المركز القومى للترجمة



الفكر السياسى عند اليونان والرومان

تحرير:

كريستوفر روى

مالكوم سكوفيلد

بالاشتراك مع:

سيمون هاريسون

ميليسا لين

ترجمة وتقديم:

محمد السيد عبد الغنى

مجدى السيد أحمد الكيلانى

مراجعة:

وسام عبد العزيز فرج

2486



الفكر السياسى عند اليونان والرومان

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2486
- الفكر السياسى عند اليونان والرومان
- كريستوفر روى، ومالكوم سكوفيلد، بالاشراك مع سيمون هاريسون، وميليسا لين
- محمد السيد عبد الغنى، ومجدى السيد أحمد كيلانى
- وسام عبد العزيز فرج
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:
The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought
Edited by: Christopher Rowe & Malcolm Schofield
In association with Simon Harrison & Melissa Lane

First published by the Syndicate of the Press
of the University of Cambridge

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الفكر السياسى عند اليونان والرومان

تحرير

كريستوفر روى ومالكوم سكوفيلد

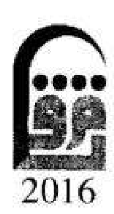
بالاشتراك مع

سيمون هاريسون وميليسا لين

ترجمة وتقديم : محمد السيد عبد الغنى

مجدى السيد أحمد الكيلانى

مراجعة : وسام عبد العزيز فرج



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الفكر السياسى عند اليونان والرومان / تحرير: كريستوفر روى وآخرين؛ ترجمة وتقديم: محمد السيد عبد الغنى، مجدى السيد أحمد الكيلانى؛ مراجعة: وسام عبد العزيز فرج .
ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة؛ ٢٠١٦
١٠٤٠ ص ؛ ٢٤ سم
(أ) روى - كريستوفر (محرر)
(ب) عبد الغنى، محمد السيد (مترجم ومقدم)
(ج) الكيلانى ، مجدى السيد أحمد (مترجم ومقدم مشارك)
(د) فرج، وسام عبد العزيز (مراجع)
(هـ) العنوان ١٨٢

رقم الإيداع ٢٠١٥ / ٤٧٩٢
الترقيم الدولى I.S.B.N 978-977-92-0142-9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

تقـديـم

نحن بصدد مجلد ذى خصوصية فريدة من مجلدات موسوعة تتسم بأعلى قدر من المصداقية الأكاديمية؛ وهى موسوعة كمبريدج فى التاريخ القديم. يتناول هذا المجلد الفريد من الموسوعة «تاريخ الفكر السياسى عند اليونان والرومان». وقد صدّر محرر العدد الأستاذ الدكتور كريستوفر روى للمجلد بمقدمة طيبة ألقى فيها الضوء على ما قد يجول بخلد من يقدم على قراءة هذا المجلد حول طبيعة المجلد ومحتواه ومنهجه أو مناهجه. ولسنا بحاجة هنا إلى تكرار ما ذكره محرر العدد في مقدمته، وإن كنا بحاجة إلى إبراز بعض ما أورده من نقاط نرى مقدار أهميتها، وتتداخل وتتقاطع مع عملنا فى نقل هذا السفر القيم إلى لغة الضاد.

أولى هذه النقاط: إن العمل -فى الأساس- دراسة نقدية جديدة للفكرين السياسيين اليونانى والرومانى منذ بداياتهما المبكرة حتى منتصف القرن الرابع الميلادى تقريبًا. وثانيتهما: إن التقسيم الرئيسى لهذا المجلد لم يكن بين الإغريق من جهة والرومان من جهة أخرى، وإنما هو بين فترتين هما «الأرخية والكلاسيكية» من جانب، والهللينستية والرومانية من جانب آخر. وثالثة هذه النقاط: إن هذا المجلد -كما يتضح من عنوانه- معنى «بالفكر السياسي» بدرجة أكبر وأوسع وأشمل من عنايته بـ «النظرية السياسية». وهذا يعنى تركيزه على التفكير بطريقة سياسية- دون أن تكون بالضرورة منهجية أو فلسفية- ولذا فإن المجلد يطرح على صفحاته إنتاجًا أدبيا متنوعًا من كل لون، وإن كان يربط بين كل هذه الألوان الفكر السياسى... وقد ترتب على ذلك أن الأنواع المختلفة من المادة المصدرية تطلبت تناولاً مختلفًا ومناقشات فى سياقات أوسع؛ لذلك يبرز فى المجلد تفاعل ثرى وخلاق بين المعالجات التاريخية والفلسفية. (النقطة الرابعة: إن المداخل والمعالجات فى هذا المجلد تتخذ من المؤلفين والكتاب -عن الفترة موضوع المجلد-

منطلقًا للتعبير عن الفكر السياسى فى كل مرحلة من مراحل الفترة المذكورة؛ ولعل السبب فى ذلك أن هؤلاء المفكرين والكُتّاب هم من صاغوا هذا «الفكر» أو «النظرية» صياغةً حظيت باهتمام مشترك على نطاق واسع، وأثرت فى معاصريهم وفى الأجيال اللاحقة. النقطة الخامسة: إن سقراط وأفلاطون وأرسطو وما يمثلونه من نظريات سياسية يحظون –على صفحات هذا المجلد – بأفضلية على من عداهم من ممثلى الفكرين السياسيين، لاسيما وأن قدرًا كبيرًا من الفكرين السياسيين الهللينستى والرومانى قد جاء مكملاً للأفكار الأفلاطونية والأرسطية ولكن وفقًا للظروف السياسية والتاريخية الجديدة. النقطة السادسة: التنويه إلى أن مادة هذا المجلد تفتقر إلى التوازن وتتسم بالانتقائية فى تقديم الكتاب والمفكرين غير المعنيين بالتنظير؛ ويضرب المحرر مثالاً على ذلك بالتركيز على الشعراء الإغريق فى مجال الفكر السياسى على حساب الشعراء الرومان الذين لم يحظوا بقدر مماثل من الأهمية، والنقطة السابعة والأخيرة فى هذا الصدد: إن المجلد قد أخذ فى الاعتبار الثقافات الأخرى –كاليهودية والمسيحية– بقدر تداخلها وتفاعلها مع ثقافة وحضارة الإغريق والرومان فى سياق فكرى عالمى.

نأتى الآن إلى كلمة المترجمين تعقيبًا على هذا العمل البالغ الأهمية. بادئ ذى بدء فإن ترجمة هذا المجلد إلى اللغة العربية أمر صعب يحتاج إلى مقومات خاصة. صحيح أنه يتطلب إجادة للغتين المنقول فيها والمنقول إليها (الإنجليزية والعربية)، فضلاً عن معرفة جيدة باللغتين اليونانية (القديمة) واللاتينية لفهم جوهر ومعنى المصطلحات والشروح بهاتين اللغتين، فإن المتطلب الأساسى أن يقوم بالترجمة – أو بالأحرى التعريب– أستاذ أو أساتذة متخصصون فى الدراسات الكلاسيكية لاسيما فى حقلى التاريخ والفلسفة اللذين حدث بينهما تفاعل خلاق فى هذا المجلد كما سبق أن أشرنا. وعلى الرغم من أن هذه المتطلبات قد توافرت بدرجة كبيرة فى المترجمين– فأحدهما أستاذ فى التاريخ والحضارة اليونانية والرومانية، والآخر أستاذ فى الفكر الفلسفى اليونانى والرومانى– فإن تعريب هذا العمل لم يكن بالأمر الهين أو اليسير. فالمجلد مؤلف تحريرى أسهم فيه عدد كبير من أساطين العلماء فى التخصص، وهدف المجلد –كما يذكر المحرر فى مقدمته– أن يقدم العلماء المشاركون فيه أفضل المتاح من البحث العلمى كل فى موضوعه، وأن يطرحوا

كذلك أفكارًا جديدة وسبلاً مستقبلية فى البحث والاستقصاء، لا سيما فى الجدال والمناظرة وتطوير النقاش لا إغلاقه. لذلك فإن مهمة التصدى لنقل هذا الفكر المتعمق المتنوع الثرى إلى لغة الضاد تطلب الغوص فى أعماق المعانى والأفكار والمفردات لنقل فكر كل مؤلف وآرائه وأطروحاته بفهم عميق وأمانة وحيدة. كل ذلك كان يتطلب -فى مرات عديدة- الرجوع إلى مراجع موثوقة للغوص فى أعماق الموضوعات المطروحة بغية فهمها بدقة ونقلها بأمانة. ولأن المجلد ضخم ومتنوع وبالغ الثراء والعمق فقد ارتأى المترجمان أن يفتحا شهية القارئ العربى الكريم للوجبة أو الوجبات الدسمة التى سيقبل على التزود بها؛ وأن يعداه للغوص فى ذلك البحر المتلاطم اللجى. ولعل السبيل الملائم لإنجاز هذه المهمة فى هذا الحيز الموجز المتاح لتقديم المترجمين يتمثل فى الإشارة إلى بعض من الومضات والأفكار الجدية التى يحفل بها المجلد، لنحاول أن نقتطف من كل بستان زهرة.

ففى الفصل الأول «الفكر السياسى اليونانى.. السياق التاريخى» ينوه كاتبه (بول كارتلدج) إلى حقيقة أن الكثير من مصطلحات حياتنا السياسية المعاصرة مأخوذة عن اليونانية أو اللاتينية، وأن الإغريق القدماء هم بمثابة «الأسلاف» للحضارة الغربية الحديثة من الناحية الأيديولوجية والأسطورية والرمزية، ويعود إليهم -قبل غيرهم- فضل ابتكار السياسة بمعناها الراسخ المستقر. ويشير الكاتب إلى فارق مهم -رغم ذلك- بين النظرة القديمة والحديثة لما هو سياسى؛ إذ كانت السياسة فى القديم - عند اليونان والرومان- فى قلب المجتمع يمارسها ويساهم فيها ويتنافس عليها المواطنون بصورة فعالة، أما السياسة فى الغرب فى العصر الحديث- من حيث النظرية أو العلم أو الممارسة- فتقوم عليها قوى ومؤسسات بعينها فى الدولة وتهبط بها - أحيانًا- إلى تلاعب غير أخلاقى بالسلطة. ومكن النقاط الطريفة فى هذا المبحث معالجة المحددات المختلفة للشأن العام السياسى، مثل قضايا العلاقة بين الفرد والدولة، والدين، والنوع، والقانون الطبيعى والوضعى، وسائل المساواة أمام القانون "isonomia"، والحرية ومفهومها عند الإغريق بين العصر الكلاسيكى والعصر الهللينستى. هذه المحددات تعالج قضايا جدلية: ففى العلاقة بين الفرد والدولة يشير الكاتب إلى أن الفرد كان دومًا فى خدمة الصالح العام، وهو جزء من دولة المدينة التى كانت تمثل النقطة الأولى فى المرجعية السياسية، وإن لم

يكن هناك فقط فى اليونانية يعبر عن الفرد كمضاد للمجتمع. أما عن الدين ودوره فتكفى عبارة طاليس "كل شيء يعج بالآلهة" التى تدل على تغلغل الفكر الدينى فى كل شيء، وإن كان الكاتب قد نوه فى هذا الصدد إلى حرية الإغريق فى اختيار آلهتهم وعدم وجود طبقة كهنوتية ولا تعاليم مقدسة مكتوبة؛ ومع ذلك فإنه ينوه إلى أن "الأجورا" - مكان تجمع البشر- والأكروبوليس (موطن الآلهة) كانتا نقطة الالتقاء المتعايشتين للشبكة السياسية اليونانية القديمة. أما عن النوع فعلى الرغم من ذكورية مجتمع دولة المدينة περὶ καθήκοντος فقد كان مجال المرأة هو الـ περὶ χάριτος "-أى الكيان المنزلى، ومع ذلك فقد كان هذان الكيانان متداخلين متشابكين متكاملين. ومن النقاط المهمة تعريف الكاتب لدولة المدينة النموذجية القديمة كجمهورية تهدف إلى تحسين وتطوير الصالح العام، وأنها لم تكن ملكية ناهيك عن أن تكون حكومة طغيان تنتهك الدستور.

وندلف بعد هذه المقدمة التنظيرية حول السياق التاريخى للفكر السياسى اليونانى إلى البدايات والإرهاصات المبكرة لهذا الفكر. هذه البواكير والإرهاصات قدمها لنا "كورت أ. رافلاوب" فى معالجة طريفة حيوية فى فصل بعنوان "الشعراء والمشرعون وبدايات التفكير السياسى اليونانى فى العصر الأرخى". ومن هذه المعالجة الثرية التقط بعضًا من قطوفها البارزة اللافتة؛ لعل من أولى هذه القطوف إبرازه للإرهاصات المبكرة لدولة المدينة الصالحة فى أوديسية هوميروس ممثلة فى نموذج "الفاياكيين" ومدينتهم الفاضلة "سخيريا"، وذلك على النقيض من مجتمع الكيكلوبيس الوحشى الفوضوى. ومن بين النقاط القوية تنويه الكاتب بقيمة وأهمية الشعر فى التعبير عن الفكر السياسى فى الفترة الأرخية على الرغم من النزعة الفردية والمحلية للشعر -إجمالاً- وتركيزه على أن الشاعر كان معلمًا لشعبه ولم يكن مجرد فنان وحرفى. فالشاعر كان يتناول قضايا عامة فى نسيج أسطورى وشعرى يبعث بإشارات ورسائل ضمنية. ويبرز الكاتب نقطة جديرة بالتوقف والتأمل وهى موقع عامة الشعب من شعر هوميروس الملحمى البطولى الذى يعطى الأولوية القصوى للآلهة والأبطال والملوك. إن بعضًا من أبطال هوميروس فى الإلياذة مثل: أخيليوس وهيكتور؛ ينحون باللائمة على سلبية الشعب والعوام أمام بعض المواقف المستفزة والمتغطرسة من علية القوم فى الجانبين، مثل: تجبر أجاممنون

فى موقفه من محظية أخيليوس، وتشجيع الطرواديين لباريس فى موقفه الأخلاقى فى إغواء وخطف هيلين وإشعال الحرب الضروس. وفى السياق نفسه ينتقد منتور الحكيم فى الأوديسية سلبية جماهير الشعب فى إيثاكة (مملكة أوديسيوس) إزاء طمع وانتهازية نبلاء إيثاكة المتهورين الذين استغلوا غياب أوديسيوس وتصارعوا للفوز بزوجة الملك الغائب وعرشه. كما تولى الأوديسية اهتمامًا كبيرًا ببؤس المهمشين اجتماعيا وبتقلبات القدر الإنسانى الذى يمكن أن يحول ملكًا إلى متسول أو لاجئ. وحين يتناول الكاتبُ الشاعرَ هيسيودوس يركز على صرخته المدوية من فساد واعوجاج الأحكام القضائية للمحاكم وما تنجم عنها من آثار مدمرة – نتيجة للظلم– للفرد والمجتمع، ويبرز مقابلته بين عدل الآلهة فى ملحمة "أنساب الآلهة" وظلم وفساد البشر فى ملحمة "الأعمال والأيام". ويسلط الكاتب الضوء على الرؤية السياسية والفكرية الأبرز عند كل شاعر: من الشجاعة والبطولة العسكرية عند ترتايوس الإسبرطى إلى نقيضه أرخيلوخوس الذى يرى أن الحياة أثمن من الدرع والسيف؛ وأن الفرار أجدى من التمسك بأهداب البطولة المهلكة! إلى ثيوجينيس الميجارى الذى يمتدح الحكم الأرستقراطى، ويذم محدثى النعمة من الأثرياء الجدد الذين تحركهم المصلحة والمنفعة الذاتية لا الأخلاق النبيلة الفاضلة المتأصلة فى الطبقة الأرستقراطية. ومن هذه النقطة يدلف رافلاوب إلى مشرعين كبار بحجم سولون الأثينى الحكيم الذى يرى رأيًا مخالفًا لرأى ثيوجينيس الميجاري؛ إذ يشق سولون هجومًا عنيفًا على طمع وغطرسة "hubris" الطبقة الأرستقراطية، ويدعو إلى أن ينخرط كل مواطن فى الحياة العامة (السياسة) للقضاء على الأزمة– وهو عكس الرأى الذى كان ينادى به هيسيودوس من أن يلتزم المواطنون دائرة حياتهم الخاصة لتحقيق حياة أفضل وينسحبون من الحياة العامة. ويركز الكاتب على جدوى إصلاحات سولون –رغم ما أثارته من جدال– بحكم تمتعه بالسلطة التى ترجمت أفكاره لواقع ملموس. ويعقد الكاتب مقابلة بين مجتمع الأنداد المتماثلين "homoioi" من المواطنين الإسبرطيين الأحرار "Spartites" –حيث نجم عن تشريعات المشرِّع الإسبرطى الشهير ليكورجوس الذى أقام توازنًا فى السلطات بين مؤسسات الحكم الإسبرطى وبين مجتمع الأقران المتساوين " isioi " فى أثينا والذى أرسى قواعده المبكرة كليستنيس الأثيني– رائد الديمقراطية الأثينية من أواخر القرن السادس قبل الميلاد.

ولعل من النقاط الجديرة بالملاحظة كذلك فى هذا الفصل: انفتاح إغريق العصر الأرخى على حضارات الشرق الأدنى القديم ومصر والأخذ عنهم. وقد نوّه فى هذا المقام إلى أن ميل الإغريق إلى تعريف هويتهم من خلال المقارنة السلبية مع "البرابرة" حيث حدث نحو منتصف القرن الخامس قبل الميلاد بعد – وربما كنتيجة- الصراع مع الفرس. ويبرز الكاتب نقاط الالتقاء والاختلاف من حيث أنظمة الحكم وأهدافها ورسالتها بين بلاد اليونان والشرق لاسيما مصر. كما يبرز تعويل هيسيودوس- على نطاق واسع – على تراث وتقاليد الشرق. ويلقى الكاتب الضوء على وجه الشبه الملحوظ بين نظام الحكم الصالح فى بلاد اليونان "eunomia" ومفهوم الماعت "ma'at" المصرى فى إقامة العدل والقضاء على الظلم والزور "isfet". أما أوضح نقاط الاختلاف والفروق بين بلاد اليونان والشرق فى هذا الصدد فيوجزها الكاتب فيما يلى: أ- إن التقنين والتشريع فى مجتمعات الشرق الأدنى كانا مسئولية الملك ومن يُعينه من منطلق المسئولية الدينية المقدسة للملك تجاه رعيته، استباقًا لشكواهم أو كرد فعل لها، وبغرض إبراز اهتمامه برعيته وزيادة شعبيته بينهم؛ أما فى بلاد اليونان فإن الانتصار للعدالة كان تعبيرًا حيًا عن مطالب المستضعفين، وكان يتحقق من خلال ضغط شعبى مكثف من خلال وسيط منتخب مثل: سولون، ولم يكن للأمر فى هذه الحالة علاقة بقوانين إلهية فوق المجتمع، بل ولد من رحم القيم والأعراف المجتمعية. إن تأثر الإغريق بالشرق فى هذا الإطار ينحصر فى إعطاء الدفعة للإصلاح واقتراح وسائله وإجراءاته، أما الكيفية والمحصلة لتنفيذه فتختلف بصورة جوهرية. ب- إن علاقة ملوك الشرق الأدنى بآلهتهم العليا تختلف اختلافًا قويا بيّنًا عن مثيلتها فى بلاد اليونان. إن بنى هذه العلاقة والتفكيرين السياسى والدينى كذلك تتداخل بصورة أكبر بكثير فى الشرق عنها فى بلاد اليونان. ففى الشرق نشأ التفكير السياسى فى وسط يتسم بالنظام والعدالة المقدسة الشاملة والمطلقة فى كنف وأفق المعات "ma'at" فى مصر مثلاً وفى كنف قوانين "يهوه" عند بنى إسرائيل، وكان الحفاظ على هذه العدالة المقدسة يمثل الواجب الأسمى المنوط بالملك. أما فى بلاد اليونان فإن المشكلات التى انشغل بها تفكيرهم السياسى تدور فى إطار إنسانى خالص له أسباب ونتائج.. ويقتصر دور الآلهة

فى هذه المنظومة اليونانية على تقديم النصح للبشر وعقاب المذنبين الآثمين من أفراد أو مجتمعات، دون أن تتسبب فى هذه الأزمات أو تقوم بحلها. والآن ننتقل لنلقى قدرًا من الضوء على الدراما الإغريقية ومدى ارتباطها بالنظرية السياسية، وهو الأمر الذى أفرد له "سيمون جودهيل" فصلاً مميزًا فى المجلد؛ أثار فيه عددًا من القضايا الجدالية. أولى هذه القضايا المثيرة التى استهل بها الكاتب مقاله الثرى هى قضية استبعاد أفلاطون للدراما من "جمهوريته" لأسباب أخلاقية ونفسية ومعرفية رغم انجذابه الواضح للشعر؛ ورغم القول بأنه كتب شعرًا تراجيديا قبل امتطائه صهوة الفلسفة! إن نظرة أرسطو للدراما والمسرح تعزز رؤية أفلاطون –رغم مواقف أرسطو النقدية من أطروحات معلمه أفلاطون فى قضايا أخرى؛ إذ ادخر أرسطو للدراما دورًا فى تعليم وتنشئة الشباب، وإن استبعدها من برنامج تعليم الفلسفة كنظام متميز ومنهجى للجدال والمناظرة ورأى فى التراجيديا متعة خاصة. إن هذه "المتعة التراجيدية" عند أرسطو غالبًا ما استغلت للطعن فى جدية التعليم المسرحى. لقد تركت هذه النظرة الأفلاطونية والأرسطية للدراما أثرها البالغ فى كثير من الفلاسفة الحديثين الذين استبعدوا دور السرد والشخصيات عن حقل النظرية الصارم الدقيق، ولعل من أبرز من تأثروا بذلك بجلاء نيتشة وهيجيل وكانط.

وعلى الرغم من محاولة إقصاء الدراما عن حقل التنظير فى النظرية السياسية؛ فإن هذا لا يمنع بحال – فى رأى كاتب المقال– من إضفاء الصفة السياسية على المسرح من حيث اهتمامه بالشأن العام بصورة موازية لساحة المحكمة وللجمعية الشعبية. ويتجلى هذا الاهتمام فى لغة الأرقام التى تبرز تفوق أعداء المشاركين فى أعياد الديونيسيا الكبرى (التى تقام المنافسات المسرحية ضمن فعالياتها) التى كانت تبلغ ما بين ١٤و١٧ ألف مشارك على أعداد المشاركين فى الجمعية الشعبية (الإكليزيا) أو ساحات المحاكم (الهيلليايا) التى كانت فى حدود ستة آلاف. كما كان حضور وترتيب الجلوس فى العروض المسرحية ذا مبنى ومعزى، وكان بمثابة خريطة سياسية للمدينة وتنظيمها الاجتماعي؛ لقد كانت هناك مقاعد خاصة لأعضاء مجلس البولى (المجلس الاستشارى)، وأخرى مخصصة للسفراء الأجانب لمدن الإمبراطورية الأثينية (بعد حلف ديلوس غداة الحروب الفارسية فى بدايات القرن الخامس قبل الميلاد)، كما كانت هناك مقاعد مخصصة للكهنة والصفوة

العليا من القوم وأخرى للشبيبة، وأخرى لأبناء القبائل كل على حدة. من النقاط الجديرة بالذكر المغزى السياسى البالغ الأهمية لطقوس افتتاح أعياد الديونيسيا؛ إنها تعطى دلالات واضحة لا تخطئها العين عن المساهمة الفعالة للمواطنين فى أمور الدولة، وتبرز قوة ومجد أثينا. إن أعياد الديونيسيا الكبرى تُعد – من وجهة نظر سيمون جودهيل- مناسبة "سياسية" من منظور أنها تشكل المواطن الديمقراطى الذى يمارس فعل الـ "theōria" (بمعنى المشاهدة الرسمية عن طريق المشاركة فى حدث احتفالى رسمي)؛ وبذلك يُعتبر المسرح عاملاً أساسيا فى "تسييس" المواطن الأثينى. ومن القضايا الجدالية المثارة فى هذا الفصل مسألة صرف مكافآت رمزية للمواطنين عن حضور العروض المسرحية وجلسات المحاكم والجمعية الشعبية من جانب الدولة، واختلاف الآراء بين القبول بهذا المبدأ أو رفضه ومبررات القبول أو الرفض لدى كل جانب.

وينتقل الكاتب بعد ذلك إلى تناول قضية مهمة تتمثل فى نظرة بعض فلاسفة السياسة الحديثيين- لاسيما هيجل- إلى دور التراجيديا اليونانية فى الفكر السياسى اليونانى. لقد جسد هيجيل صورة نموذجية لدور التراجيديا التكاملى والتقويمى بين التاريخ والسياسة، واعتبر أن التراجيديا تستخدم "لغة راقية"! وكان هيجل تأثيره العارم فى ترسيخ هذه الصورة عند من تأثر به. وضرب هيجل مثلاً بارزًا على نظريته بمسرحية "أنتيجونى" لسوفوكليس باعتبارها أحد نصوص الفكر السياسى، وتبوأت هذه المسرحية الصدارة فى هذا الأمر على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين عند هيجل ومن تأثر به، وأثارت جدالاً كبيرًا فى هذا الصدد. يخلص الكاتب فى تقييمه للدراما اليونانية من حيث ارتباطها بالنظرية السياسية إلى أن التراجيديا اليونانية كانت تتطرق إلى جوانب بعينها من سياسة الدولة، بمعنى أنها كانت تحمل أجندة سياسية. وكان من بين وسائل التراجيديا لتوصيل هذه الرسالة السياسية اللجوء إلى الرمز أو إلى الإسقاط على الأحداث الجارية المعاصرة لعرض المسرحية من خلال التراث الملحمى والأسطورى للموضوعات الأصلية.

وحين تطرق مؤلف الفصل إلى الكوميديا اليونانية فى هذا الإطار رأى أنها كانت تبرز المواقف الساخرة النقدية للعديد من القضايا السياسية المعاصرة للمجتمع الأثينى؛ كما يتجلى ذلك بوضوح فى كوميديات أريستوفانيس. ولم تحظ الكوميديا بالقدر نفسه

من الاهتمام الذى حظيت به التراجيديا فى تاريخ الفكر السياسى. والأكثر من ذلك فإن الفلاسفة والكُتّاب القدامى قد حقّروا من شأن الكوميديا؛ فها هو أفلاطون يسمح للمواطن بأن يشاهد الكوميديا ليتكمن من اكتشاف ما هو سوقى ووضيع ولكن دون أن يتعلم الكوميديا، كما نجد بلوتارخوس ينصح بعدم قراءة أريستوفانيس حتى لو على موائد الشراب لأنه على درجة كبيرة من الوقاحة تتنافى وطباع المواطن السوى، هكذا شغلت الكوميديا مكانًا متواضعًا فى تاريخ النظرية السياسية من أفلاطون إلى هيجل. وعلى الرغم من هذه النظرة المتدنية للكوميديا فإن كاتب المقال يرصد جدالاً مكثفًا بين قُراء أريستوفانيس القدامى والمحدثين الذين رأوا فكرًا سياسيا فى بعض مسرحيات أريستوفانيس، مثل: مسرحيات "الأخارنيون" و"العناكب" و"الفرسان" و"الطيور" و"النساء فى البرلمان" و"السحب".

النموذج الرابع الذى نسوقه فى هذه المقدمة يتعلق بالفكر السياسى عند السوفسطائيين وفى تواريخ كل من هيرودوت وثوكيديديس. لقد تناول ريتشارد وينتون هذه القضية فى مقال مطول تحليلى نوجز أهم وأبرز نقاطه. أولى وأبرز هذه النقاط: إن مصدرنا الأول عن السوفسطائيين وهو أفلاطون –حيث لم يتبق لنا من إنتاجهم الغزير سوى شذرات متفرقة ومبتورة- يتخذ منهم موقفًا عدائيا مراوغًا فى محاوراته.. فهو يرى أنهم ينتمون إلى تاريخ الدعاية أكثر من تاريخ الفكر، ويؤكد هذه النظرة بالمقابلة بينهم وبين أستاذه سقراط الذى يطغى على كتاباته، فالأخير-على نقيض السوفسطائيين- كرّس نفسه للمناظرة لا للخطابة، وللبحث المتجرد المنزّه لا المنافسة الاحترافية، وللعقل لا للعاطفة، وللأخذ والرد فى النقاش لا الدوجماتية المتغطرسة. ويطرح المقال جدالاً واسع النطاق حول مدى دقة وعدالة أفلاطون فى تقديمه وتقييمه للسوفسطائيين. لكن الأمر الجدير بالتنويه فى كل الأحوال هو أن الفترة التى شهدت ازدهار التعليم السوفسطائى شهدت كذلك ظهور التفكير والتأمل المنهجى والجدال حول قضايا سياسة واسعة النطاق فى صياغة ذات مصطلحات إنسانية صرفة مرتبطة بواقع الأحداث البشرية بمنأى عن الاعتقاد الدينى التقليدى، وهو الأمر الذى انعكس كذلك فى أفكار السوفسطائيين. وهناك تفاصيل كثيرة حول رؤى وأفكار السوفسطائيين يتناوله المقال بالشرح والتحليل المفصل.

أما عن كتابة التاريخ عند هيرودوت وثوكيديديس فيرى وينتون أنها تنتمى بجدارة إلى تاريخ الفكر السياسى؛ لأن دولة المدينة تقع عندهما فى قلب الحدث وبؤرة الاهتمام. ومن بين القضايا التى ينوه المؤلف إليها فيما يتصل بهيرودوت إنه مارس نوعًا جديدًا تمامًا من البحث والتقصى هو البحث النقدى -على نطاق واسع- فى أحداث الماضى القريب وليس فى الماضى الأسطورى البعيد. كما يتسم هيرودوت بتبنى اتجاه بحثى ونقدى فى آن واحد فى تصويره لأنماط مختلفة من المجتمع، ولذلك فهو يصوّر الحرب الفارسية على أنها موجهة بين نظامين سياسيين متعارضين تمامًا. من هنا جاء تفسير هيرودوت لانتصار الإغريق على الفرس أن دولة المدينة اليونانية نموذج ومثال على الاعتدال بعكس الإفراط وتجاوز الحدود من جانب البرابرة خارج العالم اليونانى والطغاة فى داخله.

وحين ينتقل المؤلف للتعليق على الكتابة التاريخية عند ثوكيديديس يبدأ هذا التعليق بعبارة ذات مغزى مهم حين يقول: "ليست هناك ثمة أخلاق عند ثوكيديديس" فى إشارة واضحة إلى غياب القصص والإمتاع عنده- عكس هيرودوت- وأنه لا يورد إلا الحقائق المجردة. هذه الحقيقة أقرها ثوكيديديس بوضوح فى مقدمة مؤلفه عن الحروب البيلوبونيسية حين أورد تعليقًا تسفيهيا موجهًا -بلا شك- إلى هيرودوت وآخرين ذكر فيه أن غياب القصص فى عمله قد يحول دون قراءته على نطاق واسع، ومع ذلك فإنه سيكون سعيدًا راضيًا إذا ما وصف عمله بأنه "مفيد" للراغبين فى معرفة "الحقيقة"؛ لأن الهدف من مؤلفه أن يكون ملكًا لكل الأجيال لا أن يحظى بتصفيق اللحظة. ولكن على الرغم من الدقة والتمحيص الشديد لثوكيديديس فيما يورده من معلومات وبيانات من مصادره المتعددة ومشاهداته ومشاركته الفاعلة فى أحداث تلك الحرب؛ فإن المؤلف يطرح قضية الجدال المتواصل حول مدى تاريخية الخطب الواردة فى "تاريخ" ثوكيديديس. ويطرح المؤلف كذلك عددًا من آرائه وملاحظاته النقدية القيمة على المعالجة والفكر السياسى عند ثوكيديديس من خلال تسليط الضوء على عدد من مواقف تلك الحرب كما أوردها فى مؤلفه.

وإذا كان المجلد يعرض من خلال الكتابات التاريخية أشكالاً عديدة للفكر السياسى عند اليونان والرومان، بحيث يمد القارئ والباحث بالجانب العملى التطبيقى لهذا الفكر؛ فإنه يعرض على الجانب الآخر- من خلال المذاهب الفلسفية المتنوعة- أشكالاً أكثر تعقيدًا

للفكر السياسى عند اليونان والرومان؛ وهو ما يعكس الجانب النظرى والتنظيرى لهذا الفكر والذى يتراوح بين الواقعية والمثالية والعقلانية.

ويتميز الفكر الفلسفى- السياسى عند اليونان والرومان بقدر كبير من المثالية التى لا تعنى الخيال أو التحليق فى السماء من أجل أفكار خيالية أو وهمية؛ يحلم الفلاسفة بتطبيقها على الأرض كما يُشاع عنهم بالخطأ، بل المثالية التى تعنى محاولة تحقيق الكمال على الأرض بقدر المستطاع. لأن الفلاسفة بطبيعة الحال كان لا يروق لهم الفكر السياسى التقليدى أو النمطى الذى تدور فى فلكه النظم السياسية والدساتير القائمة والمعمول بها فى مدنهم، فمما لاشك فيه أن فلاسفة اليونان والرومان يتصفون بالمثالية فيما عرضوه من أفكار سياسية بقطع النظر عن التفاوت الكبير بين نظرياتهم وأفكارهم؛ فلا يختلف أفلاطون فى السعى إلى هذه المثالية عن أرسطو إلا فى الوسائل ولا يختلف عنهما الرواقيون والإبيقوريون والكلبيون إلا فى الوسائل أيضًا.

ويغطى هذا العمل الضخم الشامل جميع النظريات الفلسفية السياسية فى الحضارتين اليونانية والرومانية؛ دون التركيز فحسب على سقراط وأفلاطون وأرسطو والمدارس الهللينستية الكبرى لاسيما الرواقية والإبيقورية، بل ويفتش أيضًا عن الفكر السياسى فى كل مكان. فالفصل الخامس الذى يتناول الفكر السياسى عند ديموقريطوس على سبيل المثال؛ يبذل فيه كاتبه تيلور جهدًا كبيرًا من خلال دراسة شذرات ديموقريطوس فى إثبات أن هذا الفيلسوف الذى كان من بين الطبيعيين الأوائل عند اليونان والذى لا يُعرف عنه سوى أنه رائد المذهب الذرى فى الفلسفة وصاحب فكر سياسى لا يُستهان به كما كان ملهمًا لأرسطو فى هذا المجال. ولا نعرف ماذا يمكن أن يحدث لو اتسعت الشذرات عن ذلك أو وصلنا مؤلف كامل من مؤلفات ديموقريطوس.

ويلتزم هذا المجلد بتتبع الفكر السياسى عند اليونان والرومان، مراعيًا الترتيب الزمنى للأحداث والأفكار؛ فيعرض بمداخل علمية متنوعة ومركبة ودقيقة للنظرية السياسية عند اليونان والرومان، فيخصص أكثر من فصل لسقراط وأفلاطون فى هذا المجال، ويعتمد على أبحاث علمية قيمة تتداخل فيها بحرفية عالية مناهج مختلفة وجديدة

تمامًا فى تفسير محاورات "الجمهورية" و"رجل الدولة" و"القوانين". ومن الطريف أن يختتم البحث فى الفكر السياسى عند سقراط وأفلاطون بفصل عن "أفلاطون والسياسة التطبيقية" لكاتبه مالكولم سكوفيلد، وفصل آخر يستكمل به كريستوفر روى الفكر السياسى عند أفلاطون من خلال محاورتى "كليتوفون" و"مينوس".

كان لأرسطو- بطبيعة الحال- نصيب كبير من اهتمام العلماء والباحثين المشاركين فى هذا المجلد. وقد شدد كل من تعرض للفكر السياسى عند أرسطو على النزعة العقلانية التى تغلب على فلسفة والاتساق المبهر الذى يميز منهجه الفلسفى، وفى ترتيب منهجى رفيع المستوى تنتهى فصول الفكر السياسى الأرسطى داخل هذا المجلد بفصل عن المشائية بعد أرسطو؛ يتناول فيه كريستوفر روى مصير كتابات أرسطو وكذلك خلفاء أرسطو فى المشائية. وعندما يتعرض المجلد بعد ذلك للعالمين الهللينستى والرومانى: فإنه لا يكتفى -كما نتوقع- بالفكر السياسى عند الرواقيين والإبيقوريين وإلقاء الضوء على "جمهورية" زينون، وتقديم دراسة متخصصة فى شيشرون من خلال حياته العملية؛ ما كان له أكبر الأثر على كتاباته ومحاولاته الجادة فى تقديم فلسفة خاصة بالمجتمع الرومانى، ثم تقديم دراسة عن الأفلاطونية والفيثاغورية فى بدايات العصر الإمبراطورى بل يتناول الفكر السياسى عند الكلبيين -قبل كل شىء وبحسب الترتيب الزمنى للحدث والفكر بطبيعة الحال- فيخصص المجلد فصلاً لكاتبه جون موليز عن الكلبيين وإعادة بناء المذهب الكلبى وعلاقتهم بالسياسة. وهذا الفصل يذكر القارئ بأن ديوجنيس السينوبى (الكلبى) كان أول من نادى بفكرة المواطنة العالمية ووجود الدولة فى الكون بأسره؛ رغم ما تنطوى عليه نظريته السياسية فى المدينة الفاضلة من عواقب سياسية واقتصادية واجتماعية وخيمة.

هذا غيض من فيض هذا المجلد الزاخر الثرى إلى أبعد مدى بنماذج الفكر السياسى فى كتابات الإغريق والرومان. لكن ضيق المساحة المخصصة لهذا التقديم يحول دون الإشارة إلى أبرز وأهم نقاط كل فصل على حدة، ولذلك نكتفى بالإشارة إلى هذه العينات والقطوف من هذا البستان المترامى المتشابك. إن الغرض من هذه المقدمة هو مجرد فتح نافذة للقارئ يطل منها على هذا العالم من الفكر السياسى القديم الذى يعج بآلاف الأفكار

والقضايا والأحداث علها تكون فاتح شهية للقارئ قبل أن يُقدم على الوجبات الدسمة العامرة بين ثنايا وفى طيات هذا السفر العظيم الذى نهلنا منه، نحن المتخصصين، ما يجل عن الحصر من فوائد علمية جمة من حيث المعلومات والمنهجية العلمية الراقية.

وبعد هذا التقديم نود أن نلفت نظر القارئ الكريم إلى أننا قد كتبنا أسماء الأعلام فى ترجمتها العربية كما تنطق فى أصلها اليونانى أو اللاتينى؛ إلا ما شاع فى العربية وجرى عليه العرف من أسماء مشاهير الأعلام كسقراط وأفلاطون وأرسطو وهيرودوت... إلخ فقد تركناها على هذا النحو دون تغيير.

وفى الختام لا يسع المترجمون إلا تقديم خالص الشكر والتحية والتقدير إلى الأستاذ الدكتور / وسام عبد العزيز فرج على مراجعته العلمية الشاملة المدققة فى كل حرف وكل حركة وسكنة فى هذا المجلد الضخم المتعمق المتخصص؛ ما استلزم منه جهدًا جبارًا - ذهنيا وبدنيًا - فى فترة وجيزة، فجزاه الله خير الجزاء. لقد كان لمراجعته أفضل الأثر فى إخراج العمل فى أفضل صورة ممكنة فضلاً عن إسهاماته الفعالة ببعض الصياغات العلمية الجادة التى تليق بمستوى هذا العمل الفكرى الضخم واختياراته الموفقة لبعض المفردات ومن أجل ذلك نكرر لسيادته الشكر والعرفان.

مقدمة

كريستوفر روى

Christopher Rowe

إن الغرض من هذا المجلد تقديم رؤية نقدية جديدة للفكرين السياسيين اليونانى والرومانى منذ بداياتهما وحتى النقطة التى يتولى فيها «مجلد كمبريدج لتاريخ الفكر السياسى فى العصور الوسطى» مواصلة القصة، أى نحو عام ٣٥٠ للميلاد. يبدو جليا أن اختيار هذا التاريخ هو اختيار عشوائى إلى حد ما: إذ ليس هناك ما يشير إلى أن التفكير السياسى «اليونانى والروماني» قد توقف فجأة آنذاك ليحل محله نمط جديد تمامًا من التفكير (خاص بـ«العصور الوسطى») حول القضايا السياسية. إن الفصول الأخيرة من هذا المجلد، وكذلك خاتمة الكتاب، توضح جوانب التواصل؛ وكذلك أوجه الانقطاع فى الفكر السياسى بين العصور «القديمة» و«الوسطى». فى حقيقة الأمر - كما قد يكتشف ذلك قراء هذا المجلد الحالى من تاريخ (موسوعة كمبريدج) - فإن هناك قضية جدالية مطروحة للنقاش تتعلق بما إذا كانت جوانب عدم التواصل هنا أكثر وضوحًا - على سبيل المثال- من مثيلاتها بين «الفترتين» اليونانية والرومانية، أو بالأحرى[1] "الكلاسيكية" و"الهللينستية" - (التى تبدأ بوفاة الإسكندر فى الربع الأخير من القرن الرابع ق.م). إن الانتصار السياسى للمسيحية على العالمين اليونانى والرومانى - عندما احتلت ديانة رسمية موحَّدة للمرة الأولى المشهد الرئيسى - كان أمرًا بالغ الأهمية بكل تأكيد. ولكن التغييرات فى المحيط السياسى بعد القرن الرابع ق. م. كانت هائلة وخطيرة فى حد ذاتها. ولكن المثير فى الحالتين هو أن المدى الذى

(١) انظر أدناه (لاحقًا).

وصل إليه التنظير السياسى - إن لم يكن الفكر السياسى بمفهوم أوسع - ظلّ محافظًا بصورة نسبية وبشكل ملحوظ، وقام بدرجة كبيرة على الانتقائية والمواءمة والتعديل فضلاً عن تجديده المباشر الصريح.

ويُعد التمييز بين "الفكر السياسى" و"النظرية السياسية" مهمًا. إن "الفكر السياسي" - وهو التصنيف الأوسع بين الاثنين - يشكل موضوع هذا المجلد. أما النظرية السياسية فتمثل تفكيرًا مباشرًا ومنظمًا فى أمور سياسية؛ ولكن من الممكن- بطبيعة الحال- أن نفكر بطريقة سياسية .. أن نتأمل أفعالاً سياسية أو مؤسسات ؛ دون أن نفعل ذلك بطريقة منهجية أو فلسفية[1]. ومثل هذا التفكير يمكن التعبير عنه - كما هى الحال فى السياق اليونانى والروماني- فى إنتاج أدبى من جميع الأنواع. أما الكتابة فى النظرية السياسية - فى ذلك السياق - فإنها اختراع يرجع إلى القرن الخامس ق. م. (وإن كانت - فى أكمل صورة لها من ابتكار أفلاطون)، ولكن مثل هذه الكتابة لم تنشأ فى فراغ، فقد برزت على خلفية تطور أنساق معقدة من التنظيم - ابتداءً بذلك النمط المجتمعى البالغ التميز المسمى بدولة المدينة "Polis" اليونانية - أرست، بصورة أو بأخرى، الجدال والمناظرة وسيلة لإدارة ومعالجة النزاع السياسي. السؤال المطروح إذن فى المقالات التالية هو: كيف كان الإغريق والرومان (قبل عام ٣٥٠م)[2] يفكرون وينظرون فى شئون السياسة. وستُوضع الثقافات والحضارات الأخرى فى الاعتبار بقدر إسهامها أو- كما هى الحال فى أجزاء من التراث الفكرى والعقلى اليهودي- بقدر وقوعها فى شرك تأثير حضارات اليونان والرومان، فى سياق فكرى صار عالميا بدرجة تجعل من مسألة وضع حدود قومية أو ثقافية أو لغوية أمرًا غير ذى جدوى فى الأغلب الأعم. ويتسق مع هذه النقطة الأخيرة أن التقسيم الرئيسى للمجلد الذى بين أيدينا ليس تقسيمًا بين اليونان والرومان على الإطلاق، وإنما

---

(١) قد ينطوى التفكير الفلسفى فى السياسة- ضمن أشياء أخرى - على قدر من التأمل المتأنى حول ماهية التفكير السياسى وحول طبيعة وإمكانية المعرفة السياسية، كما أنه يميل إلى الأداء على مستوى أكثر عمومية من التفكير العملى الذى يتجاوب مع مواقف وأحداث فعلية.

(٢) وهكذا ينطبق مصطلح "اليونانى والروماني" على ما أطلق عليه الكُتّاب فى الإنجليزية عمومًا - وبأفق محدود - "القديم" (على عكس "الوسيط" و"الحديث").

هو بين الفترة "الأرخية والكلاسيكية" والفترة "الهللينستية والرومانية". وإذا ما كانت "الأرخية والكلاسيكية" تعنى فى المقام الأول الإغريقية فإن فصل الرومانية فى معناها المحدد فى إطار "الهللينستية والرومانية" - على الأقل على مستوى النظرية - يُعد جزئيًا نوعًا من حلحلة خيوط شبكة معقدة من التخصيص والتكييف، وهى أمور كان يقوم بها أحيانًا إغريق داخل إطار سياق روماني.

ويتبنى هذا المجلد- بصورة غالبة- مدخلاً يرتكز إلى المؤلِّف (أكثر من اعتماده على الموضوع) وذلك لأسباب عديدة. من الممكن- بطبيعة الحال- أن نتحدث بحرية عما فكر فيه اليونان أو الرومان فى هذا الموضوع أو ذاك فى هذا الوقت أو ذاك، وربما ليس هناك ضيرٌ من حديثنا بهذه الطريقة وسيلة لانتقاء أفكار أو أنماط تفكير بعينها (من الواضح) أنها كانت تحظى باهتمام مشترك على نطاق واسع، ولكن "الفكر" و"النظرية" يتطلبان -كلاهما- أشخاصًا لوضع التفكير موضع التنفيذ. على مستوى النظرية لا بد أن يتركز اهتمامنا بصورة حتمية على أطروحات وجداليات بعينها قدمها أفراد بعينهم، وهذه الأطروحات والنظريات يُحتمل من حيث المبدأ أن تتقاطع مع؛ أو أن تدعم فكرًا أو ممارسة معاصرة. كما أن تأملات وأفكار كُتَّاب آخرين - شعراء أو مؤرخين وآخرين - ممن يمكن أن نصنفهم على أنهم "من غير الفلاسفة"-(رغم أن الحدود بين هذه التصنيفات هنا تشتهر بقابلية النفاذ منها)- غالبًا ما تكون هى نفسها على درجة كبيرة من التمييز والخصوصية الفردية. وكذلك فإن الأنماط الأدبية المختلفة ربما تقدم فرصًا مختلفة للتأمل أو تدعونا إلى صيغ مختلفة من التفكير: ففكر شاعر مثل هيسيودوس أو سوفوكليس يختلف كليةً فى نوعيته والإحساس به عن فكر شخصية مثل هيرودوت أو ثوكيديديس. ومن أجل استحضار ماهية وخصوصية كُتَّاب متنوعين كهؤلاء؛ فقد شجع المحررون العلماء المشاركين (فى كتابة هذا المجلد) - حيثما أمكن - على أن يضمِّنوا إسهاماتهم اقتباسات مباشرة من النصوص الأصلية.

فى مرحلة مبكرة من المشروع التقى كثير من العلماء المشاركين لمناقشة المسودات الأولية للفصول، وقضايا عامة فى سياسة تحرير المجلد. كانت إحدى فوائد هذه المناقشة

البدء فى حوارات بين العلماء المشاركين تواصلت حتى تسليم النسخ النهائية للفصول، وقد ضمنت هذه العملية (هكذا يعتقد المحررون) درجة من التماسك فى المجلد ككل ربما كنا سنفتقدها لو لم يحدث ذلك الحوار. ولكن ومنذ البداية كانت هناك بالضرورة نقاط اختلاف طفيفة أو اختلاف فى (نقاط) التأكيد والتركيز بين المحررين والعلماء من ناحية وبين المشاركين بعضهم البعض من ناحية أخرى. ولم يسع المحررون إلى فرض أى قرار نهائى بشأن مثل هذه الاختلافات؛ لأن أى توتر ناجم عن ذلك يعكس بدقة اختلافات حقيقية ومن الممكن الدفاع عنها فى المدخل لموضوع على درجة عالية من التعقيد. واحد من عناصر الشد قد يتضح بين أولئك الكُتّاب الذين يحبذون مدخلاً تاريخيا بدرجة أكبر، وبين أصحاب الميول الفلسفية كأولوية، ومن يكتبون وهم يركزون بدرجة أكبر على الروابط بين المادة القديمة والاهتمامات الحديثة (الدائمة)[1]. ومن الجلى أن الأنواع المختلفة من المادة (المصدرية) قد تتطلب تناولاً مختلفًا؛ ولكن لا بد أن يكون هناك كذلك – فى الأغلب – حيز لمناقشة المادة نفسها ليس فقط فى سياقها الأصلى – داخل نص بعينه أو داخل عمل للمؤلِّف أو ضمن الإطار العام للمجتمع والثقافة التى كان يكتب فى ظلها المؤلف[2] – وإنما كذلك فى السياق الأوسع لفلسفة السياسة ككل، سواءً نظرنا إلى ذلك باعتباره محاولةً للحسم الحيادى لقضايا واضحة المعالم نسبيا ولم يسبق حسمها (إلا ربما بالمصادفة) من جانب أى عمل تاريخي، أو باعتباره فى حقيقة الأمر نتاجًا لعمليات تاريخية. إن التفاعل المنتج الخلّاق بين المداخل التاريخية والفلسفية – أيا كان نوعها – ربما كان إحدى السمات الرئيسية المميزة للمجلد الحالى حول الفكرين اليونانى والرومانى على وجه العموم.

---

(١) ولكن هذا المجلد يتفادى رغم ذلك الانتماء إلى أى أجندة نقدية محددة من بين الأجندات المطروحة (سواء كانت ماركسية أو "شتراوسية" أو شيوعية أو أى أجندة أخرى)، وإذا كان مثل هذا الموقف ينظر إليه على أنه يتضمن أجندة من نوع ما – أيًا كان مسماها – فإن ذلك لا يعنى المحررين. وما من شك فى أن هناك افتراضات منهجية بعينها مطروحة على بساط البحث–انظر على سبيل المثال الحاشية التالية.

(٢) من الأمور المتضمنة هنا سنجد رؤية ما لطرح (فرضية) السياق النصى المرتبطة على وجه الخصوص بـ"Quentin Skinner" والتى تطرح – بين أشياء أخرى – أن فهم النصوص "يفترض سلفًا فهم وإدراك ما يفترض أن تعنيه (النصوص) وكيفية (التعرف على) أن هذا المعنى كان هو المقصود الأخذ به" – (Skinner 1969: 48). ولا ينكر أحد الصعوبة الاستثنائية فى إثبات النوايا المقصودة (حسب إحساس سكينر) للمؤلفين القدماء للنصوص؛ ولكن الغالبية سوف توافق على ملاءمة وضرورة المهمة.

إذن فهذا المجلد يهدف – من حيث المبدأ – إلى أن يكون واسع الأفق وشاملاً فى تغطيته، ومتضمنًا لأنماط مختلفة من المعالجة للفكر السياسى فى أوسع معانيه. ولكن لا بد من الإقرار بأنه بمجرد ظهور أفلاطون (وسقراط) وأرسطو على صفحات هذا المجلد؛ فستكون للنظرية السياسية الأفضلية على ما عداها من أشكال الفكر السياسى الأخرى، وسيحظى كل من أفلاطون وأرسطو ذاتهما بمعالجة أوسع وأعمق بالضرورة[1] من تلك التى حظى بها أى مفكر آخر، كما أن قدرًا كبيرًا من قسم (الفكر السياسي) "الهللينستى والروماني" سيحذو حذو الأفكار الأفلاطونية و / أو الأرسطية[2] عند مفكرين لاحقين سواء من بين الفلاسفة أو من بين الكتاب الذين يعولون على مصادر فلسفية. وهنا يُفترض أن يكمن المشهد الرئيسى – إن جاز التعبير: ولكن هناك نتيجة ترتبت على حدود المساحة المتاحة (للكتابة) تمثلت فى أن كتّابًا آخرين (أى بالمعنى الأوسع أولئك الكتاب الذين يكتبون بطريقة بعيدة عن التنظير) فى الفترات اللاحقة يُقدمون بطريقة أكثر انتقائية عن كتاب الفترات المبكرة.. وبهذا المعنى فقد يبدو المجلد الحالى غير متوازن إلى حد ما (إذ لماذا – على سبيل المثال – ينبغى أن يكون الشعراء الرومان أقل جدارة بالذكر من شعراء الإغريق؟)، ولكن الأمر – من وجهة نظر المحررين – ليس مزعجًا إلى هذا الحد.

إن اختلافات الداخل بين العلماء المشاركين – على النحو الذى وصفناه – يؤدى حتمًا إلى تفاوت فى درجة المعلومات التاريخية الواردة فى المقالات كلٍ على حدة. ولكن الاستخدام الملائم للفهرس وقوائم المراجع الموجودة فى ختام المجلد ينبغى أن تكون كافيةً للإصلاح الأساسى للفجوات المعرفية لدى أى قارئ عن الفترات التى يغطيها الكتاب؛ فهذا المجلد فى "التاريخ" لا يُقصد منه – بأى حال – أن يكون موسوعة أو قاموسًا، فالمشاركون جميعهم يعملون بصورة نشطة فى المجالات التى يكتبون فيها. خلاصة ما يسعون إليه هو تقديم موضوعاتهم الخاصة أو فكرهم بطريقة تليق بأى قارئ ذكى، وتعكس ما يعتقدون أنه أفضل المتاح من البحث العلمي، مع طرحهم – فى ذات الوقت – أفكارًا جديدة واقتراحهم

---

(١) بالضرورة تعنى هنا بسبب حجم وتعقيد وأهمية كتاباتهما السياسية (من الناحيتين التاريخية والفلسفية).

(٢) انظر أدناه (لاحقا).

سبلاً مستقبلية فى البحث والاستقصاء. ويمكن ملاحظة ذلك حيثما كان هناك جدال أو مناظرة، على الأقل من خلال الإحالات إلى آراء مضادة، والهدف من ذلك هو تطوير النقاش لا إغلاقه. وتتضمن قائمة المراجع تلك النقاط التى يرى المشاركون أنها جوهرية لأى راغب فى تتبع ومواصلة موضوع بعينه بقدر أكبر من التفصيل.

ربما كان أكثر موضوعات النقاش أهميةً فى اللقاء التمهيدى للمشاركين وما تلاه هو معنى مصطلح: سياسى "Political"... ما الذى يُعد بالضبط فكرًا "سياسيا"؟ فى بلاد اليونان وحتى العصر الهللينستى كانت الإجابة عن هذا السؤال فى غاية البساطة؛ فكلمة "Political" (معناها الأصلى "مدني" أو "له علاقة بدولة المدينة") تشمل أى جانب وكل جانب له علاقة بالـ "Polis"، أى "دولة المدينة"، أو "دولة المواطن" أى الوحدة الأساسية التى ينتظم فى إطارها المجتمع[1]. وعندما نستعمل مصطلح "political" هنا فإنه يطرح بصورة جوهرية معنى مساويًا للكلمة اليونانية "Politikos" –أى "مختص أو متعلق بالمدينة"؛ وعندما يتحدث أفلاطون عن politiké (techné) – أى "فن أو علم السياسة" فإن لديه فى ذهنه قدرًا من المعارف والخبرات تتضمن على الأقل[2] شيئًا أشبه بـ"النظرية السياسية" لدينا، مع الفارق بأن النظرية فى هذه الحالة تقتصر على دولة المدينة. ومن المعروف أنه قد وُجدت أشكال أخرى من التنظيم السياسي، ولكنها لم تُعامل على أنها بدائل قابلة للتطبيق والنمو... هذا النمط من التفكير يأتينا مغلفًا فى صياغة أرسطو التى يقول فيها: إن البشر "حيوانات مدنية" بالفطرة، بمعنى أنهم كائنات أو مخلوقات صُممت – إن جاز التعبير – للحياة فى دولة المدينة. ولكن فى تلك الحالة فإن "الأمور المدنية" (Ta Politiká) لن تتضمن فقط – وإنما سوف تثير فعليا – القضية الأخلاقية المركزية الخاصة بأفضل أنواع الحياة للبشر؛ من منطلق أن الحياة لا بد ألا يحياها المرء فى المدينة وكفى، وإنما تتشكل حياته على شاكلتها. كيف يتسنى للمجتمع وكيف يتسنى للأفراد الذين

---

(١) ربما من المستحيل – من حيث المبدأ – تقديم أى تاريخ محدد فى التاريخ اليونانى على أنه وقت ظهور دولة المدينة كشكل مميز من أشكال التنظيم. ولكن من المؤكد أن أصلها وبداياتها ترجع إلى العصر الأرخى.

(٢) (الحديث عن) تأمله أمر ضرورى لأن اكتساب الخبرة بالنسبة لأفلاطون كان أمرا سابقا على الممارسة.

يكوّنون ذلك المجتمع أن يعيشوا فى عدل وسعادة وأن يحققوا أهدافهم المنشودة على وجه العموم؟ وهكذا تكون الأخلاق جزءًا من "السياسة". ويتم إدراك المجموع على أنه "فلسفة الأمور البشرية" – (أرسطو: الأخلاق النيقوماخية: 1181 b15).

وبعد كل هذه المعطيات: فإن اضمحلال دولة المدينة – من أواخر القرن الرابع ق.م. فصاعدًا مع صعود الممالك الهللينستية – كان من المتوقع أن يؤدى إلى تغيير هائل فى مفهوم ووظيفة النظرية السياسية، ومثل هذا التغيير ذاته يمكن رؤيته من خلال إشارة الانقلاب الظاهر للمنظور الأرسطى على يد المدارس الهللينستية التى اعتبرت السياسة جزءًا من فلسفة الأخلاق. لكن من جهة أخرى ومن منظور أوسع: فإن هذا لا يعدو أن يكون نقلة طفيفة فى توكيد[1] الأولويات، وهى نقلة ذات طابع تقنى فى الأساس. فعلى مدى الفترة اليونانية- الرومانية ككل كانت فلسفتا السياسة والأخلاق – فى الأغلب الأعم – متداخلين ومتشابكين بصورة لا تنفصم، وكانت الاختلافات فى حجم وطبيعة الوحدات التى ينتظم –أو قد ينتظم – فيها المجتمع تضيف إلى تعقيد المطالبات بشأن دراسة النظرية السياسية. إن علم السياسة" politiké "الكلاسيكي – الأفلاطونى والأرسطى – ونظيره الهللينستى لم يعودا الآن أكثر من تطبيقات مختلفة (جزئيا) للنمط نفسه من النشاط الفكرى التأملي. كما لم يعد الفرق بين اللاحق والسابق يزيد على كونه "توسيعًا لإطار المفاهيم التى يمكن أن يتناولها التفكير السياسى"[2].

من الواضح إذن أنه سوف تكون هناك مذاهب قد يبدو فيها – بقدر ما – مفهوم "السياسى" الذى يظهر فى أجزاء كبيرة من هذا المجلد مفهومًا غريبًا، وهو كذلك بالفعل. إن المفهوم الحديث يشير إلى الإدارة المؤسسية (والاقتصادية) لمجتمع دونما حظر على أى شكل خاص من أشكال التنظيم المجتمعى. كما يميل (المفهوم الحديث) إلى استبعاد

(1) لمطالعة تحليل مختلف قليلا - ولكن متداخل – انظر: Griffin 1996.

(2) Griffin, 1996: 282.

الاعتبارات الأخلاقية ووضعها فى خانة الخاص[١] (وليس العام). ولكن التداخل بين هذا المفهوم والمفهوم أو المفاهيم القديمة كبير جدا بدرجة أنه من الممكن الحركة - مع إحساس طفيف بالقلق - فيما بينهما، ما دام وضع المرء فى اعتباره تلك الاختلافات؛ ولو لم يكن الأمر على هذا النحو فى الواقع لكان مشروع كتابة تاريخ "الفكر السياسي" عند اليونان والرومان ذاته غير ذى معنى.

قد يطرح البعض - فى الحقيقة - أن العلاقة الوثيقة القديمة بين السياسة والأخلاق هى نفسها من ابتكار الفلاسفة إلى حد كبير. وبقدر استطاعتنا بناء مفهوم يونانى أو رومانى قديم عن التنظير السياسى[٢] بمنأى عن التنظير الفلسفي، يبدو أن علاقة هذا المفهوم محدودة نسبيا بما يمكن أن نطلق عليه الجوانب الأخلاقية لحياة المواطن التى تشغل أناسًا من أمثال أفلاطون وأرسطو وشيشرون، وأن علاقته أوثق كثيرًا بقضايا سياسية معروفة لنا بدرجة أكبر مثل: المساواة والحكم الذاتى وتوزيع السلطة والتزامات المواطن كمواطن. وهكذا فإنه عندما يزعم أفلاطون فى جورجياس "Gorgias" أن سقراط- وهو شخص لم يشارك فى السياسة الفعلية أو العملية حسب رواية أفلاطون - كان فى واقع الأمر الـ"Politikos" (السياسي" أو "رجل الدولة") الحقيقى الوحيد، لأنه كان الشخص الوحيد الذى كان يقوم بما ينبغى أن يقوم به رجل الدولة (أن يخبر الناس بالحقيقة المباشرة فى المسائل الأخلاقية)، فإن ذلك الأمر سيبدو متناقضًا[٣] فى ظاهره لأثينى معاصر (من تلك الفترة) كما سيبدو لنا، ولأسباب مماثلة إن لم تكن متطابقة تمامًا. فبالنسبة لنا فإن سقراط كما يصوره أفلاطون كان رجلاً -ببساطة- غير سياسى إلى الحد الذى يجتنب فيه المؤسسات السياسية من أجل تحقيق أهدافه؛ وبالنسبة للأثينيين فإنه لم يتمكن فقط من النأى بنفسه عن

---

(١) للمقابلة مع المفاهيم الحديثة فى السياسة وما هو سياسي، ولعرض أكثر تفصيلاً ودقة للمفاهيم القديمة انظر: "Cartledge" فى الفصل الأول أدناه.

(٢) أي بالرجوع إلى ما أشار إليه كتاب السياسة أو المؤرخون على أنه «شئون عامة»- ta politka فى مفهوم ثوكيديديس، أو "res civiles" عند تاكيتوس.

(٣) لقد «قُصد» منها -بطبيعة الحال- أن تكون مفارقةً، إذ إن الطرح ما بين السطور يذهب إلى أن السياسيين "Politikoi" ينبغى أن يستغلوا سلطتهم ليقوموا بما حاول سقراط القيام به (تغيير اتجاهات الناس وسلوكهم) من خلال أساليب غير مؤسسية.

أن يكون سياسيا (وهو الشخص الذى يتحدث فى الجمعية الشعبية)، بل ويمكن أن يُظن أنه قد فشل (أخفق) فى أداء دوره كمواطن أو "politès"، فقط من منطلق تفضيله عدم المشاركة فى عادة وعرف المناظرات والجدال المجتمعي. إن المسافة بين النظرية والحقيقة العملية كما تتجلى فى هذا المثال (المتطرف) ربما تقل فى القرون التالية، لكنها أبدًا لا تختفي؛ إنها فى حد ذاتها إحدى أبرز سمات وملامح التفكير السياسى اليونانى - الروماني[1].

---

(1) قارن الأطروحات المتبادلة بين جوليان وثيميستيوس والتى ستتم مناقشتها فى القسم الأول من "خاتمة" هذا المجلد أدناه. وتتعلق القضايا المطروحة هناك جزئيا بالاختيار ما بين الحياة الفلسفية والحياة السياسية: إذ يصر جوليان على أن التزام سقراط بالممارسة لا علاقة له بالسياسة فى حين أنه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفلسفة. إن الفلسفة والفلاسفة هم من لديهم القدرة على تغييرنا. وبالمقارنة فإن الفوائد التى نجنيها من أولئك الذين يستغلون سلطتهم السياسية تذوى وتنتهى إلى وضع غير مهم. لا بد أن سقراط قد استحسن وصفق للرأى والوجدان العام، ولكن كما أدرك جوليان، وكان لا بد له أن يدرك (لأنه قد تبوأ منصبا فى السلطة لا يعلوه سوى الإمبراطور) فإن المشكلات العملية للسياسة اليومية لن تمضى بهذه البساطة

الفصل الأول

الفكر السياسى اليوناني: السياق التاريخي

بول كارتلدج
Paul Cartledge

١ - المصطلح

كثير من مفردات مصطلحاتنا السياسية يونانية من حيث أصولها الاشتقاقية مثل: الأرستقراطية والديمقراطية والمونارخية (الحكم الملكي) والأوليجاركية (حكم الأقلية) والبلوتوقراطية (الحكم القائم على مقدار الثروة) والتيرانية (حكم الطغاة)، وهذه فقط هى أبرز الأمثلة وأوضحها، فضلاً عن مصطلح السياسة "politics" نفسه ومشتقاته. ومعظم ما تبقى من مصطلحات - مثل مواطن ودستور وديكتاتورية وشعب وجمهورية ودولة (فى اللغة الإنجليزية) هى ألفاظ اشتقاقية من لغة قديمة بديلة هى اللاتينية. غير أن الإغريق القدماء هم من يقومون بدور "أسلافنا" - بصورة أكثر نموذجية - فى المجال السياسى من الناحية الأيديولوجية والأسطورية والرمزية. وإليهم - قبل غيرهم - يُنسب بحق فضل "اكتشاف" أو "ابتكار" ليس فقط الصيغ الجمهورية للمدينة بل وكذلك السياسة فى معناها الراسخ- أى اتخاذ القرار المجتمعى الذى يُطبق على العموم بعد مناقشة جوهرية من جانب أو أمام ناخبين يُعدون متساوين ولهم صلة بالأمر، وبصدد قضايا مبدئية بالإضافة إلى أمور تقنية وإجرائية محضة[1].

---

(1) Meier 1980 (1990), Finley 1983, Farrar 1988; cf. Ampolo 1981. For Rome see Part II, especially Ch. 20.

ومع ذلك فإن الإجابة عن التساؤل عما إذا كان الإغريق هم بالفعل - وليس الفينيقيون مثلاً أو الإتروسكيون[1] - أول من اكتشف أو ابتكر السياسة بهذا المعنى تجعلنا نقول: إن سياستهم وسياستنا تختلف - بلا جدال - اختلافًا جذريا عن بعضها البعض فى كل من الناحيتين النظرية والعملية. هذا اختلاف جزئى وإن لم يكن الوحيد أو الأوليّ لأن سياستهم كانت تعمل أساسًا داخل إطار دولة المدينة بمفهوم مختلف جذريًا فيما يتصل بطبيعة المواطن وعلى مستوى شخصى أصغر بكثير جدًا وأكثر حميمة (إذ يُعتقد أن متوسط عدد السكان فى مدينة متوسطة الحجم لم يكن يزيد عن ما بين ٥٠٠ و ٢٠٠٠ مواطن من الذكور البالغين؛ أما عدد سكان أثينا فى القرن الخامس فقد بلغ ٤٠٫٠٠٠ أو أكثر وكان ذلك أمرًا استثنائيا بشكل هائل)[2]. أما مصدر الاختلاف الرئيسى فيتمثل فى أنهم - لأسباب نظرية وعملية - قد أثروا ودعموا السياسة بأخلاق عملية (إن جازت هذه الصياغة).

والأكثر من ذلك؛ فإن "الفضاء المدني" للإغريق لما هو سياسى كان مركزى الموقع، إذ كان موضع الشئون العامة "نحو المنتصف" **"es meson"** أو فى المنتصف **"en mesoi"** أى حرفيًا ومجازيًا فى قلب المجتمع، كجائزة تجرى المنافسة عليها. كما أن المجتمع بدوره قد تم تعريفه بصورة واقعية ملموسة على أنه تنظيم سياسى يضم بطريقة مُحكمة مواطنين يساهمون ويتنافسون بشكل فعال[3]. وبالمقارنة، أو المقابلة فإن "السياسة" التى تدرسها النظرية السياسية الغربية الحديثة - ناهيك عن علم السياسة الحديث - هى حيوان مختلف كل الاختلاف؛ إذ تُعتبر - بشكل مميز - مجرد أداة يتم تقييمها من منطلق أفكار وقيم أكثر أصولية. وغالبًا ما يهبط العرف الشعبى بها ليجعل منها تلاعبًا(مناورةً)

---

(1) Raaflaub 1993; see also Ch2. belpw.

(2) Nixon and Price 1990. Gawantka 1985.

وهى محاولة لإقصاء واستبعاد دولة المدينة باعتبارها اختراعًا يعود بدرجة كبيرة إلى القرن التاسع عشر. وهى محاولة لم تلق حظوة لدى النقاد. هناك رؤى عديدة (حول الموضوع) انظر:

Hansen 1993b.

(3) Vernant 1985: 238-60; cf. Lévêque and Vidal-Naquet 1964 (1983): 13-24, Nenci 1979.

لا أخلاقيا بالسلطة، أو يقصرها على القوة التى تمارس على مستوى قومى من جانب بعض إدارات (مؤسسات) الدولة[١].

٢ - الـ"سياســي"

إن نقطة البداية والافتتاح فى هذه المقارنة والمقابلة تتمثل فى التأكيد على المسافة الفاصلة بين السياسة والفكر السياسى اليونانى القديم و(الغربي) الحديث. وعلى الرغم من ذلك فيختلف العلماء اختلافًا ملحوظًا حول كيفية تعريف "السياسى" فى بلاد اليونان القديمة، وهو اختلاف سياسى فى وجهات النظر فى حد ذاته. فهناك مدرسة فى الفكر تتبنى التعريف الأساسى - القائم على وجهة النظر الأفلاطونية فى الأغلب - والذى يرى ضرورة تعريفه بشكل صارم على أنه "غير النفعي". [٢] وهناك آخرون -أكثر واقعيةً ودقةً - ينكرون أى فصل مطلق بين السياسة والاقتصاد ويرون العلاقة بينهما من منظور الأسبقية أو الأولوية. أما عن منظور الإغريق فإنهم - كما لو أننا نعيد صياغة مقولة برخت "Brecht"[*] ونعكسها - يرون أن السياسة (متضمنةً الأخلاق die Moral) تأتى أولاً، وبعد ذلك، وفقط بعد ذلك، يأتى "الإفراط فى الشراب والطعام" (das Fressen)[٣]. وربما يمكن استخلاص المزيد من الضوء على الطبيعة الخاصة لمصطلح "سياسي" فى بلاد اليونان من خلال التأمل فى علم دلالة الألفاظ للتمييز بين العام والخاص.

---

(١) عن فلسفة السياسة والأخلاق القديمة انظر:

Loizou and Lesser 1990; Euben, Wallach and Ober 1994; Gill 1995: esp. ch. 4.

وعن فلسفة وعلم السياسة الحديثة انظر: Waldron 1989; Goodin and Pettit 1993.

ولكن لقدمة منطقية عن مفاهيم أوسع وأكثر ملائمة انظر:

Richter 1980 and Held 199. see also Dunn 1992, 1993, 1996.

وعن الثقافة السياسية انظر: Pye 1993.

(2) Arendt 1958; Meier 1980/1990.

(3) Rahe 1992; Schmitt-Pantel 1990; cf. Heller 1991. Note also Springborg 1990, a critique of Rahe.

(*) Bertolt Brecht (1898 - 1956) شاعر وأديب مسرحى معروف. (المترجم)

أولاً دعنا نعقد مقارنةً - أو بالأحرى مقابلةً - بين بلاد اليونان وروما، إذ كانت الصياغة الرومانية هي "res publica" التى تعنى حرفيا "شئون الناس" -أى "الجمهورية" وهى عكس "res privata" أى الشئون الخاصة أو الشخصية. ولكن المقابل اليونانى لـ "res publica" لم يكن to dēmosion (عالم أو مجال الشعب "Demos"، مجال الشعب أو المجال العام)، بل كان "Ta Pragmata" والتى تعنى حرفيا "الأمور" أو "الأفعال" والمقصود بها (الأفعال العامة أو العمومية)- أي "الأشغال" أو "مجال الأعمال" العمومية. ومن أجل ضبط هذه الأفعال العامة "Pragmata" والسيطرة عليها كافح وناضل الثوريون فى بلاد الإغريق القديمة، وكان اللفظ اليونانى المقابل لـ "الثورة" هو "neōtera Pragmata" الذى يعنى حرفيا "الأمور الأحدث"[1]. والأكثر من ذلك أن نقيض كلمة "to idion" (وهى المقابل اليونانى لـ "res privata" اللاتينية، وإن كانت كذلك حمالةً لمعنى ينطوى على الازدراء) كان اللفظ اليونانى المتداول to koinon -(الشأن العام) وكذلك "to demosion"[2]. باختصار فإن التمييز بين الخاص والعام قد شغل مساحات متداخلة (متشابكة) ولكنها مختلفة دلاليا اختلافًا بيِّنًا فى بلاد اليونان وروما. لقد كانت الصياغة الرومانية فى التمييز بينهما هى الأقرب لصياغتنا، أما فى بلاد اليونان فلم يكن بالإمكان التعبير بنقيض مباشر وصريح لما هو عام- أى سياسى وما هو خاص- أى شخصى أو منزلى[3].

من هنا؛ فبينما نعتبر نحن مقولة "الشأن الشخصى هو الشأن السياسي" شعارًا غير متحضر وراديكاليا بل وثوريا، فإنها كانت بالنسبة للإغريق من نافلة القول وتحصيل حاصل، وذلك لسببين رئيسيين. الأول: الافتقار إلى الدولة (بمعنى سوف نحدده فى القسم التالى) كما افتقروا أيضًا إلى مفاهيمنا حول عدم شخصانية أو عدم غلبة النزعة

(1) Vernant, "The class struggle" (1965) in Vernant 1980: 1-18; Godelier, "Politics as a relation of production. Dialogue with Edouard Will" in Godelier 1986: 208-14.

(٢) عن هذه الألفاظ ودلالاتها المغايرة وغيرها من المقابلات اليونانية والرومانية انظر:
Steinmetz 1969; Nicolet 1975; Müller 1987.

(3)Humphreys 1993c; Sourvinou-Inwood 1995.

الفردية في الجهاز الإدارى البيروقراطي، ولذلك كان لزامًا على المواطنين كأفراد أن وضع أنفسهم بصورة علنية – بشكل رسمى وغير رسمى – فى صف الصالح العام. ثانيًا: إن المجتمع – وليس الفرد – كان بالنسبة لهم هو النقطة الأولية في المرجعية السياسية، ولم تكن الفردية تشكل قطب جاذبية بديلاً خطيرًا، ناهيك عن أن تكون بديلاً عاديا. في واقع الأمر لم يكن هناك لفظ يونانى قديم يعبر عن "الفرد" بالمعنى المقصود لدينا في التعبير عن مضاد للمجتمع (مناف لمصلحة المجتمع) ومضاد للسياسي[1].

كما أن النوع يقدم بُعدًا إضافيا فى المقارنة والمقابلة[2]. لم تكن النساء ذوات الصلة بالمواطنين – أى أمهات وزوجات وبنات المواطنين (من الذكور البالغين) – يُمنحن وضعًا سياسيا كاملاً فى الحياة العامة مساويًا لوضع المواطنين أنفسهم فى أى مدينة من المدن اليونانية؛ كما أن مجتمعات بلاد اليونان فى العصر الكلاسيكى كانت تشهد فصلاً بين الجنسين إلى حد كبير وكانت قائمة أساسًا على النوع. فالحرب – على سبيل المثال– وهى أحد أهم أسس الأنشطة السياسية اليونانية كانت تعتبر امتيازًا ذكوريا فريدًا من نوعه، وكذلك الفضيلة المُميزة المتمثلة فى الشجاعة القتالية التى تعد من لوازمها اكتسبت مُسمى ذا دلالة هو "الشجاعة (أى الفُتُوَّة **andreia (manliness**"– (وهو اللفظ اليونانى المقابل لـ"**virtus**" عند الرومان[3]). ومن وجهة نظر اقتصادية وحضارية فى الأساس فإن مجال الاختصاص المتعلق بالمنزل والأسرة "**oikos**" ربما يُمثل ويُصور باعتباره أقرب إلى المجال الأنثوى منه إلى الذكورى، ويُفهم هذا المجال المنزلى الأسرى على أنه المقابل لدولة المدينة، أكثر من كونه ببساطة المكوِّن الأساسى لها. وعلى الرغم من ذلك فإنه فى أهم الأغراض السياسية يعد النظرة الأرقى للكيان المنزلى "**oikos**" ودولة المدينة

---

(1) Strasburger 1954 (1976).

إن الانتقال الدلالى من لفظة "idiotes" اليونانية التى تعنى مواطن حين يُنظر إليه فى سياق غير رسمى إلى لفظة "idiot" الإنجليزية (والتى تعنى أخرق أو أحمق) يبدأ من تمييز الإغريق للشأن (الفضاء) العام (على الخاص) Rubinstein 1998.

وللمزيد انظر: Goldhill in Ch. 3, pp. 13-16.

(2) Comparatively: Scott 1986, 1991; cf. Okin 1991.

(3) War: Havelock 1972. Andreia: Cartledge 1993a: 70-1.

متداخلتين متشابكتين متكاملتين بصورة لا تنفصم عراهما[1]. وهناك مثالان توضيحيان لا بد أن فيهما الكفاية.

أولاً: إن قدرة المدينة اليونانية على الازدهار كانت تعتمد بصورة حاسمة على بشر يحتفظون بعلاقات سليمة مع الآلهة، وكان مفهومًا أن هذا يتطلب المشاركة الدينية العامة من جانب النساء - حتى باعتبارهن رئيسات كهنة - بدرجة لا تقل عن المواطنين الذكور؛ فقد كان دليل التقويم الديني (الروزنامة) في جميع المدن اليونانية يتضمن عيد الثيسموفوريا "Thesmophoriá"[*] تكريمًا للربة ديميتر "Demeter"، وكان عيدًا واحتفالاً مقتصرًا على النساء دون غيرهن[2].

ثانيًا: إن الزواج كان في حد ذاته ترتيبًا شخصيًا صرفًا بين كيانين أسريين "oikoi" - أو بالأحرى بين كبار الأسرتين من الذكور - وكانت طقوسه واحتفالاته - على الرغم من كونها ظاهرة للعيان وفي العلن - غير رسمية أبدا من الناحية القانونية. على الرغم من ذلك فإن التوالد والتكاثر واستمرارية النسل من طبقة المواطنين كان يعتمد على قضية الزيجات بين كيانات أسرية من المواطنين؛ لذلك تدخل القانون ليُلزم ويساعد في الحفاظ على حدود الشرعية للنسل والميراث. إن قانون المواطنة الذي أصدره بركليس عام ٤٥١ / ٤٥٠ ق.م. في أثينا في ظل الحكم الديمقراطي والذي أُعيد فرضه عام ٤٠٣ وتفعيله بحزم بعد ذلك، يُعد أفضل مثال على هذه القاعدة الإغريقية العامة. ومن بين النتائج الأخرى (لتطبيق هذا القانون) أنه أبطل قانونًا وبشكل فعّال الزيجات بين أطراف من مدن أخرى وهي استراتيجية تقليدية كان قد جرى عليها العرف بين رجال الصفوة الأثينية[3].

---

(1) Humphreys 1993b; cf. Musti 1985; Swanson 1992.

(2) Bruit 1992.

(*) هو احتفال ديني ينعقد على امتداد ثلاثة أيام - في أواخر شهر أكتوبر وبداية شهر نوفمبر - من كل عام تكريمًا للربة ديميتر ثيسموفوروس "Demeter Thesmophoros" ربة الحصاد والخصوبة. (المترجم)

(3) Harrison 1968; Just 1989; Bruit and Schmitt Pantel 1992: 67-72; Oakley and Sinos 1993.

ويتضمن هذان المثالان التوضيحيان أعلاه عن الترابط السياسى الجوهرى بين دولة المدينة والكيان المنزلى "oikos" (عنصر) الدين. وهنا نجد اختلافًا آخر كبيرًا بين السياسة القديمة والحديثة (فى الغرب). لقد كانت المدينة اليونانية مدينةً للآلهة مثلما كانت مدينةً للبشر.. فبالنسبة لليونانى القديم – كما يُروى عن طاليس أنه أبدى تلك الملحوظة – كان كل شيء "يعج بالآلهة"[1]. والأكثر من ذلك فإن الديانة اليونانية كانت -كالديانة الرومانية – نظامًا ملتزمًا من الناحية الأيديولوجية بالشأن العام لا الخاص[2]. أما من حيث الحيز المكانى فقد كانت كل من "الأجورا" (السوق) المدنية – "مكان تجمع البشر"، و"الأكروبوليس"، قمة المدينة حيث موطن الآلهة فى صورته النمطية، هما نقطتا الالتقاء المتعايشتان للشبكة السياسية اليونانية القديمة. وعلى ذلك فإن دراسة نيكول لورو "Nicole Loraux" عن الربة أثينة راعية مدينة أثينا وعن الأكروبول الأثينى فى سياق "الخيال المدني" تُعد إيضاحًا نموذجيا للتداخل الضرورى بين ما هو دينى وما هو سياسى فى دولة المدينة اليونانية القديمة[3].

ولكن دولة المدينة لم تكن سلطة قائمة على أساس الدين. لقد كانت عبادة الآلهة بالنسبة للإغريق هى "theous nomizein tous" أى الاعتراف بالآلهة بالطريقة الملائمة فكرًا وقولاً وعملاً استجابةً وتحقيقًا للعرف والعادة والممارسة nomos. ومع ذلك فقد كان الناس هم من يختارون– أى الآلهة يعبدون وأين ومتى وكيف يعبدونهم، مستفيدين من التشكيلة الرائعة من الخيارات المطروحة فى ظل نظام لا حدود له فى الأغلب من تعدد الآلهة؛ وكانوا يفعلون ذلك من غير نفع لطبقة كهنوتية ومن غير عقيدة ولا تعاليم مكتوبة مقدسة. كما أن الـ "nomos" فى معناه ومفهومه الرئيسى الآخر – الذى يُعزز السمة البشرية البارزة للاعتقاد والممارسة الدينية للإغريق – يعنى القانون كما يجسده ويمثله

(1)Bruit and Schmitt Pantel 1992.
(2) Fustel de Coulanges 1864; Burkert 1985; cf. Beard 1994: 732.
(3) Loraux 1984 (1993).

القانون الأثينى الوضعى ضد الإلحاد الذى اصطدم به سقراط "حين لم يعترف بصورة لائقة بالآلهة التى تعترف بها المدينة"[١].

فى كل ما لدينا من فكر سياسى أو نظرية سياسية إغريقية واضحة، وفى قدر كبير من المادة الأدبية الإضافية الأخرى غير الرسمية، فإن حكم القوانين "**nomoi**" أو القانون "**Nomos**" الصرف فى صيغته المجردة؛ كان أمرًا مقضيا داخل إطار دولة المدينة. وبعد أن بدأ تدوين القوانين الوضعية على وسائط صلدة وباقية (كالحجر والبرونز) فى القرن السابع ق. م. صار هناك تمييز بين القوانين الثابتة والكونية "غير المكتوبة" - خصوصًا ذات المضمون الدينى والملزمة بصفة مطلقة حيث لا تحتاج لتدوين - وبين القوانين "المكتوبة" - أى المتغيرة بتغير المكان والمعرضة للتغيير والتبديل. ومع ذلك فعلى الرغم من أن الناس أو بالأحرى المواطنين هم الذين وضعوا القوانين الوضعية المكتوبة؛ فإن هذه القوانين كانت تُعد - من حيث المبدأ - أرقى إلى حد ما من مستوى مفسريها فى الحياة اليومية وأبعد من متناولهم[٢].

يبدو أن الجذر الاشتقاقى لأصل كلمة "**nomos**" هو فعل بمعنى "يوزع". أما ما كان مطروحًا للتوزيع فى المجال المدنى لدولة المدينة؛ فهو الـ "**timē**" بمعنى المكانة والمهابة والشرف الرفيع سواء بمعناها المعنوى المجرد فى شكل التأهيل والتشجيع على المشاركة أو بصورة مادية مجسدة فى شكل مناصب سياسية بالمدينة (**timai**). وكان معنى تباين الخلفيات والخبرات الاجتماعية واختلاف القدرات الكامنة الفطرية أن المكانة والمهابة والشرف "**timē**" والمناصب المدنية "**timai**" كانت توزع - بطبيعة الحال - بين المواطنين بشكل غير متساوٍ، وغالبًا - من حيث التعريف - فى ظل نظام حكم أرستقراطى

---

(١) عن محاكمة سقراط فى سياق بيني - سياسى انظر:

Garland 1992: 136-51; Vlastos 1994.

(2)Nomos: Ostwald 1969.

ويُلاحظ أن قوانين " nomoi "دولة مدينة ما قد تُعزى إجمالاً إلى مبادرة "مُشرِّع" واحد أُوتى حكمة علية "nomothetés". ويُعد الاحتكام إلى نواياه ومقاصده المفترضة قوة محافظة، انظر:

Hölkeskamp 1992b (1995); cf. Ch. 2 below.

أو أوليجاركي. ولكن حتى فى الأنظمة التى لا تُعمل المساواة من الناحية الرسمية أو الفعلية: فإن هناك مُدركًا ملموسًا بصورة ضمنية يتمثل فى إعمال المساواة بصورة لا شعورية فى الأغلب فى بعض الجوانب وليس كلها. وبهذا المعنى فإن دولة المدينة يمكن أن توصف بحق بأنها مجتمع سياسى يتسم فى صلب تكوينه بالمساواة. وبحلول عام ٥٠٠ ق.م. تمخض هذا المثال فى المساواة الواسعة النطاق عن مفهوم "المساواة أمام القانون isonomia" التى تعنى بالضبط توزيعًا حسابيا متساويًا لآيات التكريم والسلطة "timē" لمن يُعدون متساويين (isoi) من أصحاب الشأن–أى مساواة محددة فى المعاملة لجميع المواطنين فى ظل القوانين الوضعية السارية (nomoi). وكان أقدم ظهور معلوم للمصطلح فى سياق (إطار) اجتماعى بين الصفوة، فى حين أصبح تخصيص هذا المصطلح واكتسب سمته كمصطلح ديمقراطى بعد عام ٥٠٠ ق. م. هذا معيار حول الطبيعة المختلف عليها جوهريا لمفهوم المساواة فى دولة المدينة، وهى سمة لا تقتصر بحال من الأحوال– على بلاد اليونان القديمة؛ وإنما اكتسبت زخمًا من عقلية الإغريق المتحفزة ومن الأنظمة الاجتماعية والسياسية المتنافسة[١].

ولم تكن قيمة الحرية تقل فى أهميتها فى فكرة الإغريق عن الشأن السياسى عن النوع والكيان المنزلى والدين والقانون "nomos". فى الواقع لقد كانت الحرية والمساواة هما أرقى وأعلى الرؤى والشعارات السياسية للإغريق القدماء، كما هى الحال بالنسبة لنا[٢]. ولكن الحرية السياسية للإغريق القدماء كانت قيمة من نوع مختلف تمامًا بشكل مثير للجدال، فقد كانت متأصلة فى نسيج مجتمعات مغايرة ومختلفة – فى ترتيباتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية بدرجة كبيرة – عن مجتمعاتنا الغربية الحديثة[٣]. فعلى سبيل المثال دافع أرسطوطاليس (سأستخدم بعد ذلك الاسم الشائع له وهو أرسطو)

(١)عن المساواة: قديما انظر: Cartledge 1996a; cf. Vlastos, below, n. 35.
وعن المساواة فى العصر الحديث انظر: Beitz 1991.
وعن نظام المنافسة: انظر أدناه حاشية رقم 39.
(2)Raaflaub 1983, 1985, 1990-1; Patterson 1991; Davis 1995.
(3)Garlan 1988; cf. Patterson 1982.

عن صيغة قوية من الحرية السياسية للمواطنين، ولكنه قام – في الوقت ذاته – بصياغة مذهب في الرق الطبيعي طغت على مجمل مشروعه الاجتماعي والسياسي في الوصف والتحليل والتطوير. وعلى الرغم من أن هذا المذهب ربما اتسم بسمة أرسطية على نحو مميز في جوانب محورية حاسمة فإن قدرًا كبيرًا من النصوص الأدبية والتاريخية والطبية والفلسفية توضح بجلاء تام أن فكرة الإغريق أنفسهم عن الحرية كانت تعتمد بصورة جوهرية على تناقضها مع العبودية. فبالنسبة لليوناني فإن المعنى الدقيق لأن يكون المرء حرًا هو ألا يكون عبدًا وألا يسلك السلوك النمطي المزعوم للعبيد. وربما كان الانفتاح على "البرابرة" الشرقيين ووجودهم – وهم يحيون في ظل أنظمة حكم كان من السهل على الإغريق تعريفها بأنها أنظمة طغيان مناوئة للنظام السياسي المدني – هو أكثر ما ترك أثره الحاسم في التركيبة العرقية المتميزة والخاصة بهم، وتأكيدهم على حريتهم الخاصة التي اتخذت السمة السياسية لدولة المدينة كجوهر وأساس[1].

إن من الممكن كذلك تفهم وإدراك خصوصية الحرية اليونانية من خلال المقارنة النسبية، بأن نحذو حذو بنيامين كونستانت "**Benjamin Constant**" – وهو مفكر وناشط ليبرالي من الرواد – في خطبة شهيرة له بعنوان ("حرية القدماء مقارنة بحرية أهل العصر الحديث"، عام ١٨١٩). فإذا كان الإغريق قد "اكتشفوا" الحرية بالفعل، فإن الحرية التي اكتشفوها كانت – في تقدير كونستانت– ذات شكل يتسم بخصوصية قديمة– سياسيًا ومدنيًا وفي الشأن العام وتخضع الفرد تمامًا لسلطة المجتمع، وكانت في كل الأحوال متاحة فقط للذكور ذوي المواطنة الكاملة. أما حرية أهل العصر الحديث– كما يؤكد كونستانت– فإنها مختلفة بصورة تجل على القياس والحصر. إنها حرية اجتماعية أكثر منها سياسية ومتاحة للنساء كما هي للرجال؛ وتتضمن الحقوق الخاصة (من بينها حرية التعبير واختيار المهنة والتصرف في الممتلكات) بدرجة أكثر أهمية من الواجبات والالتزامات العامة. باختصار، لقد كانت أكثر قليلاً من الحرية السياسية كما فهمها الإغريق[2].

---

(1) Cartledge 1993a: 118-51, 1993b.
(2) Constant 1819 (1988); cf Thom 1995: 89-118.

٣ -دولة المدينة

كانت دولة المدينة النموذجية القديمة جمهورية، ولم تكن مَلكية، كما لم تكن - من باب أولى - حكومة طغيان أو ديكتاتورية خارجة على الدستور أو مناوئة له. وكانت النزعة الجمهورية تهدف فى الأغلب - من حيث التعريف - إلى تحسين وتطوير ما تحب أن تطلق عليه الصالح العام، ولكن ذلك يمكن أن يعنى أمورًا مختلفة جدًا ويمكن تطويرها بطرق جد مختلفة[١]. فعلى سبيل المثال هناك طرح ينطوى على مفارقة مفادها أن "معظم الحكومات (اليوم) تحاول قمع السياسة..."[٢]، وهو طرح يمثل ظاهرة حديثة بشكل فريد، ويمكن أن تنطبق على كل التنوعات الحديثة من الدول الجمهورية. ولا بد أن اليونانى الجمهورى القديم كان سيشعر بالارتباك أو الترويع جراء هذا التناقض البادى بين النظرية والتطبيق. إن التفسير الموجز لهذا الانفصام يكمن فى أن الحكومات الحديثة جزء لا يتجزأ من الدولة (المركزية)، بينما يمكن تصنيف دولة المدينة - فى جميع الغايات المهمة - على أنها مجتمع سياسى يخلو من مضمون الدولة بدرجة أو أخرى[٣].

إن الاختلافات فى السياسة (متضمنةً الثقافة السياسية بدرجة لا تقل عن المؤسسات السياسية الرسمية) بين دولة المدينة وبين أنظمة الحكم الحديثة القائمة على قاعدية الدولة ومركزيتها؛ قد ينظر إليها من جوانب إيجابية وسلبية. فمن الزاوية الإيجابية - وبشكل أساسى جوهري- فإن الاختلاف الرئيسى يتمثل فى خاصية المشاركة المباشرة ودون وساطة فى الفعل السياسى فى بلاد اليونان. لقد كان المواطنون هم دولة المدينة، ولم يكن هناك ثمة تمييز أو تعارض بين "نحن" التى تمثل المواطنين العاديين، "وهم" التى تشير إلى الحكومة أو الهيئة الإدارية الرسمية. واقع الحال بالنسبة لأرسطو الذى كان تعريفه

(1)Nippel 1994; cf. 1988; Rahe 1992.

(2) Crick 1992: 168.

(٣) عن «الدولة»، على نحو مُقارن انظر Hall 1986; Skinner 1989. وعن دولة المدينة اليونانية "التى تخلو من مفهوم الدولة"، انظر بصفة خاصة Berent 1994؛ أما عن كونها "دولة بغير رأس" انظر Rhodes 1995. أما "Eherenberg1969" فإنه لم يتناول هذه القضية.

المفضل والمتسم بحيوية المشاركة من جانب المواطن أكثر ملائمة (حسب قوله هو) للمواطن فى المجتمع الديمقراطى لا الأوليجاركى؛ فإن الفارق الجوهرى بين مجتمعات دولة المدينة ومجتمعات ما قبل دولة المدينة أو التى لا تطبق نظام دولة المدينة تتمثل فى أن دولة المدينة كانت مجتمعًا قويًا من المواطنين البالغين الذكور الذين كانوا على بينة بآيات تكريم وواجبات محددة. وطبقًا لذلك فإن فئة من يُعدون مواطنين، ومُخولين بمقتضى ذلك للمشاركة، كانت مقتصرة بصورة ضيقة على الذكور الأحرار البالغين من نسل أبوين مُعرَّفين موثوقيَن. وكانت زوجات هؤلاء المواطنين وذوو قرباهم من النساء مواطنات من الدرجة الثانية فى أحسن الأحوال. أما المقيمون الأجانب -حتى إن كانوا من الإغريق- فربما يتأهلون على الأكثر لوضعٍ أدنى هو "المقيمون من غير المواطنين metics"، أما غير الأحرار فقد كانوا محرومينَ - بصورة محددة وواضحة - من جميع مظاهر التكريم السياسية بل وغالبًا من أى تكريم اجتماعى[1].

أما من الزاوية السلبية؛ فإن الافتقار (النسبي) فى دولة المدينة لمفهوم الدولة يفصح عن نفسه فى حقيقة عدم وجود سلسلة من العناصر الأساسية لها - من خلال المقارنة مع الحالة الحديثة، لاسيما حالة المجتمع الدولة الحديثة الليبرالية. فلم يكن فى بلاد اليونان مجتمع مدنى هيجيلى منفصل عن حكومة بموظفيها؛ كما لم يكن هناك فصل بين السلطات مقنن بطريقة رسمية؛ فأيًا من كان يتولى أمر الحكم فى دولة مدينة يونانية (سواء كان فردًا أو بضعة أفراد أو الجميع)؛ فإنه كان يؤدى ذلك من الناحية التشريعية والقضائية وكذلك التنفيذية[2]. ومن جهة أخرى؛ فإن مفهوم السيادة ظل مفهومًا مضببًا غير واضح ما دام بقى فى واقع الأمر كقضية مطروحة[3]، على الرغم من وجود محاولات تشريعية حديثة لتعريف ماهية "سيادة" القانون (أو القوانين) التى تشكل القوة الدافعة للإذعان المدني. ولم تكن هناك أحزاب بالمعنى الحديث للكلمة، وعلى ذلك لم يكن هناك مفهوم المعارضة المخلصة،

(١) عن مفهوم المواطن عند أرسطو انظر: Pol. 1274b31-1278b5, esp. 1275b19-20; cf. Cartledge 1993a: 107-11; further section 4, below.

(٢) عن الحكم والمشاركة فيه، انظر: Eder 1991. أما هانسن، Hansen 1983، فإنه استثناءٌ مزعوم ولكنه غير مقنع.

(3)Ostwald 1986.

ولم تكن هناك شرعية للمعارضة كمعارضة في حد ذاتها. كما لم تتشكل بصورة سليمة قوة شرطية للحفاظ على النظام العام، أو كانت هناك – على أقصى تقدير – قوة شرطية محدودة للغاية كما هي الحال في العبيد من رماة السهام السكيثيين "Scythians" الذين كانوا ملكية عامة في أثينا؛ لذلك فإن الاعتماد على النفس كان ضرورة حتمية وليس مجرد أمر مرغوب فيه[1]. ولم يوجد مفهوم التسامح الرسمي العام مع العصيان المدني (كما توضح محاكمة سقراط ذلك أشهر توضيح) وعليه لم يوجد أولئك المعترضون بوازع من ضميرهم كي يحتكموا إلى مثل هذا المفهوم. وأخيرًا لم تكن هناك حقوق طبيعية للأفراد في الحياة وفي الحرية(مثل: حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا في القرن الثامن عشر) ولا حتى على سبيل المجاز، ناهيك عن الامتيازات في معناها المؤطر قانونيًا(كما في ميثاق الولايات المتحدة لحقوق الإنسان)[2]. وعلى أقصى تقدير فربما كان هناك تبنيًا ضمنيًا أو طرحًا بين السطور لتخويل سياسي، كما في مفهوم الـ "isonomiá" أو المساواة في المكانة والامتيازات في ظل قوانين وضعها المواطنون[3].

ولم يكن أي من هذه الاختلافات بين الجمهوريات قديمها وحديثها من الوظائف الخالصة لعوامل حتمية مادية أو تقنية. بالأحرى فإن مثل هذا التأكيد الجلي الذي وضعته النظرية السياسية اليونانية على ضرورة ضبط النفس؛ كان وليد اختيار أخلاقي إلى حد كبير. إذ كان بوسع المواطنين أن يُخوِّلوا حكم مواطنين آخرين بشرط أن يتمتعوا بضبط النفس (وكانت زوجاتهم وأطفالهم وغيرهم من المقيمين غير المتمتعين بالحقوق السياسية يُعاملون – على الأقل – كأجانب أو غرباء بمعناها المادي)... إذ كان الإخفاق في ضبط النفس يقود – من جهة أخرى – إلى انتهاك الحدود المتفق عليها مجتمعيًا للسلوك القويم، وهو انحراف كان – إذا ما صاحبه العنف – يلقى انتقادًا قاسيًا على المستوى غير

---

(1) Legitimacy: Finley 1982; cf. MacIntyre 1973-4. Policing: Hunter 1994; cf. Nippel 1995. Self-help: Lintott 1982: 15-17, 21-4, 26-8; Finley 1983: 107 and n. 9.

(2) Ostwald 1969: 113 n. 1; cited by Raaflaub 1983: 539 n. 24. See also Schofield 1995-6.

(3) Vlastos 1953, 1964.

الرسمي، ويُعاقب – على المستوى الرسمى – على أنه "hubris" –(أى، الغطرسة وتجاوز الحدود) وهى أقصى جريمة مدنية[1].

كما انبثق عن افتقار دولة المدينة اليونانية لمفهوم الدولة أيضًا الانتشار الفعلى بدرجة كبيرة والانشغال النظرى بظاهرة عُرفت بالـ "stasis" أى الشقاق المدنى أو –بصريح العبارة– الحرب الأهلية[2]. وكانت لحالة الشقاق هذه مصادر وأسباب أخرى عديدة تسهم فى إذكائها: وكان من بين الأسباب الرئيسية لها التناقض بين حالة المساواة الاسمية أو النظرية لوضع المواطن – والتى يُعبر عنها بمصطلح "isonomia" – وبين وجود أفراد ذوى كاريزما استثنائية أنكر عليهم (أو هكذا اعتقدوا) نصيبهم المُستحق من الوضع المُميز والتكريم (timé)[3]. إن السياسة بمعنى الصراع السياسى الداخلى كان يُنظر إليها وتفسر تقليديًا من جانب الإغريق على أنها لعبة محصلتها صفر فى منافسة حامية هدفها تعظيم الاحتفاء بالشخص إلى أقصى مدى. لقد كانت أثينا الديمقراطية استثناءً تامًا من حيث نجاحها فى وضع حد للصراع العام بين الصفوة على المغانم وآيات التكريم السياسية على مدى فترة زمنية ممتدة[4]، أو ضبطها فى قنوات ذات اتجاهات مثمرة اجتماعيًا.

وهناك سبب ثانٍ– وإن كان رئيسيًا بدرجة أكبر– لحالة الشقاق "stasis" ألا وهو تقسيم المجتمع إلى طبقات اقتصادية وهو أمر كان يُحدث أثره على المستوى الأعمق من التركيبة الاجتماعية. لقد كان الفقر سمةً ملازمة للإغريق الذين كان تعريفهم المعيارى للفقر

---

(1) Fisher 1992; cf. 1990.

(2) Lintott 1982; Fuks 1984; Gehrke 1985, Berger 1992; Molyneux 1993.

(3) Isonomia: above, n. 35.

وعن الأفراد ذوى الكاريزما (سحر الزعامة)، انظر:

Finley "Leaders and followers", in Finley 1985: 3-37.

(٤) لعبة محصلتها صفر، انظر: Gouldner 1965; cf. Cartledge 1990

وعن التعظيم والتكريم كهدف سياسي، انظر:

Arist. En 1095b19-31; cf. Ste. Croix 1981: 80, 531 n. 30.

وعن أثينا كاستثناء، انظر: Cartledge, Millett and von Reden 1998

واسعًا بدرجة ملحوظة؛ فكل شخص كان يُعتبر "فقيرًا" باستثناء الأثرياء ثراءً فاحشًا في أقصى طرف الميزان والمُعدمين على الطرف الآخر. وكان معيار التمايز بين الأثرياء وغيرهم هو "الفراغ"؛ إذ كان الأمر يحسب بما إذا كان المرء مضطرًا من عدمه للعمل على الإطلاق من أجل أن يكسب قوته. إن العلاقة بين الأغنياء والفقراء قد تم إدراكها وفهمها -على نحو مُميز- من جانب المفكرين والنشطاء على حد سواء؛ على أنها خصومة دائمة تميل إلى اتخاذ شكل سياسي نشط من "صراع الطبقات على المستوى السياسي"[1]. ولكن - من الناحية المنطقية - فإن حالة الشقاق المدني أو الحرب الأهلية "stasis" لم تكن سوى أشد التعبيرات تطرفًا للحديث عن الانقسام الذي كان يهدد بصورة مؤثرة أي جماعة من المواطنين الإغريق حين يجتمعون لاتخاذ قرارات تتأرجح نحو منتصف الطريق "es meson" بطريقة تنافسية.

هنا في الواقع كان يكمن التناقض والمفارقة فيما يتعلق بالـ "stasis"؛ فهي ظاهرة مقيتة مروعة، وإن كانت رغم ذلك - بحكم إطار دولة المدينة اليونانية - حتمية إلى حد ما بل وتحظى بالتأييد[2]. فبسبب هذا الخطر الكامن المتمثل في انقسام التصويت الذي يُفضي إلى الفُرقة والحرب الأهلية كان المثل السياسي الأعلى الذي يحكم الفريقين الرئيسيين في التقسيم السياسي يتمثل فيما يُسمى "homonoia"، وهو يعني ليس مجرد الإجماع أو النزول السلبي عند إرادة أو سلطة الأقلية أو الأغلبية، وإنما كان يعني حرفيًا "حالة التطابق العقلي" - أي الإجماع المطلق بين فئات المواطنين النشطة في المجال العام والحاسمة المؤثرة في المجال السياسي. وبحثًا عن البديل، وبصورة أكثر تنظيرًا وأقرب للتمني، فإن المفكرين السياسيين الإغريق منذ ثوكيديديس على الأقل (الكتاب السابع، فقرة ٩٧، الجزء الثاني) فصاعدًا روّجوا لمميزات دستور "مُختلط"، وهو دستور يطرح بصورة مثالية شيئًا جوهريًا لجميع الجماعات والشخصيات المتنازعة[3]. ولكن إذا ما ثبت

(1) Ste. Croix 1981: 278-326; cf. 69-80. Also Fuks 1984; Ober 1989.

(2) Loraux 1987, 1991.

(3) Von Fritz 1954; Nippel 1980, 1994.

عن طرح تصور مثالي بعد العصور القديمة. cf. Blythe 1992.

أن الإجماع المطلق "homonoia" والدستور "المختلط" من الأمور غير قابلة للتحقيق والإنجاز؛ فكان من المتوقع - بل حتى من المطلوب من الناحية القانونية - من المواطن اليونانى أن يتقاتل حتى الموت - بالمعنى الحرفى للكلمة - مع أقرانه من المواطنين[1].

إن التناقض بين الفكر السياسى اليونانى القديم وبدايات الفكر السياسى الحديث (وما يليه) فى الغرب حول قضية التحزب (الشقاق الحزبى) يُعد تناقضًا حادًا بصورة موحية. فمن هوبز "Hobbes" حتى ماديسون "Madison" كانت النظرة إلى الصراع الحزبى نظرة سلبية إجمالاً، وتتسق مع النفور العام فى وقت مبكر من العصر الحديث من المشاركة الشعبية فى السياسة الذى جرى اعتبارها شبحًا قديمًا مرعبًا ينبغى طرده والتطهر منه نهائيًا فى حياتنا السياسية الحديثة "المتقدمة". وخلال القرن التاسع عشر - مع ظهور طبقة عاملة منظمة إلى واجهة الحياة السياسية فى البلدان الصناعية - أصبح بالإمكان مجرد شحذ وتهذيب ذلك الاتجاه العدائى أو تفنيده بالبينة تحت مسمى السياسة الثورية ذات الأنواع المختلفة. وعلى العكس من ذلك، فإن المفاهيم الحديثة ذات الخصوصية مثل التعددية والليبرالية - التى تُمثل الآن عادة تحت عباءة الديمقراطية الليبرالية، ولكنها تواجه تحديًا متزايدًا من جانب أشكال متعددة من الفلسفة الاجتماعية "Communitarianism"(*) - تفترض سلفًا أو تتطلب وجود دولة قوية ومركزية ومتباينة التركيب[2].

---

(1) Raaflaub 1992: 41 and n. 99.

(2) Rawls 1992.

هذا مجرد سبب واحد من الأسباب التى ضللت هافلوك. انظر: Havelock 1957 .

وانظر أيضًا Brunt 1993: 389-94; so too Hansen 1989.

(*) "Communitarianism" فلسفة اجتماعية تنادى بأن المجتمع هو الذى يقوم بصياغة وتحديد ما هو جيد لأفراده، كما تؤكد على مسئولية الفرد تجاه المجتمع. وبناء على ذلك فإنها ترى أن حرية الفرد ينبغى أن تكون منضبطة بالصالح العام للمجتمع. (المترجم)

٤ - النظرية السياسية

من المؤكد أن المُنظِّر السياسى فى العصر الحديث يرى أن تأخير مناقشة المسائل والقضايا الدستورية الخالصة على مدى فترة طويلة أمر شاذ وغريب. ولكن النظرية السياسية اليونانية لم تكن مطلقًا وبأى حال مقتصرة فقط على السلطة الدستورية. إن الكلمة اليونانية التى تترجم كلمة الدستور هى "Politeia" والتى كانت تُستعمل كذلك لتعنى المواطنة؛ كما كان لها - بالإضافة إلى ذلك - إطار أخلاقى أوسع فى الإشارة إلى أمور أبعد من "المواطنة" و"الدستور" لدينا. فعلى النقيض من ذلك لم تكن دولة المدينة شيئًا تجريديًا وإنما كانت الرجال، أو المواطنون الرجال. وهكذا أصبحت الـ"Politeia" تشير إلى المواطنة ذات المشاركة الفعالة- وليس مجرد الامتلاك السلبى "للحقوق" الرسمية للمواطن - كما تشير إلى الحياة ذاتها لدولة المدينة وإلى روحها (هذان التعبيران المجازيان كانا مُستخدمَين فى العصور القديمة)[1]. وانسجامًا مع هذا المفهوم نجد أنه بينما تستخدم النظرية السياسية الحديثة - بصورة مميزة - لغة مجازية تعتمد الميكنة أو البناء والتركيب، فإن النظرية السياسية القديمة كانت تفكر بصورة نموذجية نمطية وبمصطلحات عضوية، وتفضل الحديث عن المشاركة (methexis) والحكم (arché) على الحديث عن السلطة أو السيادة أو القوة (bia, kratos, ananké)[2].

إن كل الثقافة الإغريقية القديمة كانت - فى صلبها- ثقافة أدائية وتنافسية وكان المفكرون الاغريق يعكسون تنافسيتهم فى السياسة فى كيفية وجوهر نقاشاتهم الجدالية الداخلية[3]. وعلى الرغم من أن مساحة الجدال الحديث لا تزال واسعة فيما يتصل بالمدى الزمنى الذى استغرقته النظرية السياسية بمعناها الدقيق كى تحل محل التفكير السياسى البسيط، فإن اكتشاف النظرية السياسية الدستورية قد حدث فى بلاد اليونان قبل قرن على الأقل من تتلمذ أرسطو فى أكاديمية أفلاطون؛ إذ من الممكن رؤيته بجلاء للمرة الأولى

(1) Politeia: Bordes 1982.
(2) Meier 1980 (1990); cf., comparatively, Nippel 1993.
(3) Lloyd 1987: ch. 2.

فى "المناظرة الفارسية" عند هيرودوت (الكتاب الثالث: ٨٠-٨٢). ففى ذلك الحين كان لدى أحد -أو بعض- الإغريق ذلك الحدس البسيط بدرجة مذهلة والقائل بأن جميع أنظمة الحكم التى تُنظمها دساتير لا بد أن تكون أنواعًا خاضعة - من حيث المبدأ - لتصنيف يندرج تحت واحد من ثلاثة أشكال لا غير هى: حكم الفرد، أو حكم البعض، أو حكم الكل. إنه افتراض جميل يتميز بالجمع ما بين المدى(الواسع) والاقتصاد (التوفير)، ولكنه يتحرك بطريقة نوعية فيما وراء مستوى الجدال السياسى المرئى عند هوميروس فيما يتعلق بالتجريد والتعقيد(التكلف). وعند هيرودوت كذلك نجد بالفعل بذرة تصنيف أكثر تعقيدًا لل "حكم"، وبمقتضاه يكون لكل نمط من الحكم خصوصيته "الجيدة" وما يقابله من انحراف فاسد. وهكذا فإن حكم الفرد قد يكون مَلكيةً شرعية وراثية دستورية يقوم على رأسها راع حكيم - أو قد يكون طغيانًا غير شرعى لطاغية شرير؛ والقول نفسه ينطبق على النمطين الآخرين من أنماط الحكم وأنواعهما[١].

أما المنظِّران السياسيان العظيمان من القرن الرابع فيبدو أن أفلاطون لم يكن يهتم كثيرًا بالتصنيف الاجتماعى المقارن للتكوينات (البُنى)السياسية؛ إذ إن ذلك الأمر كان أحد الشواغل الرئيسية لتلميذه أرسطو فى مؤلفه "السياسة" **Politics** وهو دراسة قائمة على البحث فيما يزيد على ١٥٠ نمطًا فى الحكم لما يربو على ١٠٠٠ من أنظمة من الحكم الإغريقية المنفصلة والمستقلة بدرجة تُحسد عليها وتشغل مواقعها "كضفادع أو جماعة نمل حول غدير"-(أفلاطون: **Phaedo,109b**) على البحر الأسود وعلى امتداد مساحة كبيرة من سواحل البحر المتوسط[٢]. فى زمن أرسطو - الربع الثالث من القرن الرابع قبل الميلاد - كانت الديمقراطية والأوليجاركية (حكم الأقلية) هما أكثر أشكال الدستور انتشارًا بين الإغريق[٣]. ولكن قبل نحو عام ٥٠٠ ق. م لم تكن هناك ديمقراطية فى أى

---

(١) من بين المعالجات العديدة لهذه "المناظرة". انظر على سبيل المثال: Lloyd 1979: 244-5.

(2) Huxley 1979.

(3) Pol. 1269a22-3;

زعم أرسطو بشكل نموذجى أنه حدد أربعة أنواع لكل منها:

(oligarchy: 1292a40-1292b; democracy: 1291b31-1292a39).

مكان (لم يكن غيابها خاصًا بالعالم اليونانى فقط)، وهكذا ندرك أن اكتشاف الديمقراطية فى أثينا هو الذى قدم السياق الضرورى والدافع لاكتشاف النظرية السياسية - على عكس مجرد التفكير فى السياسة - وهو الأمر الذى يمكن رصده وتتبعه فى النتاج الأدبى الإغريقى الأولى المتبقى حتى الكتاب الثانى من إلياذة هوميروس[١].

إن نظرية سياسية من أى نوع - إذا ما صحَّ إطلاق هذه التسمية عليها- تصبح أمرًا مستحيلاً من غير سياسة بالمعنى الراسخ للكلمة كما سبق لنا تعريفها فى بداية هذا الفصل، ومثل هذه السياسة لا تتأتى فى عدم وجود دولة المدينة. ومن الأمور المُتفق عليها بشكل عام أن هذه المؤسسة (دولة المدينة) - والتى ليس من المؤكد أنها كانت أمرًا فريدًا مقتصرًا على بلاد اليونان وإن كانت بلاد اليونان قد منحتها نسيجًا يونانيًا ذا خصوصية- قد ظهرت على مدى القرن الثامن ق. م. كما أن الجميع - فى الأغلب الأعم - يوافقون ويقبلون بأن هناك فاصلاً لا يمكن جسره - سياسيًا- بين عالم قصر موكينى من عصر البرونز(نحو ١٥٠٠ - ١١٠٠ق. م) وعالم دولة المدينة التاريخية اليونانية. ولكن ليس هناك مثل هذا الاتفاق على كيفية وسبب ظهور دولة المدينة فى الزمان والمكان اللذين برزت فيهما على وجه الدقة، رغم أن المتغيرات الأساسية المسببة ربما كانت ملكية الأرض، وحالة الحرب، والديانة[٢].

إن المصادر المعاصرة عن هذا التطور المهم هى مصادر أثرية بالأساس؛ إذ إن المصادر الأدبية تقتصر بدرجة كبيرة على شعر هوميروس وهيسيودوس. أما الجدال حول استخدام هوميروس فى إعادة بناء (مشهد) سياسى فقد ركزَّ على ما إن كانت الملاحم تفترض سلفًا، وإما تنطوى على، وإما تُفصح - على أى حال - عن وجود دولة المدينة[٣]. إن مغزى وأهمية شهادة هيسيودوس تتمثل فى أن شهادته هى- على الأرجح-

---

(1) Finley 1986: 115; Brock 1991; cf. Euben 1986; Raaflaub 1989.

(2) Runciman 1982; Whitley 1991; Funke 1993.

(٣) "Scully1990" على سبيل المثال واثق من أن دولة المدينة قد وُجدت فى زمن هوميروس، ولكن ما يبدو لى أنها تفتقر إليه بشكل لافت للغاية هو مفهوم المواطنة ومن ثم "دولة المواطن" (Runciman 1990).

أول توضيح مفصل لفكرة المدينة العادلة[1]. لقد احتاجت دولة المدنية اليونانية مزيدًا من الوقت لتصبح كذلك – من الناحية المثالية – مدينة الرشد والتعقل[2]. وكانت إحدى الخطوات الحاسمة (فى هذا السبيل) هى توزع(تناثر) السلطة السياسية نحو الطبقات الأدنى، وقد تم ذلك من خلال تخفيف وطأة سطوة الطبقة الأرستقراطية عند هيسيودوس؛ عن طريق تمكين قوات مشاة من "الطبقة المتوسطة" ممن كان بإمكانهم تزويد أنفسهم بمعدات (تسليح) المشاة الثقيلة؛ وممن كان لديهم وقت الفراغ اللازم لاستغلالها استغلالاً مفيدًا فى الدفاع عن دولتهم (مدينتهم) وعن وضعهم الجديد داخلها. لقد كان هؤلاء هم العمود الفقرى لبلاد اليونان الجمهورية التى تصدت فى الحروب الفارسية لتهديد الطغيان الشرقى وخرجت منه منتصرةً، وهم السلاح الرئيسى الذى أمكن من خلاله تفعيل التغيير السياسى الجذرى وما صاحبه من ثورة فى النظرية السياسية[3].

لقد أبدى واحد من المعاصرين لتلك الحروب وهو الشاعر المداح سيمونيديس "Simonides" – ملاحظة تتسم بالتلقائية والدقة حين قال: "دولة المدنية تُعلِّم الرجل" أى تُعلِّمه كيف يكون مواطنًا[4]. إن التراث السائد عن النظرية السياسية اليونانية القديمة -على عكس التفكير أو الفكر السياسى- والذى بدأ فى الصعود نحو ذلك الوقت نفسه تفرغ (لإثبات) طرح مفاده أن مقولة سيمونيديس كانت شرطًا ضروريًا- وإن لم يكن كافيًا- للجدارة والتميز السياسى[5].

---

(1) Snodgrass 1980: ch. 3.

(2) Murray 1990a, 1991a.

(3) Cartledge 1977 (1986): esp. 23-4; Hanson 1995.

(4) Simonides ap. Plu. An seni sit gerenda res. 1 = eleg. 15, ed. D. A. Campbell (Greek Lyric III, Loeb Classical Library, Cambridge, MA 1991).

(5) إننى مدين بالشكر لـ"Signor Paolo Stefenelli" ولاسيما "Giulio Einaudi editore s.p.a" لتكرمه بالسماح لى بالاعتماد على الأصول الإنجليزية للفصلين اللذين أسهمت بهما فى المؤلف المتعدد المجلدات.

I Greci (Turin), ed. S. Settis: Cartledge 1996a and 1996b.

الفصل الثانى

الشعراء والمشرِّعون وبدايات التفكير السياسي فى اليونان فى العصر الأرخى

كورت أ. رافلاوب
Kurt A. Raaflaub

"دولة المدينة تُعلِّم الرجال"

(سيمونيديس ٩٠ (WEST))

١ - دولة المدينة والتفكير السياسي

هناك بضع إفادات قليلة – من سيمونيديس وعودةً إلى الوراء حتى هوميروس – سوف توضح وتجلى الوسط الاجتماعى والسياسى الذى كان حاسمًا فى تطوير التفكير السياسى اليونانى[1]. يُصرِّح سيمونيديس (٥٥٦–٤٦٨ق.م.) بأن الرجل الذى لا ينزع

(١) كل التواريخ الواردة ق.م.. وكل التواريخ المتصلة بحياة الأفراد (الوارد ذكرهم) هى تواريخ تقريبية. الطبعات المنقول عنها هى:
DK: Diels and Kranz 1951-2; GP: Gentili and Prato 1988; KRS: Kirk, Raven and Schofield 1983; ML: Meiggs and Lewis 1988; P: Page 1962; W: West 1989/92.
التراجم المستخدمة (معدلة فى الأغلب) هى:
Athanassakis 1983; Fagles 1990; Fränkel 1973; Freeman 1948; Lattimore 1951, 1960, 1965; Mulroy 1992; Nagy 1985.
نظرًا لاعتبارات ضيق المساحة فإننى؛ أُحيل – حيثما أمكن – إلى مطبوعات ومنشورات حديثة تحتوى على قوائم مرجعية جيدة.

نحو الشر "وليس متهورًا يكفينى، ذلك الرجل الذى يتمتع بعقل سديد ويعرف العدالة التى تعود بالفائدة على المدينة" (6P - 542.33). ويشن كسينوفانيس من كولوفون (٥٧٠ – ٤٧٥ق.م.) هجومًا عنيفًا ضد عادة تكريم الأبطال الرياضيين الفائزين على حساب عموم الناس؛ لأن مهارة البطل الرياضى – على النقيض من حكمة وخبرة (Sophiē) الشاعر الطيبة – لا تسهم فى إرساء النظام والقانون (eunomiē) فى المدينة ولا "فى إنعاش خزانة المدينة" (2W). ويعتقد فوكيليديس من ميليتوس (من القرن السادس ق.م.) أن "مدينة صغيرة على تلة مرتفعة لهى أفضل – إن أُحسنت إدارتها – من نينوى "Nineveh" (عاصمة الأشوريين / المترجم) الحمقاء" (4GP). وفى مرحلة أقدم فى القرن السادس ق.م. يُعرب ثيوجنيس من ميجارا وسولون الأثينى – وهما يشاهدان الظلم الذى كان يقترفه أفراد منحرفون أخلاقيًا من الطبقة الأرستقراطية – عن انزعاجهما من الصراعات الاجتماعية المُحدقة ومن الطغيان:

– "إن المدينة حُبلى يا كيرنوس وأخشى أن تتمخض عن رجل يعضد غطرستنا "hubris" الدنيئة ...– (Theognis 39- 40, cf. 41- 52, tr. Nagy).

–"إن مدينتنا لن تهلك بمرسوم من زيوس أو بنزوة من الخالدين؛ بل إن الولع الأرعن بالمال هو ما سيجعل المواطنين راغبين فى تدمير مدينتا العظيمة (Solon 4.1 -6W, tr. Mulroy).

وعلى شاكلة كسينوفانيس؛ فإن الشاعر الإسبرطى تيرتايوس من منتصف القرن السابع ق.م. يرفض كيل المديح على الملأ للصفات والخصال الشخصية تكريمًا لمن يقدمون المنافع للمدينة:

"إن الشجاعة الفائقة فى أتون المعركة هى أعز ما يملكه المرء– أى إنها أرقى جائزة يمكن للفتى أن يسعى للفوز بها، وأنه لأمر طيب أن تشاركه مدينته وكل شعبها (هذا الشرف) ...". (W, tr. Lattimore 12 .13 - 15).

وقبل ذلك بنصف قرن آخر؛ يربط هيسيودوس بين العدالة الفردية وتقدم وخير المجتمع:

-"إن من يُصدرون أحكامًا سديدة ويسيرون على نهج العدالة... يعيشون فى مدينة تزدهر، فى مدينة ترتقى ... ولكن فى أحيان عديدة فإن الشر الكامن فى رجل واحد يدمر مدينة بأسرها، إذا ما انتهك مثل هذا الرجل القانون وسلك سبيل الطيش والتهور"-

(Works and Days 225 -7, 240 -1 , tr. Athanassakis)

وفى الإلياذة (**XII.243**) يقول هيكتور ببساطة: "هناك فأل واحد هو الأفضل فى عرافة الطيور، وهو أن تحارب دفاعًا عن الوطن"[1].

إن كل هذه الشهادات التى تمتد زمنيًا لفترة ثلاثة قرون وتغطى - مكانيًا- أجزاء كثيرة من بلاد اليونان فى العصر الأرخى؛ تبرز - بدرجات متفاوتة من التأكيد - مركزية ومحورية دولة المدينة فى أفكار واهتمامات شعراء العصر الأرخي. خلاصة القول إن دولة المدينة كانت مجتمعًا لأفراد أو مواطنين، لمكان أو حدود، لطقوس عبادة، لعادات وقوانين، كما كانت مجتمعًا قادرًا على حكم وإدارة نفسه (كليًا أو جزئيًا) سواءً كان مستقلاً أم لا. إن هذا المجتمع (**polis**) يُترجم فى العادة بـ "دولة المدينة" وإن كان الأحرى أن تُعرَّف بـ "دولة المواطن". فى الفترة الكلاسيكية كان لدولة المدينة - فى العادة - مركز حضرى. ولكن إذا ما استخدمنا مصطلح "مدينة" كى نصف ذلك المركز فينبغى علينا ألا نخلط بين المدينة ودولة المدينة. إن وجود المدينة **city** كمركز حضرى كان يفترض سلفًا وجود دولة مدينة **polis** تشكل المدينة جزءًا منها، على قدم المساواة مع المناطق الريفية المحيطة بها. وعلى الرغم من أن أجزاء كبيرة من العالم اليونانى لم تكن تنتظم فى شكل "دويلات مدن **poleis** وإنما فى صورة "دول قبلية (**ethnē**)، فإن دولة المدينة كانت تمثل النموذج القائد للدولة[2] -سياسيًا وحضاريًا- خلال العصرين الأرخى والكلاسيكي.

---

(١) أى طروادة وقد صيغت بمفهوم دولة المدينة. انظر لاحقًا الحواشى ٤ - ٦.

(٢) وعن "دولة المواطن" انظر Runciman 1990:348; Hansen 1993a.

وعن دولة المدينة انظر

Ehrenberg 1969: 88-102; Finley 1982a: 3-23; Sakellariou 1989: pt I; Hansen 1998;

عن التعريف المُقدم هنا انظر

Raaflaub 1993: 43-4. Ethnos: Snodgrass 1980: 42-7; Morgan 1991; Funke 1993.

أما عن المحاولات المترددة حول إمكانية تطبيق مفهوم الدولة على دولة المدينة، انظر الفصل الأول، أعلاه.

إن "عالم هوميروس" أضحى بالفعل عالم دويلات مدن "poleis"[١]. فعلى الرغم من أن هذه المجتمعات كانت تعكس شكلاً مبكرًا وبعيدًا عن التطور والاكتمال التام لدولة المدينة فإنها تُبدى كل سماتها وخصائصها الجوهرية[٢]. إن الحرب الطروادية – على الرغم من أبعادها الملحمية التى تجمع جميع اليونانيين (الهيللينيين) عبر بحر إيجة – فإنها أشبه – فى خيال الشاعر – بحرب بين دولتىّ مدينة على طرفين متقابلين من سهل كبير. فعلى مدى التاريخ اليونانى كانت مثل هذه المنافسات بين الجيران غالبًا ما تتسبب فى حروب طويلة ومريرة، وإن كانت للمرة الأولى تُوثق فيها بدقة قد تمت فى عصر هوميروس[٣].

لكن الأمر الأكثر أهمية هو أن الشاعر يضع – عن عمد ووعى – تصورًا لمفهوم دولة المدينة.. فها هو أوديسيوس يقترب من أرض الكيكلوبيس "Cyclopes"[*] ويطأ بقدميه جزيرة غير مأهولة بالسكان. هذا الأمر مُعاصر زمنيًا لأول "استعمار" إغريقى واسع المدى– أى إقامة مستوطنات جديدة عبر أرجاء عالم البحر المتوسط (الفصل السابع / لاحقًا)، وهنا يلاحظ الشاعر إمكانات الجزيرة التى تؤهلها لتكون دولة مدينة؛ إذ لديها أرض خصبة للمحاصيل والفواكه ومروج ترويها المياه الوفيرة وميناء منبسط به نبع ماء طيب (الأوديسية: الكتاب التاسع، الأسطر: ١٣١–١٤١). ولكن سلالة الكيكلوبيس لم تستفد من هذه الفرصة (السانحة)؛ فهم يعيشون فى عصر ذهبى من رغد العيش و"كل شيء ينمو من أجلهم من دون أن يلقوا بذورًا أو يقوموا بالزراعة" – (الأسطر: ١٠٧–١١١،

---

(١) إن هوميروس يمثل الشاعر (أو الشعراء) الذين صاغوا الملاحم التذكارية الضخمة القائمة، فى النصف الثانى من القرن الثامن قبل الميلاد على الأرجح، انظر:

Janko 1982: 188-200, 228-31; Kirk 1985: 1-4; Latacz 1996: 56-9; contra (early seventh century): West 1995; see also Raaflaub 1998: 187-8.

ومع المزيد من المراجع.

(2) Raaflaub 1991: 239-47; 1993: 46-59; cf. Morris 1987: ch. 10; Scully 1990; Van Wees 1992: ch. 2. Contra: Finley 1977: 33-4, 155-6; Ehrenberg 1937: 155 = 1965: 93; Starr 1986: 35-6; Cartledge in Ch. 1 above.

(3) Raaflaub 1991: 222-5; 1997a: 51-2.

(*) الكيكلوبيس "Cyclopes" تعنى فى الأساطير اليونانية سلالة من الكائنات الخرافية الضخمة التى يتميز الواحد منها بعين واحدة فى وسط الجبهة. (المترجم)

ترجمة **Lattimore**)، وليست لديهم سفن ولا يزورون مدن الشعوب الأخرى (الأسطر: ١٢٥-١٢٩). وعلى الرغم من أن الآلهة تباركهم فإنهم متوحشون وفوضويون (سطر: ١٠٦) ويحتقرون الآلهة (٢٧٣-٢٧٨)، و"ليست لديهم قوانين تجمعهم **(themistes)** ولا اجتماعات للتشاور **(boulēphoroi agorai)**؛ بل إنهم يتخذون من كهوف كبيرة مجوفة منحوتة في قمم الجبال العالية مسكنًا لهم، ويضع كلٌ منهم القانون لزوجاته وأطفاله ولا يأبه البتة بشأن الآخرين"- (الأسطر ١١٢-١١٥).

وهكذا فإن مجتمع الكيكلوبيس لا يعرف دولة المدينة وتكويناتها الجوهرية؛ إنه يتألف فقط من كيانات منزلية **(oikoi)** مستقلة تمامًا؛ وهو بذلك على النقيض تمامًا- من كل الأوجه- من المجتمع الإنساني العادي.

وعلى النقيض الصارخ هناك الفاياكيون "**Phaeacians**"[*] الذين كانوا يعيشون -أصلاً- على مقربة من جماعة الكيكلوبيس وظلوا عرضة لمضايقاتهم وتحرشاتهم حتى رحلوا وأسسوا مدينتهم الجديدة في "سخيريا"-(الأوديسية، الكتاب السادس، الأسطر: ٤-١٠)، وهؤلاء كانوا يمثلون دولة مدينة فاضلة (مثالية)؛ فهم يبجلون الآلهة، وهم مضيافون وكرماء مع الغرباء، وأتقنوا فن الملاحة بصورة تفوق الخيال[1]. إن التباين بين الحالتين مقصود؛ فهناك نجد المتوحشين المتقوقعين على ذاتهم ويفتقرون إلى مجتمع وينتهكون كل عرف، وهنا نجد شعبًا يؤدي كل شيء على النحو الأمثل ويتقاسمون بشكل كامل في خبرته المجتمعية. ففي الملاحم تمثل دولة المدينة الحضارة والتواصل والمجتمع والعدالة؛ إن عدم العيش في دولة المدينة يعني البدائية والانعزال والافتقار إلى المجتمع و(انتشار) حالة الفوضى[2].

(*) الفاياكيون "Phaeacians" سلالة أخرى كانت تسكن جزيرة "Phaeacia" "(التي تعرف أيضًا بسخيريا "Scheria")" في شرق البحر المتوسط. ولقد مر بها أوديسيوس في رحلة عودته من حرب طروادة. (المترجم)

(1) Od. Bks. vi-viii, xiii. 1-95; cf. Raaflaub 1993: 48-9.

(2) Scully 1981: 5-9.

٢ - الشعر فى العصر الأرخى والتفكير السياسي

لم تحظ السياسة والدائرة السياسية بمفهوم واضح التحديد قبل أواخر القرنين الخامس والرابع ق.م.؛ إذ ظهرت الأطروحات السياسية والمفكرون السياسيون المتخصصون فى تلك الفترة فقط (أى ليس قبلها)؛ ومع ذلك ومن منظور غير رسمى - كما أوضح الفصل السابق - فإن التفكير السياسى الذى يضع دولة المدينة والعلاقات داخلها فى بؤرة اهتمامه قد ظهر قبل ذلك بكثير. وفى تتبعنا لمثل هذا التفكير ينبغى أن نضع فى الاعتبار ليست فقط الأفكار ذات الخصوصية السياسية، بل وجوانب أوسع نطاقًا من ذلك بكثير. ففى الإدراك الذاتى للإغريق كانت دولة المدينة أكثر من مجرد وحدة سياسية. لقد كانت كيانًا اجتماعيًا بمعنى وإحساس في غاية الشمولية... لقد كان خيرها واستقرارها يعتمد على عوامل كثيرة، وليس فقط على مؤسسات أو قرارات سياسية.

وللوهلة الأولى فإن طبيعة المصادر المتاحة تبدو كأنها تضع عراقيل كبيرة أمام استخدامها كقرائن على التفكير السياسى المبكر. وعلى وجه الخصوص؛ فإن موقع الملاحم الهومرية ضمن تراث طويل من الشعر الشفهى كان سببًا فى الغالب لاستبعاد المجتمع الذى تصوره على اعتبار أنه مزيج مصطنع من فترات وعادات كثيرة ومن الخيال الشعري[1]. أما قصائد هيسيودوس التعليمية فتركز على عوالم الأمور الدينية (المقدسة) والشئون الخاصة، ولذا تبدو غير سياسية، بينما يُفسر "الشعر الغنائي" عادةً على أنه فردى النزعة ومحلي. لماذا - والحال كذلك - ينبغى أن نتوقع من مثل هذا الشعر أن يقدم لنا رؤية متعمقة يُعول عليها فى الاهتمامات والأفكار السياسية للشعراء المعاصرين؟

(1) E.g., Long 1970; Snodgrass 1974; Kirk 1975: 820-50. Contra: Adkins 1971; Qviller 1981: esp. 114; Morris 1986: esp. 102-20, and the bibliography in no. 10.

ولكن إذا أمعنّا النظر أكثر فإن الأمور تبدو فى صورة مختلفة. ففى الملاحم الشفهية كان التفاعل بين المنشد والجمهور المستمع أمرًا جوهريًا، وكان التوازن بين الخيال الجامح واستخدام الألفاظ العتيقة يتم من خلال حاجة المستمعين إلى التماثل مع الدراما الإنسانية والمآزق الأخلاقية التى يصفها المنشد. ففى كل مرة من مرات الأداء كان الشعر يمزج بين الأفعال المتصاعدة بصورة بطولية من جانب شخصيات غير عادية وبين المادة المعبرة عن ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية وقيم وعلاقات مألوفة لدى الجمهور. لقد وجد م. إ. فينلى وآخرون درجة عالية من الاتساق فى جوانب عديدة من "المجتمع الهومري". ولأسباب عديدة ربما كان هذا المجتمع قريبًا من المعاصر أكثر من كونه معاصرًا تمامًا لمجتمع الشاعر. ونظرًا لأن الشعر الملحمى كان يحظى بقبول جماعى من كل الإغريق فلابد أنه كان يحظى بجاذبية كبيرة وثراء فى المعنى، رغم التباينات المحلية. وهكذا ينبغى أن نفترض أن "العالم الهومري" يعكس أحوالاً وعلاقات واهتمامات قائمة فى أجزاء واسعة من هيلاس (بلاد اليونان) فى نحو أواخر القرنين التاسع والثامن ق.م.[1].

إن معظم شعراء المرحلة ما بعد الهومرية يبدون وقد استقروا بثبات فى مكان واحد، ويقدمون أنفسهم على أنهم أفراد ذوو شخصيات وسير مميزة. فعلى سبيل المثال كان هيسيودوس – وهو فلاّح (مزارع) صغير من قرية فى بؤوتيا – طرفًا فى نزاع مع أخيه حول ميراث، وعانى من أحكام ظالمة أصدرها قضاة أرستقراطيون فاسدون. أما أرخيلوخوس "**Archilochus**" فكان جنديًا مرتزقًا من (جزيرة) باروس وكان يقاتل مع مستوطنى أبديرا(*) ضد أهل البلاد الطراقيين، وكان يستمتع بالحياة ويحتقر القيم التقليدية ويكره الطبقة الأرستقراطية. وعلى الرغم من أن مثل هذه التفاصيل عن سير هذه

---

(١) عن الاتساق، انظر:

Finley 1977 and e.g.; Adkins 1971; donlan 1981/2: 172; Herman 1987: xi.

وعن الدراسات الحديثة عن المجتمع الهومري، انظر:

.Morris 1986; Ulf 1990; Patzek 1992; van Wees 1992; Raaflaub 1997b, 1998

مع مزيد من المراجع.

(*) أبديرا "Abdera" مستوطنة يونانية قديمة وثرية تقع قرب مصب نهر نستوس Nestos على ساحل طراقيا Thrcae، جرى تأسيسها عام 654 ق.م. (المترجم)

الشخصيات - والتى عادة ما تؤخذ حرفيًا- قد تكون أصلية وسليمة تاريخيًا، فإنها من الممكن كذلك أن تكون عناصر لشخصيات رُسمت بطريقة فنية ونسبت إلى "بطل مؤسس" (حقيقى أو خيالي) لنمط شعرى من جانب "رابطة" من المنشدين المؤدين لهذا النمط. وبناء على هذا الرأى يصبح هيسيودوس هو الشاعر التعليمى صاحب الأنموذج الرائد الذى يؤدى (أشعارًا) فى الوزن السداسى التعليمي، وأرخيلوخوس الأنموذج الرائد لشعر الهجاء الإيامبى الوزن. إن محتوى ومغزى مثل هذا الشعر - فى أى نمط شعرى كان - يسمو بالتأكيد فوق حدود المكان أو المنطقة، وله الجاذبية نفسها ذات السمة الهللينية (اليونانية) الشاملة كالشعر البطولى الملحمي، وهكذا فإنه لا بد أن يعكس ويصوِّر اهتمامات وشواغل مشتركة بين شعراء معاصرين فى أجزاء كثيرة من هيلاس[1] (بلاد اليونان).

فى بلاد اليونان القديمة كان الشاعر مُسليًا وفنانًا وحرفيًا- وأكثر من ذلك بكثير؛ إذ كان مدرسًا ومعلمًا(مربيًا) لشعبه (انظر الحاشية رقم ٢٥ لاحقًا). لقد كانت دويلات المدن صغيرة فى العادة، وكانت عبارة عن مجتمعات متلاصقة، شديدة الحيوية وتعج بالنزاعات. وفى هذه المجتمعات فإن الأفعال والتصرفات الفردية - لاسيما من جانب الزعماء من ذوى النفوذ - كانت تؤثر بسهولة فى المجتمع ككل. ولم يكن بوسع أولئك الذين اعتادوا التعبير عن أفكارهم علانية - ليس فقط الشعراء والمنشدون - إلا أن يفكروا ويتحدثوا، أو يتغنوا كذلك بشأن قضايا عامة. من هنا فإن لدينا مبررنا حين نتوقع أنه حتى الشعر غير السياسى كان غالبًا ما يعالج ويتطرق إلى قضايا سياسية؛ ولكن نظرًا لكونه شعرًا فإنه لا يقوم بهذا الدور - بالضرورة - بشكل صريح ومباشر بدرجة كبيرة. ولا بد أن المستمعين لمثل هذا الشعر قد اعتادوا - بطبيعة الحال - على التقاط إشارات و"رسائل" دخلت فى نسيج أسطورى وفى أشكال السرد الأخرى؛ ومن هنا فإن إدراكنا وفهمنا للموضوع من المحتمل أن يكون جزءًا من الكل.

---

(1) Nagy 1979 (Homer, Archilochus); 1982 (Hesiod); 1985 (Theognis); generally: 1990a: ch. 3, 1990b: ch. 2-3.

٣ - هوميروس

كانت حضارة عصر البرونز فى بلاد اليونان فى الألف الثانية ق.م. قائمة على كيانات دول ترتكز فى قصور كبيرة (مثل: قصور كنوسوس وموكيناى وبيلوس)؛ كانت أقرب إلى مثيلاتها فى بلاد ما بين النهرين. وفى أواخر القرن الثانى عشر قبل الميلاد دُمرت هذه القصور وما يرتبط بها من بُنى اقتصادية واجتماعية وسياسية[١]. وبحلول منتصف القرن الحادى عشر قبل الميلاد اختفى معظم آثار الحضارة "الموكينية" وآلت بلاد اليونان إلى أوضاع وظروف جد متدهورة "العصور المظلمة". ومع استثناءات قليلة فإن السكان الذين تناقصوا بشكل هائل عاشوا فى ظروف بسيطة وعزلة نسبية فى قرى صغيرة متناثرة محاطة بمزارع ومراع. وعلى الرغم من احتدام الجدال حول قضية التواصل والانقطاع فإن "العصر الجيوميترى (الهندسي) الأول" (١٠٥٠ - ٩٠٠ق.م.) يمثل - من جوانب كثيرة جوهرية - بداية جديدة. وفى "العصر الجيوميتري" - (التالي)- (٩٠٠- ٧٥٠ ق.م.) تحسنت الظروف تدريجيًا وازداد عدد السكان واتسع نطاق الاتصال مع شعب آخر، وحدث تحول فى الاقتصاد. وفى القرن الثامن حلت فترة من التغيير والتطور السريع[٢]. وفى سياق هذه العملية برزت دول المدينة فى مناطق كثيرة وأصبحت للأرض قيمة وأثارت نزاعات داخل كل دولة مدينة وبين دول المدن بعضها بعضا. وهكذا أصبح من الضرورى قيام أشكال جديدة من التنظيم المجتمعى العسكرى والسياسى نجم

(1) Vermeule 1964; Chadwick 1976; Finley 1982a: ch. 12; Dickinson 1994.

عن التدمير انظر:

Desborough 1975; Musti 1991; Deger-Jalkotzy 1991; Ward and Joukowsky 1992; Patzek 1992: pt. 2; Drews 1993.

(٢) عن العصور المظلمة انظر:

قيد الإصدار. Snodgrass 1971, 1987: ch. 6; Donlan 1985, 1989; Morris 1997

وعن بلاد اليونان فى العصر الجيومترى والأرخي، انظر:

Coldstream 1977; Snodgrass 1980; Patzek 1992: 104-35; Morris 1998.

عنها فى نهاية المطاف جيش من المواطنين من المشاة ذوى التسليح الثقيل ("فيلق المشاة الثقيلة" hoplite phalanx)، وآلية مختلفة من المناصب والحكومة، وإجراءات نظامية مقننة لاتخاذ القرار وسن القوانين وحسم المنازعات والتشريع[١].

من هنا فأيًا كان الإرث الذى ورثه إغريق تلك الفترة عن أسلافهم الموكينيين أو تعلموه من جيرانهم فى الشرق الأدنى ومصر (الفصل التاسع)، فإن دولة المدينة وثقافتها لها جذورها الحاسمة فى "العصور المظلمة". لقد برزت البُنى المجتمعية المماثلة لدولة المدينة من أصغر البدايات تحت تأثير عوامل مرتبطة خصيصًا بعالم بحر إيجة - رغم حدوث تطورات قابلة للمقارنة فى أماكن أخرى[٢]. كما أن بدايات التأمل والتفكير السياسى -تمامًا مثل تطور المؤسسات والمفاهيم والاصطلاحات السياسية - لا بد أنها كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بتطور وخبرات واهتمامات دولة المدينة المبكرة ومجتمعها.

إن النقوش وشواهد أخرى تبرز هذه التطورات منذ نحو منتصف القرن السابع قبل الميلاد. أما عن المرحلة الأقدم فإن هوميروس وهيسيودوس هما دليلنا الوحيد. من الناحية الاجتماعية والاقتصادية فإن دولة المدينة الهومرية كانت يهيمن عليها مجموعة من العائلات النبيلة كان لها رؤساؤها ("basileis" ومعناها ملوك)، وكان زعيمهم الأعلى (ويُطلق عليه كذلك "basileus") يحتل مرتبة مزعزعة وغير مستقرة من التميز (على أقرانه)- (الأوديسية، الكتاب الثامن، ٣٩٠-٣٩١). وكان هؤلاء الزعماء يلتقون فى مجلس استشارى ويدخلون فى جدال حول قضايا ذات أهمية مجتمعية فى الجمعية الشعبية، ويقودون أتباعهم ومواطنيهم فى ميدان المعركة ويشتغلون كقضاة، ويقيمون اتصالات مع مجتمعات أخرى من خلال صداقاتهم وضيافاتهم (xenia) وسفاراتهم. وكانت هذه الصفوة وهى تغذى أيديولوجية تميز وتفوق ذات تنافسية عالية (لتكن دائمًا الأفضل ولتتفوق على الآخرين: الإلياذة - الكتاب السادس - البيت ٢٨٠) تبرز صورة ذات

---

(١) دولة المدينة، انظر: Snodgrass 1993a, Raaflaub 1993, de Polignac 1995، وقائمة المراجع الواردة فى الحاشية رقم ٥.
وعن الجيش، انظر: الحاشية رقم ١٧؛ المناصب، والتشريع: القسم السابع.

(2) So too e.g., Murray 1993: 8; contra: S. Morris 1992: 124.

إن مقارنةً تفصيلية - لا سيما مع "دويلات مدن" فى إيطاليا وفينيقيا - لا تزال أمنية لم تتحقق "desideratum"، انظر: Davies 1997.

مرتبة عالية وسمو عظيم وثروة وسيطرة كاملة على المجتمع؛ وهو انطباع عززه أكثر فأكثر تركيز الملاحم على مجموعة صغيرة من الزعماء ارتقت إلى مصاف ما فوق مرتبة البشر "المرتبة البطولية". أما جموع وحشود الجماهير من غير الصفوة فلم يحظوا إلا باهتمام ضئيل وبدوا كأنهم من سقط المتاع[١].

ولكن مزيدًا من البحث المُدقق يبين أن هؤلاء الرجال - الذين كانوا على الأرجح مزارعين (أحرار) مستقلين - لعبوا دورًا بارزًا لا غنى عنه من قبل المجتمع؛ إذ كانت هذه الجموع تخوض المعارك وتحسم أمرها بجيوش جماعية. وعلى الرغم من أن الجمعية الشعبية كانت تفتقر إلى المبادرة والتصويت، فإنها كانت شاهدة على القرارات والأفعال ذات الأهمية للمجتمع وكانت تعطيها الشرعية وتشترك فى المسئولية عنها. وكان الزعماء الذين يتجاهلون رأى الجمعية الشعبية يفعلون ذلك على مسئوليتهم الشخصية، وإذا ما فشلوا فقد يتهدد وضعهم جراء ذلك الفشل[٢]. وفى التنظيمين العسكرى والسياسى على حد سواء فإن خطوطًا مباشرة من التطور كانت تقود من البُنى والتراكيب التى وصفها هوميروس إلى مثيلاتها التى وردت لاحقًا فى دول المدينة اليونانية من العصر الأرخي؛ لذا فإن التشوش الشعرى و"الأيديولوجى" الذى قدمته الملاحم بحاجة إلى تصويب. إن دولة المدينة قد قامت وبُنيت منذ البداية على أساس من المساواة كبير؛ فالمزارعون الذين حاربوا فى صفوف الجيش المجتمعى لحماية دولة المدينة والدفاع عنها كانوا يجلسون كذلك فى الجمعية الشعبية للمشاركة فى القرارات المتصلة بالمجتمع[٣].

إن وضع زعماء العشائر "**basileis**" عند هوميروس يتحدد من خلال إنجازاتهم

---

(١) عن "المجتمع الهومرى" إجمالاً، انظر:

Finley 1977; Ulf 1990; van Wees 1992; Murray 1993: ch. 3; Raaflaub 1997b.

وفصول أخرى عند Morris and Powell 1997.

(٢) كما يوضح نموذج أجاممنون. وعن الجمعية الشعبية، انظر:

Havelock 1978: ch. 7; Gschnitzer 1991; Hölkeskamp 1997; Raaflaub 1997c. Army: Snodgrass 1993b; van Wees 1994.

وانظر أيضًا: Cartledge 1996c، الذى يطرح رؤية مختلفة.

(3) Raaflaub 1996a, 1997a; Morris 1996; also Starr 1977: ch. 6.

والقوة التى يستطيعون حشدها من خلال عوائلهم "oikos"، ولكن المجتمع لا يُقر مثل هذا الوضع ويمنحه الشرعية إلا إذا كانت هذه الأفعال وتلك القوة من جانبهم تخدم مصالح المجتمع؛ إذ يقول أحد الزعماء لرفيقه:

"لماذا تُسبغ آيات التكريم عليك وعليَّ قبل الآخرين

بفخر المنزلة الرفيعة وما طاب من اللحوم وكئوس الخمر المترعة ...

وينظر جميع الرجال إلينا كما لو كنا من (الآلهة) الخالدين

وقد خصصت لنا مساحة عظيمة من الأرض ...

من الأرض الطيبة ... من بساتين وكروم، ومن أرض الحرث لزراعة القمح ؟

لذلك فمن واجبنا أن نكون فى مقدمة الصفوف ...

لنتبوأ موقعنا ونتحمل نصيبنا من أوار ولهيب المعركة".

(الإلياذة - الكتاب الثانى عشر - الأسطر: ٣١٠ - ٣١٦، ترجمة لاتيمور "Lattimore")

إن القادة مرتبطون بميثاق "code" مُلزم لهم بأن يكرسوا كل جهودهم من أجل سلامة المجتمع فى مقابل ما ينالونه من آيات التكريم والامتيازات. إن التوتر والشد - القائم فى نظام القيمة هذا - بين تطلعات الأفراد والالتزامات المجتمعية ينجم عنه بالضرورة نزاعات[1].

إن هذا التوتر يظهر بالفعل فى فاتحة الإلياذة (الكتاب الأول - الأسطر: ١ - ٧)؛ حيث يعد المنشد بأغنية عن غضب أخيليوس وشجاره مع أجاممنون - المتسبب فى وفيات لا تحصى فى صفوف الآخيين. فى مفهوم الشاعر يمثل معسكر الآخيين دولة مدينة بديلة بجيشها ومجتمع مواطنيها، وهكذا فإن الشواغل والاهتمامات السياسية التى يصوغها

(1) Redfield 1975: esp. ch. 3. : انظر أيضا the Meleager story (Il. ix. 527-99).

الشاعر تخص دولة مدينة[1]. إذ يندلع النزاع بين القائدين (الكتاب الأول - الأسطر: ١ - ٣٠٢)؛ لأن أخيليوس يفصح عما يعتبره سبب وباء بعث به أبوللو ويتمثل فى تصرف أنانى من جانب أجاممنون - القائد العام - الذى لم يفلح فى احترام وتوقير كاهن الإله. ولما أُجبر على التخلى عن أثمن وأقيم غنيمة حرب - ابنة الكاهن - صب أجاممنون جام إحباطه على غريمه الذى يتهمه بالتآمر. فقد عوَّض خسارته بالاستيلاء على أسيرة أخيليوس وأَمَته الأثيرة "لكى تعلم كم أنا أعظم منك، ولكى يحجم أى شخص آخر عن تشبيه نفسه بى ومنازعتي"- (الكتاب الأول: الأسطر ١٨٥ - ١٨٧، قارن الأسطر: ٢٨٧ - ٢٩١). لقد تجنبا العنف بالكاد، وانسحب أخيليوس من (ميدان) القتال.

إن أخيليوس هو أعظم محارب وابن ربة، ولكنه مضطر إلى أن يُهمِّش نفسه أمام أجاممنون لكونه (الأخير) الأقوى بحكم قيادته العدد الأكبر من الرجال.. إنه وضع صعب يتطلب لباقة واحترامًا متبادلاً، وهى خصال يفتقر إليها كلا الرجلين. إن أخيليوس له مبرره فى انتقاد قائده ولكن نقده غير محتمل بالنسبة لأجا ممنون الذى يشعر بالتهديد من جانب غريمه ويحاول باستماتة أن ينقذ ماء وجهه. هذا مشهد واقعي، ومن المحتمل أنه كان مألوفًا للكثيرين من مستمعى الشاعر. أما مغزاه السياسى فيكمن فى حقيقة أن أى شجار بين اثنين من القادة بمثل هذه المكانة سوف يؤثر حتمًا فى المجتمع بأسره. وأخيليوس يعلم هذا:

يومًا ما سيعاود الشوق إلى أخيليوس أبناء الآخيين ...

عندما تسقط أعدادهم وتلقى حتفها أمام هيكتور صارع الرجال.

وعند ذلك سوف تمزق قلبك داخلك حسرات وندمًا

لأنك لم تكرِّم أفضل الآخيين (الإلياذة - الكتاب الأول- أسطر: ٢٤٠ - ٢٤٤)

وعلى الرغم من ذلك فقد كان أجاممنون هو البادئ بالوقوع فى الخطأ. إنه يعرف "الميثاق **code**": "أنا نفسى أتمنى أن يكون شعبى فى أمان وألا يهلك"- (الكتاب الأول-

---

(1) Raaflaub 1993: 47-8.

سطر: ١١٧). ومن خلال إهانة أهم حليف له فإنه جعل أخيليوس حرًا فى التحلل من التزاماته، ومن ثم فإنه (أجاممنون) بتعريضه الآخيين لخطر مهلك على هذا النحو يكون قد انتهك واجبه تجاه المجتمع وأخلَّ به.

وبناءً عليه فقد تحمل أجاممنون النصيب الأكبر من الاستياء الشعبي، وهو أمر حظى بوصف شديد الحيوية فى مشهد للجمعية الشعبية فى الكتاب الثانى (الأسطر: ٨٣ – ٣٩٨). فقد قبلت الجموع "دعوته" للعودة إلى الوطن – والتى قُصد منها أن تكون اختبارًا لمعنوياتهم – واندفعوا باتجاه السفن دون أن يتركوا مجالاً للشك فى أنهم فقدوا الثقة فى قيادته. ولكن أوديسيوس نجح فى نهاية المطاف فى إعادة الأمور إلى نصابها وفرض النظام، ولكن واحدًا يُدعى "ثيرسيتس" **Thersites** واصل التذمر والشكوى. ولم يكن (ثيرسيتس) يتمتع بسلطة أو قوة، ولكن ما يقوله يمثل رجع صدى لكلمات أخيليوس وتعبر بوضوح عن مشاعر الجيش بأكمله: "ليس من الصواب بالنسبة لك – وأنت قائدهم – أن تقود إلى الأسى أبناء الآخيين" – (الكتاب الثانى – الأسطر: ٢٣٣ – ٢٣٤). إن دعوة ثيرسيتس للجمع المحتشد بأن ينفضوا عن أجاممنون (الأسطر: ٢٣٦ – ٢٣٨) لم تلق نجاحًا، ولكن كون هذه الكلمات قد قيلت من الأساس وحاجة أوديسيوس لشجب "القادة من قبل كثيرين" – (الأسطر: ٢٠٣ – ٢٠٤) تبرز مدى عمق الأزمة التى تسبب فيها أجاممنون[١].

كما أن هناك تأكيدًا على مسئولية القائد عن الصالح العام على الجانب الطروادى. إن هيكتور – الذى يعنى اسمه "المالك" أو "المُدافع" – يحظى بـ لاحترام من شعبه؛ لأن جهوده تتركز وتنحصر فى إنقاذ مدينته[٢]. أما ابنه سكاماندريوس "**Skamandrios**" فيطلقون عليه أستياناكس "سيد المدينة"؛ "لأن هيكتور وحده هو من أنقذ إليون" – (الكتاب الرابع – الأسطر: ٤٠٢ – ٤٠٣). وفى أغلب الوقت كان يقوم بمسئولياته بصورة مثيرة للإعجاب، ولكنه هو أيضًا من جلب الهزيمة وأفضى فى النهاية إلى سقوطه ونهايته عندما لم يستمع

---

(١) عن مشهد ثيرسيتس، انظر: Gschnitzer 1976 ; Rose 1988؛ وعن شخص ثيرسيتس / انظر أيضًا Kirk 1985: 138-9.

(2) Nagy 1979: 146.

لصوت العقل (شقيقه بوليداماس العراف)، وتجاهل آراء جنوده (الكتاب الثانى عشر- الأسطر: ٢١٠ - ٢٥٠، الكتاب الثامن عشر- الأسطر: ٢٤٣ - ٣١٣). وفى النهاية يواجه أخيليوس ويرفض الانسحاب وراء أسوار المدينة، تحديدًا لأنه يخشى أن يلومه الشعب على أنه تسبب فى هزيمة طروادة (الكتاب الثانى والعشرون- الأسطر: ٩٩ - ١١٠).

أما أخو هيكتور - باريس - فقد كانت الأمور تسير معه على نحو أسوأ. فبعد أن اختطف هيلين زوجة الملك "basileus" الإسبرطى وسرق كثيرًا من النفائس من منزله؛ أصبح مسئولاً عن البؤس والشقاء الذى جلبته الحرب على الطرواديين. وعلى الرغم من ذلك فلم تكن المسئولية ملقاة على عاتقه وحده؛ فقبل الحرب بوقت طويل أرسل الآخيون سفارة لاستعادة الملكة والنفائس. وتحدث السفراء فى جمع من الناس الذين رفضوا مطلب السفراء بتحريض وإغواء من رجل كان قد تلقى رشوة من باريس (الكتاب الثالث- الأسطر: ٢٠٥- ٢٢٤، الكتاب الحادى عشر- الأسطر ١٢٣ - ١٢٥، ١٣٨ - ١٤٢).. وهكذا يشترك كل الطرواديين فى المسئولية عن فعلة باريس وعن تداعيات ونتائج الحرب. وتتجلى عدم عدالة قضيتهم أكثر فأكثر حين ينتهك بانداروس هدنة أقسم عليها الطرفان؛ ويجرح مينيلاوس بسهم أطلقه - وفشلت الجمعية الشعبية الطروادية مرة أخرى فى دعم اقتراح بإعادة المرأة المتنازع عليها والنفائس (الكتاب الرابع- الأسطر: ٦٩ - ١٨٢، الكتاب السابع- الأسطر: ٣٤٤ - ٤١١). وصدق ديوميديس حين قال إنه حتى الأحمق يمكنه الآن أن يرى أن "نُذر الموت كانت تخيم على الطرواديين" -(الكتاب السابع- الأسطر: ٣٩٩ - ٤٠٢). ولا عجب أن هذه الحرب لم تكن تحظى بقبول وشعبية بينهم على الرغم من تورط جمعيتهم الشعبية فيها، وأصبح باريس "مكروهًا بينهم جميعًا كراهية الموت الأسود (الزؤام)" (الكتاب الثالث- سطر: ٤٥٤، قارن الكتاب السابع- سطر: ٣٩٠). كما أن هيكتور يؤنب أخاه تأنيبًا مريرًا: "إن الطرواديين جبناء فى الحق وإلا لكانوا - قبل ذلك بوقت طويل - قد رجموك حتى الموت جزاءً وفاقًا على ما ارتكبته من جرم فى حقنا" - (الكتاب الثالث- الأسطر:٥٦-٥٧).

وبغير قائد يتحلى بالعزيمة يفتقد الناس القوة، وليس هناك من عضو فى الصفوة العليا على استعداد للثورة بشكل صريح على الملك "basileus" الأعلى. ومن هنا فإنه لا

يحدث على الجانبين أن يعقب الاستياء من القادة فعل عملى، وتبدو الجموع سلسة القياد. وعلى الرغم من ذلك فإن هؤلاء الناس الذين يقاتلون فى الحرب ويجلسون فى الجمعية الشعبية يمثلون على الأقل عامل قوة فعالة، وإلا لكان من غير المُجدى لأخيليوس وهيكتور وثيرسيتس أن يستنكروا ويشجبوا سلبية الشعب... ويبرز هذا الشد والجذب بصورة أكثر حدة فى "الأوديسية".

إن ابن أوديسيوس – تيليماخوس – الذى نُهبت أملاكه على يد خُطَّاب أمه بينيلوبى المتهورين – يحاول أن يضع هؤلاء الخُطَّاب تحت ضغط من خلال كسب تأييد الجمعية الشعبية لصالحه. إن مشكلات كيان منزلى "**oikos**" – حتى ولو كان منزل القائد – هى من الأمور الشخصية ولا تهم الشأن العام؛ ولذا فإنها ليست من شأن الجمعية الشعبية (الأوديسية: الكتاب الثانى– الأسطر: ٢٥ – ٤٥). ووفقًا لهذا المعيار يركز تيليماخوس على الضرر الذى لحق بسمعة المجتمع من خلال سوء سلوك الخُطَّاب، وخطر العقاب الإلهى الذى سوف يلحق الأذى بالمجتمع بأسره على حد سواء (الأسطر: ٦٢ – ٦٧). وهكذا فإنه يحض على تضامن الشعب ويركز على شواغل أخلاقية ودينية. ولكن على الرغم من أن هؤلاء الناس يغلب عليهم التعاطف معه؛ فإنهم يلتزمون الصمت (الأسطر: ٨١ – ٨٣)، وعلى الرغم من نذير سوء ومن تنبؤ العراف بكارثة وشيكة (الأسطر: ١٦١ – ١٦٩) فإن الخُطَّاب أبوا أن يكفوا عن تنافسهم على الملكة والعرش الملكي.

وعند ذلك يلجأ منتور الحكيم إلى استخدام مدخل مختلف. لقد كان أوديسيوس ملكًا "**basileus**" صالحًا وعادلاً (الأسطر: ٢٣٠ – ٢٣٤، قارن الكتاب الخامس–الأسطر: ٨ – ١٢)، وهكذا فإن المجتمع ممتن له ولعائلته. وبتجاهل مثل هذه الالتزامات فإنه ينتهك أعرافًا تقليدية ويقدم نموذجًا سلبيًا. ففى المستقبل – ونظرًا لعدم وجود حافز أو مكافأة على القيادة الرشيدة – لن يرغب ملك "**basileus**" فى تقديم مصالح المجتمع على مصالحه الخاصة. وفى حين لا يمكن واقعيًاتوجيه اللوم إلى الخُطَّاب على تصرفاتهم العنيفة؛ لأنهم حين يلحقون الضرر ببيت أوديسيوس فإنهم يخاطرون بحياتهم هم (الكتاب الثانى– الأسطر: ٢٣٥ – ٢٣٨، قارن الأسطر: ٢٨١ – ٢٨٤، وفيها تقييم مهم لتنافس

الأرستقراطيين الزائد على السلطة والجاه): "فإننى حانق على بقيتكم وأنا أراكم تقعدون هناك وقد خرست ألسنتكم بدلاً من أن توبخوهم وتكبحوا جماحهم، فأنتم الكثرةُ والخُطّاب قلةٌ" (الأسطر: ٢٣٩ - ٢٤١ ترجمة "Shewring"). إن انتقاد خمول الشعب وعدم فاعليته قد تحول هنا إلى مناشدة مباشرة ومجهورة من جانب عضو محترم بالمجتمع.. إن الشعب نفسه مسئول عن الصالح العام، ولكن منتور لا يمتلك سلطة خاصة بذاته، وكما هى الحال فى الإلياذة فإن المشاعر الشعبية تخفق فى التعبير عن نفسها فى صورة فعل؛ ومع ذلك فإن ردود أفعال الناس كانت تُرصد بصورة دقيقة.. ففى الظروف المواتية قد يلعبون فجأةً دورًا أبرز وأكثر أهمية. وفى واقع الأمر فإنه فى موضع لاحق من الملحمة (الأوديسية) يخشى الخُطّاب - بعد أن أخفقوا فى محاولتهم للإيقاع بتيليماخوس فى كمين - أنه قد يكون بوسعه الآن إثارة الشعب ضدهم (الكتاب السادس عشر- الأسطر: ٣٦١ - ٣٨٢).

على النقيض من تيليماخوس فإن منتور يقدم طرحًا صارمًا ودقيقًا على المستوى السياسي؛ فما قد يبدو شأنًا خاصًا هو فى الواقع أمر مهم للمجتمع بأسره لأنه يؤثر فى سلامته، كما يترك أثره على مستقبل العلاقات بين القائد ومجتمعه، ومن هنا على الصالح العام للجميع.. ولذا فإن اتخاذ موقف أمر لا غنى عنه. إن التزام القائد النبيل بالحرص على مصلحة وصالح المجتمع - وهو ما يكافأ عنه بالمنزلة الرفيعة وآيات الشرف - يتطلب كنتيجة طبيعية رغبة الشعب فى أن ينخرط طوعًا (فى هذه العملية).

إن واحدًا من المشاهد على درع أخيليوس الذى تزينه الزخارف البديعة يُصوِّر محاكمةً (الإلياذة - الكتاب الثامن عشر- الأسطر: ٤٩٧ - ٥٠٨) عُقدت حيث يجتمع الناس فى السوق (agora)، أمام قضاة نبلاء جالسين وحشد كبير. هذا المشهد مهم لفهمنا لتطور التشريع[١]. إن تفاصيله الإجرائية محل مجدال كبيرًا ولكن هناك جانبين ينبغى التركيز عليهما. الأول: هو أن زعماء العشائر والملوك "basileis" الذين يخاطبون العامة- أيًا كانت صفتهم ومنزلتهم - يمسكون بعصا أو صولجان (الإلياذة: الكتاب الأول- الأسطر: ٨٦،

(1) Gagarin 1986: 26-33; Edwards 1991: 213-18; Westbrook 1992.

٢٧٩. الأوديسية: الكتاب الثاني- الأسطر: ٣٧ - ٣٨). وهناك رواية تفصيلية عن تاريخ عصا أجاممنون: لقد صنعها هيفايستوس من أجل زيوس؛ وورثها أجاممنون فى نهاية المطاف عن أسلافه (الإلياذة - الكتاب الثانى -الأسطر: ١٠٠ - ١٠٨).. "والآن فإن أبناء الآخين يحملونها فى أيديهم، وكذلك القضاة وهم يديرون شأن مأثورات وأعراف زيوس" - (الكتاب الأول- الأسطر: ٢٣٧ - ٢٣٩). إن الصولجان وسحر زعامة القائد ومهمة العمل كقاض: كل ذلك يأتى من لدن زيوس؛ إن كلمات وأفعال المتحدث الممسك بالصولجان تستمد شرعيتها من زيوس. ولكن على نقيض بلدان الشرق الأدنى القديم فإن القائد لا يُعرَف مقترنًا بكبير الآلهة ولا يُعد وكيله البشرى (الفصل التاسع). ومن هنا فإن الملك "**basileus**" نفسه يخضع للأعراف والمعايير التى يتولى أمر تطبيقها، وهذه الأعراف تُشكل منبرًا يمكن تقييم أدائه من خلاله، كما يمكن انتقاده، وأخيرًا وضعه تحت السيطرة. وثانيًا: فإن الأحداث والأفعال ذات العلاقة بالمجتمع - مثل: المحاكمات وتوزيع الغنائم والقرارات السياسية - تقع فى الجمعية الشعبية. ومصداقًا لذلك النموذج فإن كل مرحلة من الشجار بين أجاممنون وأخيليوس كان مكانها الجمعية الشعبية... منذ اندلاعه (الكتاب الأول- الأسطر: ١١ - ٣٢، ٥٤ - ٣٠٥) حتى الصلح الرسمى بين القائدين (الكتاب التاسع عشر- الأسطر: ٥٤ - ٢٧٦). وحين قام أجاممنون بإصلاح ما أحدثه من ضرر - بشكل ملائم وكريم - اكتسب منزلةً وهالةً أسمى، وصار "أكثر عدلاً"، "إذ لا ضير حين يقوم شخص حتى وإن كان ملكًا "**basileus**" بترضية وتهدئة رجل إذا كان الملك هو البادئ بالغضب" (الكتاب التاسع عشر- الأسطر: ١٨١ - ١٨٣). فليس هناك من أحد معصوم من الزلل (الأسطر: ٨٣ - ١٤٤)؛ ومن هنا فإنه من المهم جدًا تمهيد السبيل للبصيرة النافذة وإصلاح ذات البين والصلح. إن المجتمع الذى يعتمد على قوة قادته ولكن تتهدده منازعاتهم يطوِّر آليات فعالة للتغلب على مثل هذه التصدعات ويكافئ المسلك التصالحي.

وأخيرًا فإن الأوديسية كذلك تؤكد العلاقات بين غير المتكافئين.. بين الطبقات العليا والدنيا، بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء. وتولى الملحمة قدرًا كبيرًا من الاهتمام لبؤس المهمشين اجتماعيًا. إن مأزقهم مرتبط بتقلبات القدر الإنسانى الذى يمكن أن يحوِّل ملكًا "**basileus**" إلى متسول أو لاجئ أو عبد. إن أوديسيوس ويومايوس خير

شاهد على هذه الحالات (الأوديسية: الكتاب الثالث عشر – سطر: ٤٢٩ وما بعده، والكتاب الرابع عشر – سطر: ١٩١ وما بعده، والكتاب الخامس عشر – سطر: ٤٠٤ وما بعده). مثل هؤلاء الغرباء كان يتولى حمايتهم كبير الآلهة زيوس. لقد كانوا يلقون معاملة نموذجية على أيدى الفايكيين وأفراد عائلة أوديسيوس، فى حين كان الخُطّاب – من صفوة شباب النبلاء – ينتهكون عمدًا أعراف السلوك المقبول اجتماعيًا؛ لذلك فإن مأساتهم تمثل عقابًا مستحقًا أوقعه بهم الآلهة والمنصفون من البشر[1].

وهكذا فإن الملاحم تولى أهمية وأولوية بارزة للمشكلات الحياتية الأساسية والعلاقات فى مجتمعها. ويستخدم الشاعر السرد التقليدى الأسطورى ليتأمل فى مشكلات أخلاقية وسياسية ذات أهمية لمستمعيه ويعطيها قالبًا دراميًا. ومن خلال ابتكار أنماط إيجابية وسلبية للسلوك الاجتماعي، وإلقاء الضوء على أسباب ونتائج أفعال بعينها، ويربط هذه الأفعال بصالح المجتمع يرفع الشاعر مستوى الوعى بين مستمعيه، ويجبرهم على التفكير، ويعلمهم[2].

٤ - هيسيودوس

كذلك يرى هيسيودوس – الذى يؤرخ عادة بأوائل القرن السابع ق.م. – أن الصالح العام للمجتمع تتهدده التصرفات غير المسئولة من جانب قادته "**basileis**". وهو لا يركز على صراعات السلطة بين النبلاء أو على الجانب العسكرى للقيادة وإنما على دور هؤلاء الحكام كقضاة (ملحمة الثيوجونية «أنساب الآلهة»، الأسطر: ٨٠ – ٩٣، ملحمة "الأعمال والأيام"،

---

(1) Havelock 1978: ch. 9.

(2) Herington 1985: 67-71.

وهناك قائمة مراجع أكبر حول الشاعر كمعلم عند رافلاوب: ١٩٩١.. 249-50 n. 144.

وعن التفكير السياسى عند هوميروس، انظر كذلك قائمة المراجع الواردة عند رافلاوب: ١٩٨٨. Nicolai 1989: 8 n. 12; 266 1993, Spahn 1993; Hammer 1998; وقيد الإصدار (تصدر قريبًا).

الأسطر ٢٧ – ٣٩، ٢١٩، ٢١٩ – ٢٦٤)[1]. ومن خلال ملاحظته لفسادهم وميلهم إلى إصدار "أحكام معوّجة" يفكر هيسيودوس مليًا فى العلاقة بين العدالة ورفاهية الفرد والمجتمع. ويصف فى سلسلة من الصور القوية والأساطير الوظيفة البالغة الأهمية لزيوس كمدافع عن العدالة يبارك المنصفين ويعاقب الظالمين: إن ديكى "**Dike**" ربة العدالة وابنة زيوس:

تنفجر غضبًا وهى فى ضجر وشقاء ممن يبتلعون الرشوة فى جوفهم،

الذين تنحرف وتعوج أحكامهم حين يجلسون على منصة القضاء ...

إنها تندفع لتجلس عند أقدام زيوس بن كرونوس،

وهى تستنكر مخططات الظالمين من بنى البشر؛

حتى يدفع الناس نصيبهم (من الظلم) من جرّاء الأفعال المتهورة والمخططات الشريرة

لحكام "**basileis**" تحيد كلماتهم المحُرَّفة بها عن جادة السبيل (الأعمال والأيام ٢٢٠– ٢٢١، ٢٥٩ – ٢٦٢، ترجمة "**Athanassakis**").

إن فساد وظلم رجل واحد يجلب الشر لدولة المدينة بأكملها؛ وهى تعانى من القحط والوباء وجدب الحقول والحيوانات والنساء والخراب الناجم عن الحرب (٢٣٨ – ٢٤٧، قارن: الإلياذة – الكتاب السادس عشر–الأسطر: ٣٨٤ – ٣٩٢). وعلى النقيض من ذلك "حين يصدر الناس قرارات سديدة ... ولا ينحرفون مطلقًا عن جادة طريق الحق ... تزدهر مدينتهم" –(٢٣٥ – ٢٣٧، قارن: الأوديسية – الكتاب التاسع عشر–الأسطر: ١٠٩ – ١١٤). وكما توضح أسطورة بروميثيوس "**Prometheus**" – البطل الممثل للجنس البشرى– فإن الإنسان نفسه مسئول عن أصل وتفشى الشر فى هذا العالم ("أنساب الآلهة": ٥٢١ – ٦١٦، "الأعمال والأيام": ٤٧ – ١٠٦)، وأنه بتماديه فى ارتكاب المظالم فإنه يتمادى فى

---

(١) هناك تقييمات مختلفة للخلفية الخاصة بـ"السيرة الذاتية" (القسم الثاني) عند:
Gagarin 1974; Erler 1987; Nagy 1982, 1990a: ch. 3. Further: Spahn 1980; Millett 1984.

وللمزيد من قائمة المراجع انظر: **Raaflaub 1993: 59-64**.

إيذاء نفسه ومجتمعه وذريته؛ لذا فإن من المنطقى القول بأن الجنس البشرى نفسه مسئول كذلك عن تحسين أوضاعه البائسة على الأرض من خلال تفهم أسبابها ونتائجها والتصرف حسب مقتضى الحال.

ها هنا يكمن الالتزام الأوَّلى للحكام "basileis". ولكن الطبقة الدنيا والضعفاء من أعضاء المجتمع يشاركون فى هذه المسئولية على الرغم من عدم استطاعتهم تغيير توزيع السلطة (الأعمال والأيام ٢٠٢ - ٢١٢)، إذ بوسعهم أن يرسموا الأولويات الملائمة لحياتهم الخاصة، وأن يتسموا بالعدل وأن يعملوا بجدية ويحققوا "نظامًا طيبًا مستقرًا" فى عالمهم الخاص الصغير. ويستطيعون أن يتقاسموا الحقيقة التى أدركوها (سطر ١٠) مع كل أولئك الذين اختاروا طريق الظلم (الأسطر:٢٧ - ٣٦، ١٠٦ - ١٠٧، ٢١٣ - ٢١٨، ٢٧٤- ٢٩٧، ٢٩٨ وما بعدها) أو أن يقاسوا تحت وطأته: والأكثر من كل ذلك فإن بوسعهم أن يعلموا من فى السلطة ويناشدوهم التصرف بعدالة ومسئولية (الأسطر:٢٠٢ - ٢١٩، ٢١٩ - ٢٦٩).

إن هيسيودوس يفعل هذا بإصرار شديد. فالجزء الأول من ملحمة "الأعمال والأيام" هو عبارة عن "وصية إلى الأمراء"، وقد كرَّسه لتطوير فكرة ومفهوم المسئولية المجتمعية من خلال العدالة والإجراءات الملائمة[1]. وبينما تصوِّر هذه القصيدة عالمًا ناقصًا مليئًا بالظلم والإخفاقات من جانب الفئات العليا والدنيا على حد سواء، فإن ملحمة "أنساب الآلهة" (الثيوجونية) تمثل بروز عالم مثالى بين الآلهة وقيادة زيوس العادلة التى تصلح نموذجًا لأى حاكم "basileus"، ومن خلال المزج بين أنساب الكون (نشأة الكون) وأنساب الآلهة تشرح الملحمة التطور الطويل والمعقد للعالم المقدس والروحانى فى الوقت الحالى (يقصد وقت كتابة الملحمة). وداخل هذا الإطار يستخدم هيسيودوس شجرة الأنساب والتشخيص لوضع المفاهيم والربط والتنظيم بين عوامل وقيم اجتماعية وسياسية مهمة. فإذا كانت إحدى زوجات زيوس وهى ثيميس "Themis" - على سبيل المثال - قد وضعت

(1) West 1978: 3-30; Martin 1984; *doubts*: Heath 1985; also Havelock 1978: ch. 11.

ثلاث بنات لزيوس هن يونوميا "Eunomia" وديكى "Dike" وإيرينى "Eirene" ("أنساب الآلهة" ٩٠١ – ٩٠٣)؛ فإن علينا أن نفهم أن ثيميس "Themis" – والتى يعنى اسمها احترام معايير العدالة التقليدية – تمثل خاصية رئيسية لنظام حكم زيوس تقوم على تطوير وتحسين النظام الجيد المستقر (eunomia) ، والعدالة (dikē)، والسلام (eirenē).

إن المكوِّن السياسى للحمة الثيوجونية (أنساب الآلهة) يتجلى من الافتتاحية. وهى إنشودة (ترنيمة) لربات العلوم والفنون والآداب "Muses" الراعية للشاعر. وأغنيتهم مهداة خصيصًا لمديح زيوس "الذى يتفوق على بقية الآلهة فى المقام والقدرة" (سطر ٤٩) "وأقام مستوطنة جميلة للآلهة وأعطى كلا منهم مجاله وميدانه" – (الأسطر:٧٣ – ٧٤). من هنا فإن الحاكم "basileus" على وجه الخصوص يحتمى بحماه وبحمى ربات العلوم والفنون والآداب "Muses" عندما "يصدر حكمه بعدالة مستقيمة، وبحزم وحكمة لا يأتيهما الباطل يُنهى تمردًا كبيرًا على وجه السرعة"، ويقوِّم الأخطاء بإقناع دمث لطيف. ولذلك فهو يحظى بتبجيل وتقديس كإله من جانب شعبه (٨١ – ٩٣). إن حكم زيوس بين الآلهة يحظى كذلك بالاحترام بصفة عامة لأنه لا يستند إلى البسالة العسكرية والقوة والنجاح فحسب (٦٢٩ – ٧١٦، ٨٢٠ –٨٦٨) وإنما على سلسلة من المعايير الحكيمة والنموذجية من الناحية السياسية. إنه يصحح المظالم التى اقترفها أسلافه ويثبت أنه قائد كريم يجلب الولاء والإخلاص بمسلكه الودود (٦٥١ – ٦٦٣، ٣٩٠ – ٤٠٠). وهو يضمن تأييد الآلهة لحكمه بتوزيع الامتيازات عليهم بالقسطاس (٨٨١ – ٨٨٥)، ويبنى نظام حكمه على قاعدة عريضة من القيم الإيجابية تمثلها زوجاته وذريته (٨٨٦ – ٩١٧، انظر أعلاه). وهكذا فإن قراءةً سياسية لـ "أنساب الآلهة" تفصح عن صورة ثرية متداخلة بصورة تقليدية فى شكل أفعال وأساطير وسلاسل أنساب، ولكنها تتصاعد حتى تصل إلى إرساء مفهوم مكتمل للقيم وأنماط السلوك الأساسية الملائم للصالح العام للمجتمع[1].

---

(1) Solmsen 1949: 3-75; Brown 1953: 7-50; Raaflaub 1988: 216-20

(٢١٨ عن الفرق بين حكم زيوس وحكم أسلافه).

ومن الطريف أن هيسيودوس لا يستفيد من المدخل الآخر الذى أبرزه هوميروس؛ وهو اللجوء المباشر إلى الجمعية الشعبية. ويعود ذلك جزئيًا إلى عدم ثقته فى المدينة والسوق العامة بمنازعاتها وسياستها (٢٧ - ٣٢)، ويرجع من جانب آخر إلى أن المزارع الصغير عليه أن يعمل بجدية ليتحاشى الديون والبؤس ("الأعمال والأيام": ٢٩٨ - ٣١٦، ٣٦١ - ٣٦٤، ٣٩٣ - ٤١٣)، ولا يستطيع ماديًا أن ينخرط فى سياسة مجتمعه. فى واقع الأمر فإن هيسيودوس ينصح رفاقه المواطنين بأن ينأوا بأنفسهم حتى عن ورشة الحداد حيث يتجمع زرافات من الكسالى فى الشتاء البارد (٤٩٣ - ٤٩٤)؛ وأكثر من ذلك فإنه يشجعهم على أن يركزوا على عملهم وأسرتهم ومزرعتهم، وعلى العلاقات الطيبة مع جيرانهم (٢٤٣- ٢٥١). إن هذه التوصية التى تحض على الانسحاب من مجال الأمور العامة سرعان ما سيرفضها سولون (القسم السادس).

٥ -تيرتايوس "Tyrtaeus" إلى ثيوجنيس "Theognis"(*)

إن معظم أغنيات شعراء العصر الأرخى وصلتنا فى صورة شذرات صغيرة فقط. ولكن حتى هذه الشذرات الصغيرة تبين أن الشعراء كان لديهم وعى مكثف بالقضايا الاجتماعية والسياسية التى كانت تقلق مجتمعاتهم، وبذلك أتاحت لنا التعرف على اتجاهات وفى توترات أثرت فى تطور الفكر السياسى المبكر.

وفى نحو عام ٦٥٠ ق.م. واجهت إسبرطة ثورة قام بها الميسينيون "Messenians" المستعبدون، وفى هذا الوضع الحرج كتب تيرتايوس سلسلة من (القصائد) الإيليجية(**) الغرض منها دعم معنويات الجيش الإسبرطى. وأيًا كانت ظروف أداء (تلك القصائد) فإنها

(*) Tyrtaeus شاعر يونانى قديم عاش فى إسبرطة نحو منتصف القرن السابع قبل الميلادى، وكتب عددًا من أغانى النصر والتحفيز على القتال. أما "Theognis" فكان شاعرًا رثائيًا ولكنه جاء من مدينة ميجارا "Megara" وعاش فى النصف الثانى من القرن السادس قبل الميلاد. (المترجم)

(**) شعر فى الوزنين السداسى والخماسى. استخدم أساسًا فى الرثاء، ثم تطرق بعد ذلك لأغراض أخرى لاسيما المشاعر والأحاسيس الشخصية (المترجم)..

توثق بطريقة مؤثرة مُثل تضامن دولة المدينة والجندى المواطن إلى يُثبت امتيازه (areté) بالمساعدة فى إنقاذ مدينته. "إنه لأمر جميل حين يسقط رجل فاضل ويموت وهو يقاتل من أجل مدينته" (10.1-2W؛ قارن W 12) (القسم الأول). إن التوسع الصريح لمثل هذا التميز "areté" المدنى ليشمل جميع المواطنين – ومن بينهم أبناء العامة – يتجاوز كثيرًا الإقرار الضمنى بإسهامهم كما جاء فى الإلياذة؛ إنه يُبرز طبيعة دولة المدينة كـ "دولة – مواطن" تقوم بصفة جوهرية على المساواة (القسم الثالث). وفى ظل الظروف الاستثنائية السائدة فى إسبرطة فإن هذه الحقيقة كانت من الأمور المعترف والمسلم بها بصفة عامة وترتبت عليها نتائج مؤسساتية قبل أى مكان آخر (القسم السابع). إن دعوة تيرتايوس لجميع المواطنين للاضطلاع بمسئولية الصالح العام لدولة المدينة كان مقتصرًا بطبيعة الحال على وظيفتهم العسكرية فى الفيلق (W 34 - 31 .11)[1]. وسرعان ما حاول سولون أن يدفع مثل هذا التضامن ويعززه فى المجالين الاجتماعى والسياسى (القسم السادس).

أما موقف أرخيلوخوس – الذى يرجع تاريخه كذلك إلى منتصف القرن السابع ق.م.– فإنه موقف فردى بصورة مؤكدة؛ فهو يحتقر القيم التقليدية وينتقد صفوة المجتمع. إن الصورة المثالية للمحارب الهومرى كانت تُثمِّن الموت فى قتال مشرف كريم وتفضله على الفرار المُخزى وطول البقاء، وكانت الأم الإسبرطية تشجع ابنها على أن يعود "حاملاً درعه أو محمولاً على درعه"؛ ويعترف أرخيلوخوس بطريقة مرحة بأنه ألقى درعه لكى يسرع فى جريه: "ولكننى وليت الأدبار، ماذا فى ذلك؟ فليذهب الدرع (إلى الجحيم) فبوسعى أن أشترى درعًا آخر لا يقل جودة عنه" - (5W, tr. Latimore). وكان يُفترض فى البطل الهومرى أن يكون طويلاً وسيمًا أنيقًا؛ وبعد ذلك بقرون ظلت هذه الصفات تعنى الشىء الكثير لأبناء الصفوة (Xenophanes 3W)، لا لأرخيلوخوس:

(1) Bowra 1938: 37-70; Jaeger 1960: 315-37 = 1966: 103-42; Podlecki 1984: 92-105.
وعن سياق الأداء، انظر: West 1974: 9-18; Bowie 1986, 1990; Murray 1991b.

"إننى لا أحب القائد الشاهق الطول ذا السيقان الفارعة،

ذلك الذى يختال متباهيًا بخصلات الحب والذقن الحليقة،

اعطنى رجلاً قصيرًا ربعةً ثابت (راسخ) القدمين، رجلاً ذا قلب شديد البأس، لا يهاب الموضع الذى يزرع قدميه فيه." **(114W)**

بالنسبة لعلية القوم كانت الثروة والقوة أمورًا لا غنى عنها، ولكن أرخيلوخوس يختلف معهم مُجددًا **(19W)**. إنه يُبرز بالأحرى شخصية الجندى المرتزق (القسم الثاني)، إن الشاعر يعتمد فقط على إمكاناته وبراعته الشخصية: "بالرمح أعجن خبزى الذى أقتاته، وبالرمح أفوز بالنبيذ الإيسماري الذى أحتسيه وأنا مُتكئ على رمحى **(2W; cf. Hybrias, Scol. Anon. 909P)**"[1]. مثل هذا الاستقلال كان جوهريًا فى تحرر التفكير السياسى من التقاليد السائدة والقيود الاجتماعية.

إن أواخر القرن السابع والقرن السادس قبل الميلاد كانت فترة أزمة وتغيير سريع. ففى كثير من دول المدينة أسفرت التوترات الاجتماعية والمنافسات المكثفة الشديدة بين صفوة القوم عن اغتصاب للسلطة الفردية من جانب "طغاة"-(وهو "مصطلحُ عام" يندرج تحته الكثير من أشكال الحكم الفردى)[2]. إن تجاوزات رجال الصفوة لقيت مقاومة: فقد طلب أعضاء المجتمع الناجحون من خارج طبقة الصفوة المشاركة فى الحكومة، وفقدت الأرستقراطية الكثير من تضامنها وقوتها وسلطتها. وتحت هذا الضغط أجبر الأرستقراطيون على إعادة النظر فى قيمهم والدفاع عما كانوا يعتبرونه من قبل بديهيًا، وبالتدريج برز نظام من القيم الأخلاقية الأرستقراطية[3]. إن الصراعات والمناظرات

---

(1) Rankin 1977; Burnett 1983: 15-104; Podlecki 1984: 30-52. Shield: Schwertfeger 1982. Also Nagy 1976, 1979: 243-52.

(2) Berve 1967; Pleket 1969; Kinzl 1979; Stahl 1987; McGlew 1993; Stein-Hölkeskamp 1996; also Rösler 1980.

(3) Arnheim 1977; Donlan 1980: chs. 2-3; Stein-Hölkeskamp 1989; Nagy 1996; also Greenhalgh 1972; Donlan 1973.

حول هذه القضايا قد انعكست فى الـ **Theognidea**، وهى مجموعة من الأشعار الإيليجية القصيرة متعددة المؤلفين والتواريخ وإن كان جُلها وجوهرها قد وجد فى ميجارا وكان موجهًا إلى الشاب كيرنوس(*) ويعود تاريخه للقرن السادس ق.م.(١).

لقد أدرك ثيوجنيس أن الطبقة الأرستقراطية كان مآلها إلى زوال ما لم تبتعد عن المواقف والأفعال التى قد تعجل بالشقاق المدنى (**statis**) وحكم الطغيان (٣٩ – ٥٢). وطرح الحراك الاجتماعى تهديدًا آخر تمثل فى أن الأثرياء الجدد من خارج طبقة الصفوة جعلوا نفوذهم محسوسًا (وقد صيغ هذا الأمر على نحو حاسم فى الأبيات: ٥٣ – ٥٨). وأصبحت عائلات الصفوة الأرستقراطية التى أصابتها الفاقة غير قادرة على لعب دورها التقليدى فى الحياة العامة (الأبيات: ١٧٣ – ١٧٨، ٦٦٧ – ٦٧٠). وما أصاب ثيوجنيس بالفزع والرعب أن بعضًا من هذه العائلات الأخيرة حاول أن ينقذ نفسه من خلال تحالفات زواج مع عائلات ثرية من خارج الصفوة الأرستقراطية (١٨٣ – ١٩٦، ١١٠٩ – ١١١٤). كل هذا يفسر إصرار ثيوجنيس على حصرية وتميز الطبقة الأرستقراطية الشريفة، وهو تميز ارتكز على قرون من الإنجاز والقيادة بدعوى أن الصفات التى تنطبق وتتوافق مع هذه الأمور هى صفات فطرية موروثة تنتقل بالطبيعة (**phusis**)، ولذا لا يمكن اكتسابها أو تعلمها: "من الأيسر أن تنجب وتربى شخصًا من أن تمنحه عقلاً نبيلاً، إذ لم يكتشف أحد قط كيف يمكن أن نجعل من الأحمق عاقلاً حكيمًا وأن تأتى برجل صالح من رجل طالح ... إن التعليم لن يجعل مطلقًا الرجل الطالح صالحًا" – (٤٢٩ – ٤٣٨ ترجمة "**Fränkel**"). إن التمييز الاجتماعى القديم والأولى بين النبلاء الفضلاء (**agathos, esthlos**) وغير الفضلاء

(*) صديق للشاعر ثيوجنيس كان الشاعر يوجه إليه أشعاره.

(1) Oost 1973; Legon 1981: 106-19.

ولكن انظر القسم الثانى عن شرعية وجاذبية مثل هذا الشعر عند جموع اليونانيين:

Nagy 1985 and, generally, Figueira and Nagy 1985; Donlan 1980: ch. 3; Stein-Hölkeskamp 1989: ch. 3.2.

وهناك تأكيد على قيم ارستقراطية مماثلة فى شعر بندار "Pindar" (النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد):

Bowra 1964; Donlan 1980: ch. 3, Kurke 1991.

من الطالحين (kakos) قد سادت فيه الآن مضامين ودلالات أخلاقية (صالح / طالح، أو طيب / خبيث). لقد تطور نمط من توصيف السمات الشخصية؛ حيث صار ينسب كل الخصال الإيجابية للطبقة الأرستقراطية (على سبيل المثال: ١٤٥ – ١٥٠، ٣١٥ – ٣٢٢، ٦١١ – ٦١٤، ٦٣٥ – ٦٣٦) التى صارت تدّعى – على هذا النحو – أنها الوحيدة القادرة على حكم دولة المدينة، وينسب كل الخصال السلبية لمن عداهم من الطالحين (kakoi) الذين أصبح يفترض فيهم – على هذا النحو – أنهم غير مؤهلين للقيادة؛ فحيثما تولوا السلطة كانت الكارثة حتمية لا مناص منها (٦٦٧ – ٦٨٠). إن هذه اللغة الاصطلاحية وما تنطوى عليه من أوجه التحيز كان لها تأثير طويل المدى فى التفكير السياسى والدستورى[١].

لذلك فليس مستغربًا أن نجد وصايا ثيوجنيس لكيرنوس تبدأ على النحو التالى:

"تعقل جيدًا.. لا تستحوذ على المكارم (aretai) من شرف أو ثروات من خلال عمل دنيء أو بالجور على الحق. إن هذا يأتى فى المقام الأول؛ أما ما يليه: فلا تخالط معشر السوء (kakoi)، أطح بهم بعيدًا عن جانبك، ولا تجلس إلا مع أفاضل الناس (agathoi). تناول طعامك وشرابك فى صحبتهم دائمًا واجلس معهم دومًا، وخذ على عاتقك مهمة إرضاء من بيدهم القوة (dynamis) فى الأرض. سوف تتعلم الخير من الأخيار، أما إن خالطت معشر السوء مرةً فإنه حتى ما كنت تتمتع به من حصافة وفطنة سرعان ما سوف يتبدد ويذهب هباءً" (29- 36).

إن محاولات إرساء الأرستقراطية كـ"طبقة" منفصلة على نحو تام قد فشلت. لكن العلاقات القائمة على الصداقة (philia) والالتزامات المتبادلة داخل نطاق الصفوة قويت وأصبحت محددة مؤسسيًا: فـ"نوادى" – (hetaireiai) الأرستقراط، وموائد الشراب، واللواطة – رغم أنها كانت قائمة منذ أمد بعيد – اكتسبت أهمية اجتماعية وثقافية وسياسية متزايدة[٢].

(1) E.g., Hdt. 111.81; Ps. Xen. *Ath. Pol.* 1.3-9; Donlan 1980: ch. 4.

(٢) عن الحب والصداقة Philia انظر Konstan 1997: ch. 1. عن نوادى المراقصة والمعاشرة "Hetaireiai" انظر: Calhoun 1913, Sartori 1957, Rösler 1980. وعن المأدب انظر: Symposium: Murray 1990c, Slater 1991, Schmitt Pantel 1992. وعن اللواط، انظر: Dover 1978.

٦ - سولون

إن سولون الأثينى غنى عن التعريف كمشرع وكأحد "حكماء الإغريق السبعة" (القسم السابع). وفى زمنه كانت أثينا تمر بظروف شديدة الوطأة بصفة خاصة من خلال أزمة اقتصادية واجتماعية وباتت على شفا حفرة من شقاق مدنى عنيف. ومن الواضح أنه كان هناك "حزبان" رئيسيان فى مواجهة بعضهما البعض: الأثرياء والأقوياء، والشعب (Sol. 5 W. 1 -4; 37 W. 1 - 5) وقد انتخب سولون حاكمًا(أرخونًا) عام 594 ومُنح سلطة كاملة ليحل هذا النزاع ويحسمه. ولكن المحصلة أن الفريقين فى نهاية المطاف عبرا عن استيائهما من الإجراءات التى اتخذها؛ وعلى وجه الخصوص فإن بعضًا من أعضاء "حزب الشعب" كانوا يأملون أنه – فى حالة وصول سولون للحكم – سيقوم بتوزيع الكثير من أراضى الأغنياء على الفقراء (34 W; 37 W. 7 -10; cf. 36 W. 20 -7)[1].

وهناك واحدة من المقولات المتبقية من برنامج سولون (4W)[2] هذه المقولة تبدأ بالتركيز على مسئولية البشر عن الأمور البشرية. إن الآلهة لا ترغب فى إلحاق الأذى بدولة المدينة– وإنما العكس على طول الخط؛ وإنما "المواطنون أنفسهم يصممون – بقسوتهم – على تدمير مدينتهم العظيمة" (1- 6; cf. Od. 1. 28- 43). إن اللوم ينصب – بأكبر قدر – على الظلم والطمع والغطرسة"hubris" من جانب الطبقة الأرستقراطية (7-14) التى ينتقدها سولون بضراوة أكبر بكثير من سابقيه من الكتّاب (cf. 42/cW; Theogn. 39- 52). ووفقًالذلك فإنه يستخلص نتائج أكثر راديكالية وتحديدًاعما توصلوا إليه: إن ديكى"Dike" – ربة العدالة– التى تم تجاهل "التزاماتها المقدسة المهيبة"(١٤):

---

(1) Sources: Arist. Ath. Pol. 5-13 with comments by Rhodes 1981 and Chambers 1990; Plu. Solon with Manfredini and Piccirilli 1977. Generally, Andrewes 1982; Manville 1990: ch. 6; Welwei 1992: 150-206; Murray 1993: ch. 11; Raaflaub 1996b with bibliography.

(2) Jaeger 1960: 315-37 = 1966: 75-99, Vlastos 1946, Stahl 1992; in a wider context: Meier 1990: 40-52.

تعلم جيدًا – رغم صمتها – ما يحدث وما كان يحدث.

وفي الوقت المناسب لها تعود بالتأكيد (pantós) لتنتزع الانتقام، لأنه يحل بالمدينة بأسرها كجرح لا يمكن تفاديه... (15 -17, tr. Fränkel).

وكنتيجة لذلك؛ فإن الإنهاك سيحل بالمدينة من خلال الرق والصراع الأهلي والطغيان (١٩ – ٢٥).

عند هيسيودوس؛ فإن ديكي هي ابنة زيوس التي تشتكي لأبيها عندما (بالحرف الواحد) تُساء معاملتها على يد القضاة الفاسدين (WD - 60-259) – (القسم الرابع). وهنا (عند سولون) فإنها تقوم بذاتها على أنها العدالة المقدسة وأن عقابها آت لا محالة ((pantós, 16, 28; cf. 31, 28, 13.8). إن الشقاء والبؤس الناجم عن عقابها "لا مفر منه" وضرب المجتمع بأسره وكل مجتمع (pasa polis). كان على هيسيودوس أن يعتمد على ثقته في عدالة زيوس ("إنني لا اعتقد بعد أن حكمة زيوس سوف تسمح بهذا")–(WD273). لماذا "يعلم" سولون (علم اليقين) في حين اعتقد هيسيودوس؟ لأن اعتقاده (اعتقاد سولون) تجريبي وسياسي. إن الصورة الرمزية لهيسيودوس عن دولة المدينة التي تعاني من عواقب شرور رجل واحد قد أحاط بها علمًا من خلال الملحمة وتقاليد الشرق الأدنى، وتركز – رغم إشارة ضمنية إلى الحرب – على جوانب طبيعية وليست سياسية[1]. أما بالنسبة لسولون فإن مثل هذه العواقب بأكملها اجتماعية وسياسية؛ وقد خَبرتها كثير من دول المدينة في عصره ومن قبله، وما ينذر بالخطر أنها بدأت تصبح جزءًا من تجربة أثينا كذلك. هناك إذن سلسلة من الأسباب والنتائج ثبت صحتها بالتجربة ومعروفة على وجه العموم تربط بين التجاوز (التعسف) الاجتماعي والسياسي من جانب المواطنين والضررين الاجتماعي والسياسي اللذين يعاني منهما المجتمع. إن سولون يبرز مدى اليقين وإمكانية التنبؤ بهذه الصلة على النحو الآتي: "من السحابة (الغيمة) يأتي الثلج الكثيف وعاصفة البَرَد؛ وفي أعقاب وميض البرق تأتي نُذر الرعد. وهكذا فإنه من خلال رجال كبار تلقى المدينة

(1) Walcot 1966: esp. 72 -3; West 1978: 213; Erler 1987: 14-21.

هلاكها (يحيق بالمدينة الدمار)، وعن طريق حماقتهم يُستعبد الناس على يد حاكم فرد. إن من يرفعه المرء إلى أعالى الذرى لا يصبح من اليسير جذبه لأسفل تارة أخرى" (9W).
إن إدراك مثل هذه القوانين السياسية ومقابلتها بقوانين الطبيعة أعطى سولون الثقة فى تقدير السببية الاجتماعية والسياسية، وفى إحلال الثقة واليقين محل الاعتقاد: "pantós"، ويواصل القصيدة المعبرة عن برنامجه:

"وهكذا فإن الخراب العام يغزو منزل كل مواطن،

ولا تعود أبواب الأفنية قادرة على صده وإبعاده،

وإنما هو يقفز من فوق الأسوار العالية، ورغم أن الرجل يجرى محاولاً الاختباء فى غرفة أو دورة مغلقة فإنه يجبره على الخروج من مكمنه" (29- 4W. 26).

إن كل مواطن قد تأثر (بهذا الوضع)... من هنا فإن توصية هيسيودوس بالتركيز على دائرة الخاص، والعمل الجاد، والعلاقة الطيبة مع الجيران غير قابلة للتطبيق. إن الأزمة العامة تقتضى أن ينغمس كل مواطن فى الحياة العامة. وفضلاً عن ذلك فإن تحليل سولون التجريبى السياسى يثبت أنه لم يعد بوسع أبناء الطبقة الأرستقراطية - رغم إمكاناتهم وقوتهم - أن يتصرفوا على نحو ظالم، لأن عواقب أفعالهم الشريرة سوف تدمرهم هم أنفسهم كذلك. من هنا فإن "تعليم" سولون (٣٠) يقدم للمواطنين بديلاً واضحًا: "الحكم السيئ" - (dusnomia) الذى هو مصدر الكثير من الشرور على دولة المدينة والذين هم على بينة بأسبابه ويرزحون تحت وطأته، أو "الحكم الخيِّر" - eunomia الذى يمكنهم استرداده إذا ما اضطلعوا جميعًابمسئوليتهم نحو الصالح العام (٣٠-٣٩ (القسم السابع).

وعلى النقيض من هيسيودوس، فقد كان لدى سولون القوة والسلطة لإدخال معايير وإجراءات تساعد فى تحقيق أفكاره فى عالم الواقع. ففى قصيدة لاحقة يفاخر سولون بإنجازين رئيسيين. أحدهما هو "تحرير الأرض" من العلامات المميِّزة التى كانت تدل على إنها مثقلة برهن أو دين، وتحرير الرجال الذين صاروا رقيقًا بسبب الديون 1- 36. (15W)، وهو أمر ارتبط بالإلغاء العام للرق الناجم عن الديون (أرسطو: دستور الأثينيين

٦، بلوتارخوس: سولون ١٥): "هذه الأمور أنجزتها بسلطة منصبي، وواءمتُ بين القوة والقانون في انسجام حقيقي، ونفذت وعدي"-(١٥-١٧). ومنذ ذلك الحين فصاعدًا كانت الحرية الشخصية حقًا غير قابل للتحويل بالنسبة للمواطن الأثيني. أما الإنجاز الآخر فهو القوانين التي وضعها (سولون): "لقد كتبت القوانين للوضيع والنبيل على السواء، وهيأت عدالة قويمة لكل فرد"-(١٨-٢٠). هذا التشريع كان شاملاً كل المجالات ذات الصلة عند المشرعين الأوائل. وبتفعيل هذه القوانين والإصلاحات فإن دولة المدينة تحت زعامة سولون أحدثت تغييرات عميقة في البُنى والعلاقات التقليدية الاجتماعية والاقتصادية. لقد صاغت دولة المدينة أدواتها الخاصة بها لإصلاح أزمة؛ وتولت مقدارًا غير مسبوق من السلطة على مواطنيها (القسم السابع)[١].

شملت إصلاحات سولون السياسية إدخال (أو تنقية) طبقات الملكية التي حددت مستوى المشاركة السياسية المتاحة للمواطنين؛ وأحلت الثروة محل المولد (النسب العريق) كمعيار للسلطة السياسية (أرسطو: دستور الأثينيين: ٧: ٣-٤؛ بلوتارخوس: سولون: ١٨. ١-٢). أما إنشاء مجلس استشاري جديد - منتخب ومحدد بمدة محدودة - يقوم بإعداد ومداولة جدول أعمال الجمعية الشعبية (أرسطو: دستور الأثينيين: ٨:٤. بلوتارخوس: سولون: ١٩. ١-٢) فلا بد أنه - إن صحَّ - قد زوَّد من سلطة الأخيرة (الجمعية الشعبية) ووازن سلطة "مجلس الأريوباجوس" الأرستقراطي التقليدي؛ من هنا فمن المحتمل أن يكون سولون كذلك قد أعطى الصفة الرسمية - في حدها الأدنى على الأقل - لاجتماعات وسلطات الجمعية الشعبية[٢]. وتعززت المسئولية المجتمعية للمواطنين بالقانون الذي يبيح لأي شخص لديه الرغبة (**ho boulomenos**) أن يرفع دعوى قضائية بالنيابة عن شخص (آخر) وقع عليه ظلم (**Ath. Pol. 9. 1; Plut. Solon 18. 6- 7**)، كما تعززت بإنشاء محكمة جديدة للاستئناف (**hēliaia, Ath. Pol. 9.1; Plut. Solon 18. 2- 3**).

---

(١) عن جمع الشذرات انظر:
Ruschenbusch 1966. See Vlastos 1946; Havelock 1978: ch. 14; Eder 1986, Gagarin 1986: ch. 3.

(2) Cf. ML 8, Fornara 1983: no. 19, on the bol d mosi of Chios. Areopagus: Wallace 1989.

وفى المجمل؛ فإن سياسة سولون بما أبدت من حصافة وعمق نظرة لطبيعة المشكلات التى واجهها - كانت سياسة تكاملية توحيدية تحاول أن تقيم توازنًا دقيقًا؛ فقد أدرك الحاجة إلى إعطاء الشعب **démos** نصيبًا فى السلطة والمسئولية من غير أن يضعف زعامة الطبقة الأرستقراطية **(fr. 5 -6W)**[1].

٧ -المشرعون فى العصر الأرخى

وفى مدن أخرى كذلك اختار المواطنون أن يحسموا منازعاتهم بأن يعهدوا بمدينتهم إلى حكمة مشرِّع يُمنح سلطة لا حدود لها (انظر على سبيل المثال هيرودوت، الكتاب الخامس (٢٨-٣٠)؛ أرسطو، السياسة: الكتاب الثالث، **(Arist. Pol. III. 1285 a30-b3)**. إن هذا المدخل يفترض سلفًاالثقة فى إمكانية الوساطة النزيهة، وفى وجود الأشخاص ذوى الخبرة والسلطة، وكذلك وجود الأدوات السياسية والمؤسسية الملائمة لتغيير الأوضاع القائمة. وهذا بدوره يفترض سلفًا أن السياسة والمؤسسات كانت قد تطورت بدرجة كافية وأن "دستور" دولة المدينة (فى أوسع معانى هذا اللفظ) كان يُنظر إليه ليس باعتباره مقررًا بمرسوم أو قانون مقدس أو رسخته التقاليد، بل باعتباره متغيرًا يخضع لحصافة وعزم الإنسان.

يمكننا فقط أن نتأمل فى علة وسببية تبنى الإغريق لهذا المنهج فى حل المنازعات عن طريق التوسط السياسى. ربما عرف الإغريق دور المعلمين الملهمين والمشرعين، وإمكانية وجود تشريع مكتوب، من مصادر من الشرق الأدنى (القسم التاسع). إن تزامن وجود كثرة من دول المدينة، لكل منها تاريخها وتقاليدها وعاداتها ونظمها، جعل من السهل معرفة أن دساتير دول المدينة ومؤسساتها كان من الممكن أن تتفاوت، فى الأغلب، بصورة لا نهائية - رغم كون ذلك فى حدود بعينها - وأن نلاحظ ما دخل منها حيز التنفيذ والفعالية

---

(١) انظر الأعمال الواردة فى الحاشية رقم ٣٦ (فى مواضعها)؛ مزيد من قائمة المراجع عند: Raaflaub 1996b: 1062-7 كما يطرح" Wallace 1997 "تقييمًا أكثر ديمقراطية.

وما لم يكن كذلك. وفضلاً عن ذلك فإن كثيرًا من دول المدينة الجديدة قد أُنشئ فى "عصر الاستعمار" حول شواطئ البحرين المتوسط والأسود. وعلى الرغم من أن هذه (المدن الجديدة) كانت تميل إلى محاكاة مؤسسات المدن الأم (التى أقامتها)؛ فلا بد أنها كانت تعديلات وإضافات (مستحدثات) متكررة، خصوصًا أن المستوطنين قد أتوا فى الأغلب من أماكن عديدة. وقد كان أبوللون هو الراعى المقدس لعمليات الاستيطان، وكان المستوطنون يستشيرون وحى عرافته فى ديلفى بصورة منتظمة قبل أن يشدوا الرحال (لمستوطناتهم الجديدة)؛ لذا فمن الممكن – وإن لم يكن موضع اتفاق عام – أن يكون وحى ديلفى قد وُظف كمستودع ودار مقاصة ومركز استشارى للقضايا السياسية[1].

لذلك فليس من المستغرب أن التراث اللاحق قد أحاط علمًا بالكثير من الشخصيات القوية ممن قاموا بأدوار المشرعين والمصلحين، والعديد من هؤلاء اعتُبروا من بين "الحكماء السبعة"–(وهم تجمع متأخر زمنيًا ومصطنع كان يضم فى مناسبات متنوعة أكثر من سبع شخصيات بارزة) وربطهم التراث بوحى ديلفى. وقد ترفع هؤلاء فوق منازعات تلك الفترة، وكانوا يشغلون – حسب قول س. ماير "C. Meier" – "موضعًا ثالثًا"؛ وأصبحوا قوة ثقافية وسياسية نافذة مؤثرة[2]. فعلى سبيل المثال – وحسب رواية هيرودوت (الكتاب الأول – فقرة ١٧٠) – نصح طاليس الميليتى "Thales of Miletus"–(القسم الثامن) الأيونيين – الذين كان يتهددهم الخطر الفارسى فى منتصف القرن السادس ق.م. – "أن يقيموا مركزًا عامًا للحكم والإدارة (bouleutērion) فى تيوس (إلى الشمال من إفسوس) لأنها كانت تشغل موقعًا مركزيًا فى أيونية؛ وتعتبر المدن الأخرى – رغم أنها ظلت مأهولة بالسكان مثلما كانت – أشبه بأحياء (ضواحي)". مثل هذا الاقتراح كان كفيلاً بتحويل أيونية إلى دولة مدينة موحدة ومركزية.

---

(1) Barker 1918: 3-6, 48-9; Forrest 1957; Kiechle 1958; Malkin 1987: ch. 1, 1989; Meier 1990: 40-52.

(2) Meier 1990: 42-44.

وعن حكمة الإغريق السبعة انظر: Snell 1938; Gärtner 1975; Fehling 1985.

إن النظرية السياسية فى القرن الرابع ق.م. اعتقدت أن "جمع وتبويب القوانين" كان أمرًا واسع الانتشار فى بلاد اليونان فى العصر الأرخي، وقد قبل المؤرخون الحديثون فى معظمهم هذا الرأى. ولكن - وكما يوضح "K. J. Hölkeskamp" الآن - فإن تجميع وتبويب القوانين على نطاق واسع كان أمرًا استثنائيًا، موثق فقط فى أثينا وجورتين "Gortyn"(*)؛ أما فى معظم الحالات فقد كان التشريع مقتصرًا على قوانين منفردة أو مجموعات من القوانين تتعامل مع مجموعة محددة من المشكلات التى كانت تهدد السلام الأهلى بصورة جادة... ومع ذلك فإن سن تشريع مكتوب كوسيلة لحل فعال لمنازعات ضارة كان خطوة مهمة؛ فقد حدَّ من حرية الموظفين (أصحاب المناصب) فى اتخاذ القرار، وهذا قلَّص -ضمنيًا- سلطة العائلات التى فى سُدة الزعامة الذين كان شاغلوا المناصب هؤلاء يختارون من بينهم؛ كما أنه وضع قيودًا على المساعدات الذاتية ووسع من نطاق سلطة دولة المدينة على حرية الفعل الخاصة بالمواطنين. ومن خلال خلق التزام عام تجاه دولة المدينة وتقديم حماية مشتركة من قبل دولة المدينة فإن مثل هذه القوانين قد عززت المفاهيم الصاعدة كالمواطنة والمجتمع. إن اليقين والتأكيد المتزايد للقانون، وإقصاء النزعة الاستبدادية من جانب القضاة وشاغلى المناصب كلاهما حسَّن من وضع المواطنين من خارج طبقة الصفوة كما خدم مصالح الصفوة الأرستقراطية؛ لأنهما قلصا من احتمالية النزاع وقللا من نسبة المغامرة فى فقدانهم الجماعى للسلطة على يد طاغية(١).

إن القانون الخاص بقتل النفس البشرية لدراكون Draco الأثينى يقدم نموذجًا جيدًا لذلك. فمن المرجح أنه قد سُنَّ عام ٦٢٢ ق.م. كرد فعل على تداعيات "مؤامرة كيلون"

(*) "Gortyn" مدينة يونانية قديمة كانت تقع فى الجزء الجنوبى الأوسط من جزيرة كريت. (المترجم)

(١) عن وضع مجموعات قانونية انظر:
Bonner and Smith 1930: ch. 3, Gagarin 1986: chs. 3-4, Camassa 1988, 1996.

(نموذج آخر فى الألواح الاثنى عشر الرومانية). انظر:
.Contra: Hölkeskamp 1992a, 1992b, and 1999

عن المغزى والمعنى انظر:
Ruschenbusch 1960: 149-52, 1983; Eder 1986; Gehrke 1993; Sealey 1994: ch. 2.

عن المواطنة انظر:
Manville 1990: 79-82, Walter 1993: 190-2

عام ٦٣٦ (وهى محاولة فاشلة لاغتصاب السلطة، وانتهت بمذبحة رغم ضمانات ووعود بالأمان). لقد ترك هذا الحدث نُدبًا عميقة على (سطح) المجتمع؛ إذ اعتُبرت عائلة آل الكمايون "Alcmaeonid" المرموقة مسئولة عما جرى وأجبرت على الخروج إلى المنفى، وربما وقعت سلسلة من أحداث الثأر بين أبناء الصفوة، وتطلب الأمر إشراك سلطة دينية ممثلة فى إبيمينيديس "Epimenides" الكريتى لتطهير المدينة[1]؛ لذلك أدخل قانون قتل النفس البشرية إجراءات لتسوية المنازعات ذات الحساسية الخاصة التى تلحق أذى محتملاً بدولة المدينة. وقد ميَّز القانون بين القتل العمد والقتل غير المقصود، وجعل الاعتماد على النفس (الوسيلة التقليدية للقصاص)؛ يستند إلى قرار (حكم) محكمة، وأمام هيئة محلفين خاصة (ephetai) لهذا الغرض، وفى حالة القتل غير العمد (الخطأ) منح القانون القاتل حق الخروج (النفي) الآمن وبسَّر تصالحه مع أسرة الضحية[2].

وكما يبين نموذج سولون (القسم السادس)؛ فإنه على الجانب السياسى كذلك فإن التشريع والمؤسسات المستحدثة قد أدت دورًا فى حل المشكلات وتوفير الاستقرار للمجتمع. وهناك قانون مبكر من دريروس "Dreros" فى كريت (٦٥٠ - ٦٠٠ق.م.) ينص على: "هذا ما قررته المدينة: عندما يتولى شخص ما منصب الحاكم "kosmos" فلا يصبح نفس الشخص حاكمًا "kosmos" مرة أخرى لمدة عشر سنوات. وإذا ما تولى بالفعل منصب الحاكم (بالمخالفة للقرار) فإن أى أحكام يصدرها يكون مدينًا بضعفها ويفقد حقوقه فى المنصب طيلة حياته، وكل ما يصدر عنه كـ "حاكم "kosmos" لا يُعتد به وكأنه لا شيء". لقد كان الـ "kosmoi" هم كبار شاغلى المناصب من الحكام. إن منع تكرار مدة شغل المنصب على مدى فترات قصيرة لا بد أنه قد وجد فى بعض التجارب السلبية دافعًا ومحفزًا؛ وعلى الأرجح فإن الغرض منه تمثل فى كسر حصانة شاغله والحول بينه وبين تكديس سلطة

---

(1) Lang 1967; Welwei 1992: 133-7.

(2) IG 13 104, ML 86, Fornara 1983b: no. 15. Ruschenbusch 1960, Stroud 1968; Gagarin 1981; Humphreys 1991; Welwei 1992: 138-46.

زائدة عن الحد لنفسه ولأسرته[1]. إن كل تشريع من هذا النوع يطرح ويقدم قدرًا محدودًا من نفاد البصيرة، ولكنها (هذه التشريعات والنظم) فى مجملها تعطى انطباعًا طيبًا عن مدى الإمكانيات ومقدار الفكر الكامن وراء التشريع فى العصر الأرخي[2].

فى حالات قليلة نعرف المزيد عن مدى وظروف التشريع السياسي. فعلى سبيل المثال قام الإسبرطيون فى القرن الثامن ق.م. بإتمام غزو لأكونيا وخصصوا لأنفسهم أجود الأراضى، وأقاموا نظامًا من دول مدينة خاضعة لهم (يُطلق عليهم "perioikoi")، واستعبدوا ميسينيا. وبعد ذلك بنصف قرن عجّلت هزيمتهم على يد أرجوس وثورة الرقيق (helots) الميسينيين بأزمة خطيرة ومطلب إعادة توزيع الأرض.. وكنتيجة لذلك حوّل المواطنون الإسبرطيون (Spartiates) أنفسهم إلى صفوة من المحاربين المحترفين الذين كان يدعم أسلوبهم فى الحياة - الموجه من قبل المجتمع - منتجات المزارع التى خصصتها الدولة وعمل الرقيق الهيلوطيين. ولم تُستبعد الفروق الاجتماعية والاقتصادية، ولكن فى قيامهم بمهامهم العامة كمواطنين وجنود كان المواطنون الإسبرطيون يرون أنفسهم بصورة متزايدة كأنداد ونظراء(homoioi). وعلى الرغم من أن النظام الإسبرطى الاجتماعى والتعليمى الخاص تطور ببطء وأُدخلت عليه مكونات أساسية بعد فترة طويلة لاحقة، فإن الفكر الأيديولوجى نسب كل ذلك فى نهاية المطاف إلى مشرع أسطورى مبكر هو: ليكورجوس"Lycurgus" إن المدارس العلمية الحديثة قد أفرغت هذه الرواية التقليدية من محتواها الأسطوري، ولكن هناك ثلاثة عناصر على الأقل يمكن تأريخها بصورة مقبولة منطقيًا بالقرن السابع ق.م.: احترافية الجند المواطنين ونظام دعمهم الاقتصادى؛ تحديد مفهوم للمواطنة ناجم عن التمييز الحاد بين الهيلوطيين (عبيد الإسبرطيين) وسكان المناطق المحيطة من الأحرار "perioikoi" والمواطنين الإسبرطيين "Spartiates" وامتيازات

(1) MI 2 with tr., comm.. and bibl., Fornara 1983b: no. 11; Ehrenberg 1943.
(2) See now the collections of Koerner 1993; van Effenterre and Ruzé 1994; Hölkeskamp 1999.

والتزامات هذه الفئة الأخيرة؛ وإعطاء الشكل الرسمي للمؤسسات السياسية بالقانون (الـ "ريترا الكبرى" **Great Rhetra**)[1].

ونقلاً عن بلوتارخوس (ليكورجوس ٦) فإن الـ "**Rhetra**" تنعكس كذلك فى أعمال تيرتايوس **4W** التى تربطها "بالثورة الميسينية"-(نحو ٦٥٠ ق.م). وقد تضمنت (هذه الوثيقة) تقسيمًا جديدًا للمجتمع إلى وحدات إقليمية وإعادة تنظيم للمؤسسات. فمجلس الشيوخ (**gerousia**) كان يضم ثلاثين عضوًا تستمر عضويتهم مدى الحياة (وكانت أعمارهم فوق الستين، ومن هنا أطلق عليهم الشيوخ "**gerontes**")، ومن المؤكد أن عددهم كان أقل من عدد أسر الصفوة الأشراف. لذلك فإن العضوية لم تعد امتيازًاأتوماتيكيًالكل هذه الأسر. وقد كان الملكان "**basileis**"جزءًامن مجلس الشيوخ "**gerousia**"؛ وهكذا فبينما احتفظا بالتسلسل الوراثى (فى تولى العرش) وغيره من الامتيازات فقد اندمجا الآن تمامًا فى القيادة الجماعية لدولة المدينة. أما الجمعية الشعبية فقد تقرر لها أن تجتمع بصفة منتظمة فى مناسبة أعياد أبوللو فى مكان محدد. وكان لدى أفراد الشعب "**damos**" المجتمعون سلطة اتخاذ القرار، ولكن كان يحد من هذه السلطة ويقيدها حق الملكين "**basileis**"والشيوخ "**gerontes**" فى التقدم بمقترحات، والتحكم فى النقاش، بل وربما حتى رفض إقرار "الاختيارات الملتوية"[2]. وهكذا فعلى الرغم من أن الشعب"**damos**" قد مُنح سلطة عليا (**kratos**) فإن النظام كان متوازنًا بشكل ملحوظ. وبمقارنته بنظام أقدم وأقل رسمية كذلك الذى ينعكس فى الملاحم الهومرية (القسم الثالث) فإنه يمثل تقدمًا حاسمًا: فقد اتخذت قيادة المدينة والمجلس (الشيوخ) والجمعية الشعبية الحد الأدنى -لكنه الفعال المؤثر - من الطابع الرسمي، وتحددت علاقاتها وسلطاتها. واتخذت خطوة كبيرة نحو إرساء "مجال سياسى" فى دولة المدينة، ووضع مفهوم لدولة المدينة كمجتمع مدني، وتعزيز مشاركة المواطنين فيها ومسئوليتهم عنها.

---

(1) Oliva 1971; Cartledge 1979, 1980; Mossé 1983; Hodkinson 1983, 1997 (among many articles); Christ 1986 (with a survey of scholarship (1-72) and bibliography (471-503)); Murray 1993: ch. 10, Kennell 1995; Thommen 1996.

(2) Oliva 1971: 71-102; Cartledge 1979: 131-5; Murray 1993: 165-71; Ruzé 1991.

وبالمقابل فإن تيرتايوس يصر على نوعية دولة المدينة كمجتمع مشترك يُبطل مزاعم الأفراد (القسم الخامس). وقد تضمنت إحدى قصائده الإيليجية - أُطلق عليها لاحقًا: الحكم الصالح "Eunomia" وربما أشارت إلى هذا المصطلح - موجزًا لقوانين ليكورجوس غير المدونة "Rhetra"، والتي عُرِّفت على هذا النحو بالهدف الأسمى وهو "الحكم الصالح "eunomia"، وقُدمت كحل للأزمة التي وُصفت في القصيدة نفسها (4W). هذا الهدف الأسمى نفسه يركز عليه كُتّاب آخرون: فها هي قصيدة سولون (4W) تقدم قياسًا مذهلاً (القسم السادس)؛ ويقدم هيسيودوس الـ"Eunomia" كابنة لزيوس وثميس وكأخت لـ"ديكي" (العدالة) وإيريني (السلام) (القسم الرابع): ويمتدح ألكمايون "Alcman" - وهو شاعر إسبرطي آخر - الـ"يونوميا" كأخت للـ"إقناع "Peitho" وكابنة لـ"البصيرة النافذة / بعد النظر (Promathea, 64 P)". ويؤكد التراث الإسبرطي أن حالة شقاق وصراع "stasis" مبكر وحالة فوضى (kakonomia) قد تحولت إلى حالة من الحكم والنظام الصالح "eunomnia" أمَّن الاستقرار الدائم (Hdt. I. 65-6; Thuc. I. 18). وهكذا فإن قيمة ومثل "الحكم الصالح "eunomia" لا تعبر فقط عن نظام اجتماعي صالح، وإنما كذلك عن الحل السياسي لأزمة أو صراع "stasis" وعن دمج وتوحيد دولة المدينة؛ إنه يمثل هدف وغاية المشرعين من العصر الأرخي ويغلف الاهتمام الرئيسي للتفكير السياسي اليوناني المبكر[1].

لقد ركز سولون على التباين ما بين الـ "eunomia" (الحكم الصالح) والـ"dusnomia" (الحكم الطالح) الذي يضطرب فيه الحكم الصالح ويسود الحكم الرديء (4W. 30-39). إن غياب الحكم الصالح يمكن أن يوصف كذلك بالـ "anomia" (افتقاد النظام) أو الـ"kakonomia" (الحكم أو النظام الرديء)، ولاحقًا تم تعديل مصطلح eunomia (الحكم الصالح) ليحل محله "المساواة" ("isonomia" / انظر أدناه). وهكذا فإن اللغة الاصطلاحية الدستورية من العصر الأرخي كانت تستند إلى قيمة تقليدية هي الـ "eunomia"

---

(1) On eunomia: Andrewes 1938; Ehrenberg 1965: 139-58; Meier 1970: 15-25.

على مدى الفترة الكلاسيكية ظل مفهومًا قويًا غلّف جوهر النظام الأرستقراطي التقليدي:

e.g., Ps. Xen. Ath. Pol. 1.8-9.

وبُنيت على مفهوم "النظام"[١]. وقد وُصفت التفاوتات من خلال مقارنتها ومقابلتها بـ "النظام الصالح" من باب أولى، وهو المجتمع التقليدى الذى يُحكم بطريقة أرستقراطية.

إن مزج "المساواة" بهذا المفهوم التقليدى كان أمرًا مهمًا للغاية. وفى كفاحهم ضد الطغاة اكتشف أبناء الأرستقراط القيمة السياسية لما كانوا يعتبرونه من قبل من البديهيات.. نصيبهم فى السلطة والحكم، والمساواة السياسية فيما بينهم (الـ"**isonomia**" التى أحيانًا ما يُعدَّل اسمها إلى "**isegoria**" أى "المساواة فى التعبير الكلامى"). ومن حيث المبدأ، فإن المساواة "**isonomia**" كان يمكن أن تعنى "المساواة أمام القانون" و"المساواة بالقانون، الأنصبة المتساوية، المشاركة المتساوية" - لا سيما فى السياسة. ويبرز الطبيب ألكمايون من كروتون (ربما من أواخر القرن السادس أو أوائل الخامس ق.م.) استخدامًا عمليًا لهذا المفهوم: "إن رباط الصحة هو "الحقوق المتساوية" **(isonomia)** للقوى **(dunameis)**: الرطب منها والجاف، البارد والساخن، المر والحلو، وغيرها، أما "السيادة المنفردة "**monarchia**" لواحدة من هذه القوى فهو سبب المرض؛ لأن السيادة المنفردة لأى منها أمر مهلك... إن الصحة هى المزيج المتناسب للخواص" **(DK24 B4, tr. KRS no. 310)**. وبتطبيق المساواة "**isonomia**" على الطب يؤكد الكمايون أن معنى "الأنصبة المتساوية" و"المساواة السياسية" كان سائدًا ومنتشرًا. إن الإشارة المحتملة إلى "المساواة" فى الشذرة الوحيدة من أناكسيماندروس"**Anaximander**" (القسم الثامن) تجعل من المرجح أن هذا المصطلح كان موجودًا فى منتصف القرن السادس ق.م[٢].

والآن؛ فإن المساواة مفهوم مرن يحدده حجم وبنية المجموعة التى يُطبق عليها. إن الـ "**isonomia**" أو "نظام المساواة السياسية" - على الرغم من أنه كان مقتصرًا على الطبقة الأرستقراطية - توسع لاحقًا ليضم كل أولئك المواطنين - فى معظمهم من المزارعين من خارج

---

(1) Ostwald 1969: esp. 62-95; Meier 1970: 15-25.

(2) Isonomia: Vlastos 1953, 1964; Ostwald 1969: 96-160; Pleket 1972; Raaflaub 1985: 113-17. Alcmaeon: Vlastos 1953: 344-7, 363-5; Guthrie 1962: 341-59; Triebel-Schubert 1984.

الطبقة الأرستقراطية - الذين تأهلوا للخدمة فى فيالق المشاة الثقيلة. وفى إسبرطة تعززت الحقوق السياسية لهؤلاء الجنود المواطنين وأخذت شكلها الرسمى فى قوانين ليكورجوس غير المكتوبة "Rhetra"، وفى أثينا (حدث ذلك) فى أواخر القرن السادس ق.م من خلال إصلاحات زعيم مثالى آخر هو كليستنيس"Cleisthenes". وإذا ما تأملنا الاختلافات المهمة سنجد أن المواطنين الإسبرطيين قد أصبحوا فى نهاية المطاف "homoioi"-(أى إنهم متماثلون / متشابهون) فى حين أصبح الأثينيون "isoi"-(أى "أندادًا" وأقرانًا متساوين)[1].

لقد كان الغرض كذلك من النظام الذى سنه كليستنيس هو حل أزمة خطيرة. فبعد عقود عديدة من إصلاحات سولون مكنت المنافسات المستمرة بين العائلات الحاكمة بيزستراتوس"Peisistratus" من إقامة حكم طغيان. وقد كان نظام حكمه يحظى بشعبية كبيرة، ونجح فى نشر السلام فى ربوع المجتمع ودمجه أكثر فأكثر، وحسَّن الأوضاع الاقتصادية. ولكن حكم ولديه سرعان ما تحول لحكم استبدادى[2]. وقد طُردت هذه العائلة من الطغاة عام ٥١٠ق.م.، ولكن الطبقة الأرستقراطية التى نالت حريتها استأنفت على الفور الصراع التقليدى فيما بينها. وقد أدى هذا إلى الشقاق والحرب الأهلية"stasis" والتدخل الأجنبى حتى نهض الشعب"démos" الأثينى رافعًا سلاحه وطرد واحدًا من الزعماء الحزبيين ومؤيديه الأجانب، ومكَّن كليستنيس من تحقيق مجموعة من الإصلاحات بعيدة المدى التى سبق له اقتراحها والتى كانت مقبولة على نطاق واسع بصورة واضحة (٥٠٨ - ٥٠٧ق.م). إن منطقة أتيكا الواسعة قُسمت إلى أكثر من مئة "demes" -("أحياء" تتكون فى الأغلب من قرى وأجزاء من بلدات) مُنحت صلاحيات مهمة فى الطقوس الدينية والإدارة الذاتية، وقد جُمعت هذه الأحياء فى أثلاث "trittues" و"قبائل"phulai" بحيث وحَّدت كل قبيلة مواطنين من أماكن عديدة. وكان أعضاء القبيلة يقدمون خدماتهم فى

(١)عن كليستنيس والمساواة isonomia انظر: Raaflaub 1995: 49-51 .
عن إسبرطة والمتماثلون" homoioi "انظر: Cartledge 1996a .
وأخيرًا- وفى ظل الديموقراطية الكاملة - امتدت المساواة إلى كل المواطنين؛ ومن هنا فإن المساواة isonomia يمكن أن تكون فى الأغلب مساوية للديمقراطية demokratia (e.g. Hdt. 111.80.6)..

(2) Berve 1967: 1.41-77; Andrewes 1982b; Lewis 1988; Eder 1992.

مهام وأعمال مجتمعية مهمة (لاسيما فى جيش دولة المدينة، وفى الطقوس والاحتفالات، وفى مجلس الخمسمئة الجديد الذى كان كل ديموس (حى أو منطقة) يوفد إليه أعضاء منتخبين يتناسب مع (عدد) سكانه). وكان نظام التمثيل الذى صُمم لهذا الغرض بالغ التعقيد. ومن الواضح أنه كان يهدف إلى تشجيع الألفة والتعاون بين المواطنين، وربط الديمات (الأحياء) البعيدة مكانيًا بالمركز السياسى الذى كانت تنعقد فيه اجتماعات المجلس والجمعية الشعبية لاتخاذ قرارات مجتمعية، وجعل المواطنين ينخرطون فى مسئولية مجتمعية على المستوى المحلى وعلى مستوى دولة المدينة، وخلق مجتمع متكامل ومتحد تمامًا. وقد نجح كليستنيس فى هذا: فقد تجذرت (حقائق) صعود أثينا إلى مصاف "قوة دولية" وتطور وارتقاء ديمقراطية كاملة فى النصف الأول من القرن الخامس ق.م.، وهو ما لا يمكن التفكير فيه دون التغييرات السياسية والذهنية التى أحدثتها هذه الإصلاحات[1].

٨ - الفلاسفة الطبيعيون الأوائل

إن معظم المفكرين البارزين فى القرن السادس ق.م. أتوا من أيونية. وقد كانت ميليتوس ومدن أيونية أخرى – حتى النهاية المأساوية لثورتهم ضد الحكم الفارسى عام ٤٩٤ق.م. – من بين أبرز وأشهر دول المدينة فى العالم الهيلليني، وكانت على صلة بغرب البحر المتوسط ومنطقة البحر الأسود والشرق ومصر من خلال حركة الاستيطان (الاستعمار) والتجارة. إن أناكسيماندروس وهيكاتيوس اللذين رسما أول خرائط للعالم كانا من ميليتوس، كما أن هيرودوت المستكشف ومؤرخ الشرق والغرب ولد فى هاليكارناسوس الدورية. ومن هنا فإن المعرفة والمؤثرات فى هذه المنطقة قد تجمعت من أجزاء كثيرة من العالم ليس أقلها من بلاد الرافدين عبر الأناضول والشرق.(القسم التاسع). وهكذا فإن الأوضاع كانت ملائمة ومواتية بشكل خاص للتفكير العلمي والتأملى فى ذلك المكان، على الرغم من أننا لا

(1) Ostwald 1988; Meier 1990: 53-81; Ober 1993, Raaflaub 1995 (with bibliography); Loraux 1996, and the chapters by Ober and Raaflaub in Morris and Raaflaub 1997.

نعلم السبب وراء القفزة النوعية من الملاحظة التجريبية والعلم العملى إلى التأمل المحض والفلسفة. فلقد كان طاليس من ميليتوس – على سبيل المثال – مهتمًا بالرياضيات والفلك (هيرودوت: الكتاب الأول – ٧٤) واشتهر بحل المشكلات العملية الصعبة (٧٥) وتقديم المشورة السياسية الطيبة (١٧٠؛ القسم السابع)، ولكن لا شيء من هذا يفسر سبب شروعه فى البحث عن العنصر الأولى لكل الأشياء وتحديده على أنه الماء[1].

إن معرفتنا الوثيقة عن سير هؤلاء المفكرين الأوائل قليلة محدودة، وحُفظت لنا أعمالهم فى مجرد اقتباسات مبعثرة عند كُتَّاب لاحقين. و لم يكن مجال اهتمامهم الأساسى ينصب على المجتمع الإنسانى والظواهر السياسية، بل على العالم والطبيعة (phusis) ككل. ولم تكن الطبيعيات والأخلاق والسياسة والدين قد انفصلت بعد لتصبح فروعًا معرفية خاصة بحد ذاتها. لقد كان الإنسان جزءًا من الطبيعة وخاضعًا لقوانينها؛ وعلى النقيض فقد كان من الممكن فهم وتفسير العمليات الطبيعية من خلال تطبيق العلاقات والقواعد الملحوظة فى المجتمع البشري. ويقدم لنا ألكمايون من كروتون (القسم السابع) مثالاًعلى ذلك، كما يقدم أناكسيماندروس الميليتى (٦١٠ – ٥٤٠ق.م) مثالاً آخر. ولدينا جملة من مؤلفه عن "الطبيعة "phusis"يقول فيها: "... مبدأ اللامتناهى"apeiron" تتخلق منه كل السماوات وما بها من عوالم. ومصدر خلق الأشياء الموجودة هو – كذلك – ما يحل به الدمار "وفقًا للضرورة؛ فهم يدفعون الجزاء (dike) والتعويض (tisis) لبعضهم البعض جرَّاء ظلمهم (adikia) حسب تقدير الزمن" (DK 12 Bl, tr. KRS.no. 110). هنا يتم طرح مفهوم للكون على أنه نظام خاضع لقوانين وعلاقات العدالة. ففى اللا متناهى "apeiron" فإن كل كائن قائم يوجد فى مزيج تام وتوازن فعال. والأشياء الموجودة تنبثق منه فى توازن بين الأضداد. مثل هذا التوازن يمثل العدالة، أما سيادة وطغيان أحدها على الآخر (الآخرين) فيمثل الظلم الذى لا بد من معادلته فى سياق الزمن. إن هذه النظرة للكون تفترض سلفًا مفهومًا

(1) KRS 76-99; Guthrie 1962: 45-72; Barnes 1979: 5-16. Generally: Emlyn-Jones 1980; Hussey 1995.

موازيًا للنظامين الاجتماعي والسياسي: هذا النظام يؤدي وظيفته فقط على أساس من العدل وتوازن القوى بين الأنداد (أي المساواة أمام القانون isonomia، القسم السابع)[1].

لقد سبق لنا اقتباس كسينوفانيس من كولوفون (٥٧٠ – ٤٧٥ق.م.) أعلاه (القسم الأول) في توكيده على صالح المدينة وموقفه النقدي تجاه طبقة الصفوة الأرستقراطية؛ وبخلاف ذلك فقد تميز بنقده لهوميروس وهيسيودوس في مفهومهما في تصوير الآلهة على شاكلة البشر (DK 21 B 11-16)، وبمفهومه وتصوره الراديكالي المجرد للتوحيد (عبادة الإله الواحد) (B,23- 6)[2]. وهناك بيثاجوراس (فيثاغورس) من ساموس (٥٧٠ / ٥٦٠ – ٤٨٠ق.م.) الذي هاجر إلى جنوب إيطاليا نحو عام ٥٣٠ ق.م – بافتراض الهروب من حكم الطاغية بوليكراتيس – وأنشأ في كروتون "جماعة" دينية ونشيطة سياسيًا. إن كسينوفانيس يستشهد بالفعل (fr.7W) باعتقاده (فيثاغورس) في التناسخ؛ وهناك أعضاء متأخرون من "مدرسته" كانوا مُعلمين مؤثرين وأثاروا ردود فعل قوية – على سبيل المثال– من جانب أفلاطون، لكنه لم يترك إفادات مكتوبة وسرعان ما أصبحت أنشطته وتعاليمه مغلفة تمامًا بالأساطير بدرجة لا تمكننا من استحضار فكره السياسي[3].

أما هيراقليطوس من إفسوس (٥٥٠ – ٤٨٠ق.م.) فإنه أكثر الفلاسفة الطبيعيين الأوائل إثارة للحيرة والارتباك. إن ما تبقى من كتابه عن الطبيعة "phusis" مجموعة من الأقوال المأثورة الموجزة وغير المترابطة التي يمكن تجميعها بوسائل عديدة دون أن تفصح عن موضوع كلي متماسك. لقد كان مؤلفه "نظرية الطبيعة" قائمًا على أن النار هي العنصر الأساسي الذي تنشأ منه كل الأشياء، كما كان قائمًا على الوحدة الحبالية للأضداد ("لم يكن (الناس) ليعرفوا اسم العدالة "dike" لو لم توجد هذه الأشياء[يقصد "الظلم"] tr.Freeman DK 22 B 23)، وكذلك على فكرة التحول والتغير المتصل "(في

(1) KRS 100-42; Guthrie 1962: 72-115; Barnes 1979: 19-37; Vlastos 1947; Vernant 1965: 185-206.

(2) KRS 163-80; Guthrie 1962: 360-402; Barnes 1979: 82-99; Lesher 1992; Schäfer 1996.

(3) KRS 214-38; Guthrie 1962: ch. 4; Barnes 1979: 100-20; von Fritz 1940; Burkert 1962; Zhmud 1997; see also Centrone, in Ch. 27 below.

النهر نفسه فإننا ننزل ولا ننزل، نحن موجودون وغير موجودين" B49a، ومن هنا نُسبت إلى هيراقليطوس مقولة: "كل الأشياء فى حالة حركة وتدفق" – **panta rhei**). وعلى شاكلة أناكسيماندروس افترض هيراقليطوس وجود توافق (مطابقة) بين التراكيب والعلاقات فى الطبيعة أو الكون ومثيلاتها فى المجتمعات البشرية[1]. وفى كلا المجالين فإن العدالة والتوازن والقصاص كانت هى العوامل الجوهرية؛ ومن هنا فقد أولى عناية فائقة بالوسطية (**meson**) و"القسطاس" (**metrion**)، حتى "الشمس لن تنتهك معاييره؛ وإلا فإن ربات الانتقام – القائمات على أمر العدالة – سوف تكتشف هذا" (**B.94**). كما وُظفت التجارة (**B.80**) والحرب (**B.53**) كاستعارات أخرى لفهم العلاقات فى الطبيعة: "لابد للمرء أن يعلم أن الحرب هى التجمع (**xunon**) وأن العدالة "**dike**" هى الشقاق والنزاع، وكل شىء يحدث بمقتضى النزاع والضرورة" (**B.8**). وفى عباراته السياسية يحث هيراقليطوس على احترام القانون والصالح العام: "إذا ما تحدثنا بعقل وفطنة **xun** (**nói**. فلابد أن نقيم قوتنا على أساس ما هو مشترك (**xunon**) بين الجميع، كما تقيم المدينة قوتها على أساس القانون (**nomos**)؛ بل وبصورة أقوى من ذلك. لأن كل القوانين البشرية يغذيها قانون واحد، هو القانون الإلهى (المقدس)" (**B114, cf. B2**)؛ "على الناس أن يقاتلوا من أجل الناموس (القانون) (**nomos**) كما لو كانوا يقاتلون دفاعًا عن سور المدينة" (**B44**). لكن منظور هيراقليطوس الاستعلائى واحتقاره للشعب "**démos**" واضح فى كل كتاباته (**B29, 104,121**)، ولابد أن أفلاطون قد أقرَّ ميله نحو تسليم السلطة لرجل واحد، "إن كان هو الأفضل" (**B 49, cf. B 33**). عند هذا المفكر الذى هاجم كل القوى الاجتماعية القائمة (الطغاة، الشعب "**démos**"، العادات، الديانة، الآراء الشعبية، والشعراء والفلاسفة، وحتى مدينته ذاتها) وصل الاستقلال الفكرى والمسافة النقدية عن القيم التقليدية إلى ذروة مبكرة[2].

---

(١) استخدمت كلمة "Kosmos" فى دول المدينة الدورية كذلك بمعنى "دولة" و"حكومة"، ولاحقًا أضاف أفلاطون لهذه الأبعاد الخاصة "بالعالم الكبير أو الكون" **macrocosm**، و"الدولة" **kosmos** بعدًا ثالثًا تحكمه المبادئ نفسها وهو الـ "**microcosm**" أى الإنسان جسدًا وروحًا.

(2) KRS 181-212; Guthrie 1962: 402-92; Barnes 1979: 57-81, 127-35; Kahn 1979.

٩ - سوابق ومؤثرات من الشرق الأدنى

منذ سنوات قريبة نوقشت قضية تأثيرات الشرق الأدنى (بين النهرين والحيثيين والفينيقيين) ومصر على الثقافة الإغريقية فى العصر الأرخى بكثافة متجددة، ونجم عن هذا النقاش فهم متطور كثيرًا– على الرغم من مزاعم واستنتاجات عارضة مبالغ فيها، تستند جزئيًا إلى قرائن غير حاسمة ومنهجيات مشكوك فى أمرها[1]. والأمر يتسم بأهمية بالغة فيما يتعلق بأغراض هذا الفصل. وعلى الرغم من كل شيء فإن هيسيودوس و– بدرجة أقل – هوميروس أدمجا فى فى قصائدهما الكثير من الأفكار التى نشأت فى أساطير الشرق الأدنى وأنساب الآلهة وأنساب الكون وأدب الحكمة هناك. إن بدايات العلم الإغريقى (لاسيما فى الرياضيات والفلك) والفلسفة الإغريقية تلقت دفعة حاسمة من قبل سابقاتها فى بلاد الرافدين. وفى سياق أوسع كثيرًا فإن التأثيرات الشرقية ساعدت فى تشكيل تطور الديانة والحرف والفن والعمارة والتقنية (المدنية والعسكرية) والعملة والكتابة الإغريقية. وعلى الرغم من الجدال المتزايد حول هذه المؤثرات؛ فإنها واضحة ومرئية كذلك فى ظواهر اجتماعية وقانونية وسياسية: مثل: حكم الطغاة، وسن القانون المكتوب، والمآدب والندوات[2].

---

(1) Fot the latter, Bernal 1987, 1991, 1993; see Levine and Peradotto 1989; Lefkowitz 1996; Lefkowitz and Rogers 1996; Burstein 1996a.

(2) Hesiod: Walcot 1966; West 1966: 1-31, 1978: 3-30; Penglase 1994. Homer: Burkert 1991; Rollinger 1996; see also Duchemin 1995; West 1997. Science, philosophy: Neugebauer 1957; Dicks 1970; Lloyd 1991b; Pichot 1991; Zhmud 1997: 179-93, 261-70; Haider 1988, 1996; Burkert 1992.

عن القضايا الأخرى المذكورة انظر قائمة المراجع الواردة عند:

Raaflaub and Müller-Luckner 1993: xviii n.40; in addition: S. Morris 1992; Matthäus 1993. Generally: Dunbabin 1957; Helck 1979; Haider 1988, 1996; Burkert 1992; Kopcke and Tokumaru 1992; Burstein 1996b.

هناك حقيقتان عصيتان على الإنكار فيما يبدو. إحداهما هى الانفتاح الملحوظ بين إغريق العصر الأرخى باتجاه حضارات الشرق الأدنى ومصر التى أعجبوا بها لعراقتها ومنجزاتها والتى كانوا تواقين إلى التعلم منها. وقد كان الإغريق مدركين لفروق واختلافات كثيرة، ولكن ميلهم إلى تعريف هويتهم هم من خلال مقارنة سلبية مع "البرابرة" هو ظاهرة لاحقة بلغت تمام تطورها بحلول منتصف القرن الخامس ق.م. وليس قبل ذلك، كنتيجة لصراعاتهم (الإغريق) السياسية مع الإمبراطورية الفارسية فى أواخر القرن السادس والقرن الخامس ق.م.[1]. والحقيقة الأخرى هى ذلك التوافق (التزامن) - فى فترات "العصر الجيومترى" وخصوصًا عصر "الاستشراق" (فى القرنين الثامن والسابع) - بين تطور مجتمع دولة المدينة اليونانية ومرحلة من التبادل الثقافى الشامل بين الإغريق وجيرانهم الشرقيين والجنوبيين الذين تركوا أثرًا عميقًا ودائمًا على كثير من أوجه المجتمع اليونانى. إنما لا يزال بحاجة إلى استشكاف وفهم أفضل بكثير - وعلى الجانبين - ليس هو حقيقة أو حتى مدى مثل هذا التبادل والتأثير الثقافى، وإنما الشروط المسبقة والحدود والأشكال الدقيقة للانتقال والتأثير. إن إحدى القضايا الحاسمة تتمثل فى كيفية إدماج مثل هذه الاندفاعات الأجنبية فى الثقافة الإغريقية - أو، بقدر ما يتعلق الأمر، الإتروسكية والرومانية. (فعلى سبيل المثال، بالنسبة لأولئك الذين يفترضون أن دولة المدينة اليونانية قد نبتت من جذور فينيقية لم يفسروا الظروف والكيفية الدقيقة والمدى الذى "ازدُرعت" فى ظلها مثل هذه "الجذور" فى تربة يونانية وازدهرت هناك[2]). وهناك تحدٍ آخر يتمثل فى التمييز الدقيق بين دوائر وأنماء متعددة من النفوذ والتأثير.. إن انتشار قطع فنية وثقافية مادية، وأساطير وطقوس، وبُنى سياسية واجتماعية، وأخيرًا مفاهيم وأفكار سياسية، ربما تلى أنماطًا شديدة الاختلاف[3].

---

(1) Schwabl 1962; Diller 1962; Walser 1984: ch. 1, Hall 1989, Georges 1994; see also Reverdin and Grang 1990, Dihle 1994; Bichler 1996; Weiler 1996.

(2) Drews 1979; Gschnitzer 1988: esp. 300-2; Bernal 1993;

انظر النقاش عند: Raaflaub and Müller-Luckner 1993: 394-7.

(3) Raaflaub and Müller-Luckner 1993: xxi, Humphreys 1993d.

وعلى الرغم من ذلك فإن البحث عن مثل هذه المؤثرات فى مجال التفكير السياسى المبكر يبدو - من الوهلة الأولى - واعدًا. إن مصر كانت موطن أقدم تكوين لدولة على نطاق كبير فى التاريخ البشرى. إن تنظيم هذه الدولة والإبقاء عليها وصيانتها، وتقنين سلطة وحكم ملكها تطلب أشكالاً من التفكير التى لا بد أنها كانت "سياسية" بحكم طبيعة غرضها ذاتها. وسرعان ما تطورت أنظمة دول مدينة وإمبراطوريات إقليمية فى بلاد الرافدين والأناضول، ثم فى الشرق كذلك، وتوالت وراء بعضها فى عملية مستمرة من الصعود والسقوط للأسر الحاكمة والقوى، وتفاعلت مع بعضها البعض من خلال الدبلوماسية والتحالفات والحروب. وسواءً على المستوى الداخلى لهذه الدول وفى أشكال التفاعل فيما بينها يجب أن نتوقع وجود انعكاسات للتفكير السياسي. ولكن لسوء الحظ؛ فإن هذا الحقل من حقول البحث معقد ولم يتطور بعد بالدرجة الكافية بسبب طبيعة القرائن والشواهد من ناحية، ولعزوف المتخصصين عن محاولة تجميع (الشواهد) والتعميم[1] من جهة أخرى. من هنا فلا بد أن نكتفى هنا ببضع ملاحظات عامة، ونسلط الضوء على فكرة واحدة رئيسية عمت فى كل المجتمعات المعنية: ألا وهى فكرة العدالة.

وحسبما يؤكد "**H.W.F.Saggs**" فإنه: "فى كل مكان فى الشرق الأدنى القديم كان تحقيق العدالة من الوظائف الجوهرية للحاكم - سواءً كان ملكًا أو زعيمًا قبليًا. لقد كان الظلم الاجتماعى يمثل معصية ضد الآلهة". وطبقًا للتفكير المصرى فإن المجتمع البشرى كان بطبيعته عاجزًا عن الحفاظ على نظام اجتماعى يتسم بالحيوية والدوام؛ وأن هذا المجتمع البشرى إذا ما تُرك وشأنه فسيكون أميل وأقرب لأن يصبح فوضويًا وغير متكافئ وظالمًا، ومنقسمًا إلى فقير وغني، ضعيف وقوى، مقهورين وظالمين. وكان مثل هذا الخلل (عدم المساواة) يُفهم على أنه تعبير عن الفوضى والظلم والزور (**isfet**) على النقيض من

---

(١) Frankfort et al. 1946 هو استثناء. انظر كذلك:
Voegelin 1956; Weber-Schäfer 1976; Vernant 1982; Raaflaub and Müller-Luckner 1993.

وعن القسم التالى انظر كذلك: Halpern and Hobson 1993; Irani and Silver 1995 .

النظام والعدالة والحقيقة (ma'at). لم تكن معات "Ma'at" تعنى المساواة وإنما هى نظام يتفادى العسف والاضطهاد ويتولى فيه القوى حماية الضعيف ويقوم فيه الضعيف – فى نظام يقوم على الالتزام المتبادل – بمؤازرة القوى من خلال إبداء الطاعة والولاء. ويطلق "Jan Assmann" على هذا مبدأ "التضامن الرأسي". وعليه، فإن الأيديولوجية المصرية لنظام الحكم الملكى كانت تركز على وظيفة الفرعون فى حماية (رعيته) ومسئوليته عن إرساء العدالة والنظام. لقد عيَّن الإله الأكبر الملك "ليصرِّف أمر العدالة بين شعبه ويسترضى الآلهة ويحقق "المعات" ويدمر الـ "isfet". من هنا أيضًا فإن الدولة – وقد تجذرت فى نظام إلهى مقدس – كان يُنظر إليها على أنها لا غنى عنها لحماية البشر من بعضهم البعض وتقديم إطار قوى للعدالة والنظام. لقد كان لزامًا والتزامًا على الفرد أن يتوافق – قولاً وفعلاً– مع هذا النظام القائم على الاستقرار والنظام الصالح[1].

كما أن هناك مفاهيم مماثلة عن العدالة التى تقرها وتضمنها الآلهة فى بلاد الرافدين وإيران[2]. ففى بلاد الرافدين كذلك افترضوا أن النظام الكونى الإنسانى يعكس صورة نظام الكون المقدس. وكان لزامًا وواجبًا على الفرد أن يوفى بالتزاماته فى موقعه فى هذه المنظومة. وكان الملك كحاكم وقاضٍ أعظم هو الممثل للإله الأعظم كرئيس للدولة. وحسب مقولة "Thorkild Jacobson" "لقد كان الحكم الملكى الوطنى هو الضمانة لـ "طرق سومر" (أى طرق بلاد الرافدين المتحضرة)- أى نمط الحياة المنظم والقانونى. لقد كانت وظيفته (الحكم الملكى الوطنى) فى العالم هى تقديم الحماية ضد الأعداء فى الخارج وفى الداخل، وتأمين حكم العدالة والطريق المستقيم (الصواب) فى شئون البشر". وعلى الرغم من كل هذه المبادئ فقد كان يُنظر إلى العدالة على مدى فترة طويلة على أنها معروف وجميل لا يجوز المطالبة به، بل يمكن الحصول عليه فقط من خلال العلاقات السليمة على المستويين الإلهى والبشرى. ولكن فى الألفية الثانية تحول هذا المنظور تدريجيًا وبدأت تسود فكرة

(1) Saggs 1989: ch. 8 (156 for passage quoted), Assmann 1990 (201-12 on the text cited), 1993 (22 on 'vertical solidarity'); Wilson 1946, Baines 1995, Morschauser 1995, Lorton 1995. Bibliography on O'Connor and Silverman 1995: 301-38.

(2) On Old-Persian arta: Briant 1995: 523, 1996: 138-9 and ch. 6.

العدالة كحق (من الحقوق). ولم يكن مستغربًا إن كانت هذه الفترة هى عصر حامورابى وما قام به من عمل عظيم فى جمع ونشر القوانين. فى افتتاحية (استهلال) هذه المجموعة يزعم حامورابى أن الآلهة قد عينته "ليجعل العدالة ظاهرة فى الأرض، وليدمر الأشرار المؤذيين حتى لا يقهر القوى الضعيف"[١]. وأيًا كانت الطبيعة والوظيفة الدقيقة لمجموعات قانونية مثل مجموعة حامورابى، فإنها تقف فى بداية تطور طويل فى مجال سن القانون المكتوب الذى أنتج المجموعات القانونية اليونانية والرومانية المبكرة، وأسفر فى نهاية المطاف عن المجموعات القانونية الضخمة من الفترة المتأخرة فى العالم القديم مثل مجموعات ثيودوسيوس وجستنيان، وشكَّلت القانون الغربى والإجراءات القانونية والفكر القانونى حتى قرننا هذا[٢]. وهناك تراث ذو تأثير مماثل نشأ فى أفكار تتعلق بالعدالة الاجتماعية بين العبرانيين القدماء؛ وهى "فضلاً عن ذلك، أفكار كانت تُطرح وتُقدم للحكام والشعب على حد سواء من جانب رسل يتمتعون بسحر الزعامة وكانوا يتسمون بأمر فريد تمثل فى ادعائهم الوحى المباشر الذى نزل عليهم من جانب الإله الواحد الأحد، كما تمثل فى شجبهم "لحالات خاصة من الشرور والآثام الاجتماعية، وتعريض أى شخص – مهما كانت قوته– للإدانة العامة"[٣].

---

(١) Greengus 1995: 471.

وبالمثل: فى النقش الموجود على مقبرته فى "نقش رستم" يصرح الملك الفارسى داريوس: "بحسب مشيئة أهورا-مازدا؛ فقد جعلنى محبًا للعادلين ومكروهًا عند الظالمين..إننى لا أريد أن يخضع الضعيف لإرادة القوى كما لا أريد أن يقترف القوى خطأ بحق الضعيف"، انظر:

(Briant 1996: 224; cf. 1995: 522).

(2) Jacobsen 1946 (197 for passage quoted), Wilcke 1993, Westbrook 1995, Foster 1995, Greengus 1995: 471-2, Berlin 1996.

وعن قوانين حامورابى انظر: Westbrook 1989, Bottéro 1992: ch. 10.

وعن تأثيرها على المجموعات القانونية الغربية انظر

Westbrook 1988, Sealey 1994: ch. 2.

(3) Saggs 1989: 15-16. See Irwin 1946, Voegelin 1956, Silver 1983, 1995, Seybold and Ungern-Sternberg 1993, Avalos 1995.

إن هناك ظواهر (فى الشرق) تجد لها نظائر واضحة فى بلاد اليونان فى العصر الأرخي، و(من هذه الظواهر) الاهتمام العام بأمر العدالة والنظام الصالح الذى تكفله الآلهة العظمى، والملك كقائد أعلى مسئول عن إقامة وتصريف العدالة، وسن القوانين المكتوبة كوسيلة لتعزيز العدالة، ومفهوم العدالة الاجتماعية التى تحمى الأضعف من أعضاء المجتمع من إساءة استخدام السلطة من جانب الأقوى (ويتضمن ذلك إمكانية إلغاء الديون من أجل إراحة وتهدئة من افتقروا[1]؛ وهو الأمر الذى ثبت فى بلاد الرافدين وعند أهل حران "Hurrians" وفى إسرائيل). إنه لمن المثير -بصفة خاصة- أن هيسيودوس - الذى يصر بقوة على أهمية العدالة لصلاح حال المجتمع الإنسانى - يعوّل على نطاق واسع على تراث وتقاليد الشرق الأدنى. كما يؤكد سولون على الحاجة إلى دعم العدالة التى تساندها الآلهة، ويخطو - مثلما هى حال الملك فى الشرق الأدنى - بين الغنى والفقير، وبين القوى والضعيف، ليحمى كلاًمنهما من الآخر؛ وهو يحض على استعادة شكل تقليدى من "النظام الصالح" - (eunomia) يبدى أوجه شبه ملحوظة بمفهوم الماعت "ma'at" المصرى، ويطرح معايير للخلاص من عبء الدين ومن ثم يحقق اهتمامًا وحرصًا مركزيًا فى الشرق الأدنى على العدالة الاجتماعية، وهو المشرع ربما لأشمل مجموعة قانونية فى بلاد اليونان فى العصر الأرخى[2]. وحين نورد مثل أوجه التوافق والتماثل هذه؛ فإن ذلك يغرينا بافتراض أن التفكير السياسى لهذين الرجلين قد تأثر كذلك بصورة مباشرة بالتجارب السابقة من الشرق الأدنى[3].

ربما كان هذا صحيحًا إلى حد ما، ولكن الأمور أكثر تعقيدًا؛ إذ توجد - على سبيل المثال - أوجه شبه طريفة بين هيسيودوس ومعاصره القريب - النبى العبرانى عاموس-

(1) Westbrook 1995; V. Haas in Raaflaub and Müller-Luckner 1993: 378.

(2) Hesiod: section 4 and n. 64. Solon: section 6; Fadinger 1996. His position in the middle: fr. 36.20-7; 37; 5W.

(٣) فى حالة سولون، هناك رواية قديمة قوية ترجح ذلك أيضًا؛ لكن انظر:

Szegedy-Maszak 1978, Lefkowitz 1981: 44-5.

وطُرح منذ وقت قريب اقتراح مفاده أنه بدلاً من البحث عن آثار فردية لتأثيرات مباشرة ينبغي أن نعتبر أن مصدر هذه المقابلات والقياسات هى مناخ فكرى عام "**koiné**" فى شرق البحر المتوسط فى الجزء الأول من الألفية الأولى ق.م.(١). وأكثر من ذلك فإن رؤية الإغريق ذاتهم للتجارب السابقة من الشرق الأدنى هى فى الأغلب ساذجة وقابلة للتشكيك فيها. إن إعجابهم - على سبيل المثال - بحضارات قديمة وتسلط مبدأ المُكتشف الأول **(prótos heuretés)** عليهم، وقياسهم على ظواهر مشابهة فى حضارات مختلفة، أقنعهم بافتراض أن اللاحق لا بد أنه اعتمد على السابق وجعلهم يبنون (يشيِّدون) ظروفًا تاريخية لتفسير مثل هذه التأثيرات الظاهرة؛ ومن هنا أخفقوا فى إدراك الفروق خلف أوجه الشبه السطحية وفى الإقرار بإمكانية النمو أو الاكتشاف فى أكثر من سياق واحد تاريخى أو حضارى(٢).

لكل هذه الأسباب ينبغى أن نثمِّن أوجه القياس والتشابه الحقيقية دون أن نتغاضى عن فروق واضحة ومهمة. ففى مجتمعات الشرق الأدنى كان التقنين والتشريع هما مسئولية الملك ومن يعيِّنه. وعلى الرغم من تصرفه قد يأتى فى صورة رد فعل - أو استباق - لشكاوى وتظلمات شعبية؛ فإنه هو وحده الذى يقرر الفعل من عدمه وكيفية الفعل، وعندما يتصرف ويفعل فإنه عادة ما يعضد النظام الذى تقره الآلهة. على سبيل المثال؛ فإن إجراء إلغاء الديون كان يجرى العمل به فى بلاد الرافدين عند اضطلاع الملك بالسلطة وعلى فترات غير منتظمة خلال فترة حكمه؛ لقد كان الغرض منه تقديم غوث مؤقت - غير دائم - لإبراز اهتمام الملك بشعبه وزيادة شعبيته. إن العمل بهذا الإجراء على فترات غير منتظمة وعدم إمكانية التنبؤ المسبق به كان يضمن نجاح هذا الإجراء وتأمينه؛ وحتى عندما تم تقنين هذا الإجراء ليجرى العمل به على فترات منتظمة - كما فى إسرائيل، بناءً على مبادرة

---

(1) Seybold and Ungern-Sternberg 1993 with bibliography.

وللمقارنة بين سولون ونحميا، انظر: Yamauchi 1980

(٢) من هنا جاءت الروايات المتعددة حول أسفار ورحلات مفكرين إغريق إلى مصر؛ حيث يفترض أنهم استلهموا الحكمة القديمة انظر: Lloyd 1975: 49-60, 147-9; Zhmud 1997: 57-60.

من الدوائر الكهنوتية المعارضة للملوك – اكتسب شرعيته المباشرة من أعلى سلطة دينية مقدسة[1]. وفى بلاد اليونان – كما سبق أن رأينا – فإن مبدأ مؤازرة العدالة قد تم التعبير عنه كمطلب للمستضعفين (هيسيودوس)، وتحقق فى صورة برنامج – فى ظل ضغط شعبى مكثف – على يد وسيط مُنتخب (سولون). لقد كان الدافع وراء الاحتجاج والإصلاح هو فشل طبقة الصفوة فى الوفاء بالتزامهم. هذا الالتزام لم يكن مبنيًا على قانون إلهى خارج أو فوق المجتمع، ولكن على قيم وأعراف مجتمعية. لقد كان التشريع مسئولية كل أعضاء الطبقة الأرستقراطية ويتم التعامل معه – فرديًا أو جماعيًا– فى بيئة عمومية. وكان القانون المكتوب يُسن – بناءً على إقرار مجتمعى – من جانب مشرعين يستند تفويضهم إلى قرار اتخذه المجتمع بأسره. لقد كان إلغاء الدين فى أثينا مجرد مقدمة لإجراءات أكثر وأشد حسمًا مثل الإلغاء الدائم للرق الناجم عن الدين وتحديد الحقوق والمسئوليات[2] السياسية للمواطن الحر. فى كل هذه الجوانب ربما نستنتج أن تأثير الشرق الأدنى كان تأثيرًا جزئيًا اقتصر دوره على إعطاء دفعات واقتراح وسائل وإجراءات مثل: إلغاء الديون وتدوين القانون على الحجر؛ أما مدى وغرض وتحقيق مثل هذه الإجراءات ومغزاها الاجتماعى والسياسى فى الوسط والسياق اليونانى فهى أمور تحددها تركيبة واحتياجات دولة المدينة والمجتمع، ولما كانت هذه التركيبة والاحتياجات تختلف اختلافًا كبيرًا عن مجتمعات الشرق الأدنى فإن محصلتها قد خرجت مختلفة بصورة جوهرية أيضًا.

فى واقع الأمر – كما سيتضح من مثالين – فإن الفوارق أساسية. أول هذين المثالين هو أن علاقات ملوك الشرق الأدنى وحكام (ملوك "basileis") العصر الأرخى(فى اليونان) بآلهتهم العليا تختلف اختلافًا قويًا بينًا. وبمقتضى ذلك فإن البُنى والتفكير السياسى والدينى أكثر تداخلاً بكثير فى الشرق الأدنى عنها فى بلاد اليونان. إن الشعراء الإغريق المبكرين يعزون إلى الآلهة (خصوصًا زيوس) بصورة مؤكدة؛ دورًا مهمًا بصفتهم مُطوِّرين

(1) Westbrook 1995; cf. Finley 1982: ch. 9, esp. 162-3. Role of the people: Dandamayev 1981; Robinson 1997: 16-22 with bibliography.
(2) Raaflaub 1985: 54-65.

ومنفذين للعدالة. ولكن المشكلات التى انشغل بها تفكيرهم السياسى كانت تتناسب وإطار إنسانى خالص له أسباب ونتائج. وكان يُعتقد (بين الإغريق) أن الآلهة تعاقب المذنبين الآثمين ومجتمعاتهم وتقدم النصيحة – من خلال العرافين والشعراء والزعماء المباركين من الآلهة – بصدد الإجراءات المفيدة الواجب اتخاذها حيال أزمة ما، ولكنها (الآلهة) لا تتسبب فى مثل هذه الأزمات ولا تقوم هى بحلها. بل إن الأزمة تتسبب فيها أخطاء بشرية محددة أو أفعال غير مسئولة فى إطار مجتمع بعينه، ولا بد من حلها من جانب ذلك المجتمع نفسه؛ لذلك فإنها مسئولية الإنسان عن خير وصالح مجتمعه هى ما يركز عليه الفكر السياسى منذ بدايته الأولى. وهذا واضح بالفعل عند هوميروس وهيسيودوس، ويجعله سولون صريحًا جليًا[1]. وفى عبارة أخرى فإن الفكر السياسى فى اليونان لم ينشأ فى وسط يتسم بالنظام والعدالة المقدسة الشاملة والمطلقة التى يُنظر إلى الحفاظ عليها على أنه الواجب الأسمى المنوط بالملك صاحب السلطة والشرعية المقدسة؛ إنه (التفكير السياسى اليونانى) لا يقف – كما هى الحال فى مصر – فى أفق المعات "ma'at"، ولا – كما هى الحال فى بلاد الرافدين – فى أفق مفهوم شامل للكون كدولة، ولا مرة أخرى – كما فى إسرائيل – فى أفق قوانين يهوه "Yahweh".

أما المثال الثانى؛ فيخص على وجه التحديد- فكرة بلاد ما بين النهرين (الرافدين) عن الكون كدولة أقيمت دعائمها على شكل هيئة كهنوتية متسلسلة الترتيب ويقوم على حكم هذه الدولة – بسلطة مطلقة – الآلهة تحت رئاسة إله السماء أنو "Anu". وكان مبدأ السلطة "إن القوة التى تُحدث قبولاً وطاعة تلقائية هى مُكوِّن أساسى فى كل مجتمع إنسانى منظم. ولو لم تكن هناك طاعة عمياء للكون وللقوانين ولـ "أولى الأمر" لتفكك المجتمع وضربه الاضطراب والفوضى". وعالم البشر مطابق من حيث البنية والتركيب للكون؛ ففى الترتيب المتسلسل للكون يماثل وضع البشر وضع العبيد فى المجتمع الإنسانى. إن

---

(1) Esp. Od. 1.32-44; Solon 4W.

إن المفاهيم المختلفة لأصول الشر هى مفاهيم توضيحية. فعند هيسيودوس يتلقى الجنس البشرى الشرور كعقاب على الأخطاء التى ارتكبها بطله بروميثيوس (القسم الرابع)؛ والقياس واضح مع معاناة دولة المدينة جراء ظلم "رجل واحد" - (WD 238-47). أما فى الأسطورة السومرية فقد خُلقت الشرور نتيجة نزوة بعض الآلهة الذين نسوا مسئوليتهم للحظات. (Jacobsen 1946:165).

مهمة البشر والدولة أن يكونوا فى خدمة الآلهة ويحافظوا على ديمومة وخلود النظام الكونى. إن الفرد - سواء كان عظيمًا أو وضيعًا- مرتبط بترتيب هرمى صارم يحدد نظام القيم والأعراف..."فى حضارة ترى الكون بأسره كدولة لا بد أن تبرز الطاعة على أنها الفضيلة الأسمى، لأن الدولة قائمة على الطاعة والقبول المطلق (الذى لا نقاش فيه) للسلطة؛ لذلك فليس من العجيب أن نجد فى بلاد الرافدين أن "الحياة الطيبة" كانت تعنى "حياة الطاعة"[1]. من الصعب أن نجد تباينًا أكثر وأشد من هذا مع المجتمع اليونانى[2]. فمن الواضح أنه فى مثل هذا النظام فإن التفكير والسلوك الخاص بالفرد كانا تحت قيود وموانع شديدة. ولم يكن استقلال العقل والفكر يحظيان بقيمة؛ وكان التفكير السياسى -على وجه التحديد- مقتصرًا على الدوائر الحاكمة وكان يركز على إضفاء المشروعية على النظام القائم وتوزيع السلطة من أجل تأمين استقراره وديمومته. وكانت مسئولية الملك فى الحفاظ على العدالة الاجتماعية تعمل بالتساوى على خدمة غرض أولى؛ هو استباق السخط والاستياء وتثبيت وإقرار النظام.

إن هذه الاستنتاجات لا تهدف إلى الإيحاء ضمنًا بأى نوع من الحكم على القيمة. إن التفكير السياسى فى الشرق الأدنى كان يلائم حاجات مجتمعات وتجمعات ودول كانت مختلفة اختلافًا شديدًاعن نظيرتها اليونانية المبكرة؛ وبناءً على ذلك كان مختلفًا جذريًا فى طبيعته ووظيفته وتعبيره عن نفسه. ومن هنا؛ فإن تأثيره على التفكير السياسى اليونانى المبكر - رغم أنه لم يكن ضئيلاً بحال - ربما كان أكثر محدودية من النطاق الواسع الذى قد يقودنا إلى الاعتقاد بوجوده المؤثرات الثقافية التى لاحظناها فى بداية هذا القسم.

---

(1) Jacobsen 1946: 138-9, 202.
(2) Vernant 1982.

١٠ - الخاتمة

بدايات التفكير السياسي في بلاد اليونان فى العصر الأرخي

إن التفكير فى العصر الأرخى - كما ينعكس عند الشعراء والفلاسفة المبكرين - غالبًا ما كان يركز على قيم وعلاقات، على العدالة وحسن النظام فى دولة المدينة- أى على المشكلات السياسية ذات الأهمية الكبرى لخير وصالح المجتمع. وإذا ما افترضنا - وهو افتراض يبدو سائغًا مقبولاً- أن مثل هذا التفكير السياسى قد تطور مع دولة المدينة، فلا بد أن دولة المدينة نفسها كانت أحد العوامل الحاسمة في بروزه (القسمان الأول، الثالث). أما التساؤل عن الأسباب والشروط المسبقة التى جعلت مثل هذا التفكير ممكنًا أو ضروريًا فإنه يتطلب إجابة أوسع. نحن بحاجة إلى مزيد من البحث هنا، ولكن قد نركز - بصورة مؤقتة - على الجوانب الآتية[1].

إن المقارنة تعين على تحديد بعض الأوضاع السلبية؛ فعلى النقيض من بعض مجتمعات الشرق الأدنى، لم تكن تهيمن على المجتمع اليونانى فى العصر الأرخى ملكية مقدسة؛ ولم تكن الطاعة والخضوع هى الفضائل الرئيسية. ولم تكن السلطة معصومة من الهجوم عليها، ولم يكن يتم تثبيط همة النقد والنزعة الاستقلالية. (القسم التاسع).

بعد تقلبات واضطرابات العصر المظلم؛ أصبحت دولة المدينة - تدريجيًا- النموذج والشكل السائد للمجتمع فى هيلاس (بلاد اليونان)- (القسم الثالث). ولم تنشأ دول كبرى ذات حدود مركزية؛ لأن تكوين مثل هذه الدول لم يكن تحتمه - فيما يبدو - تهديدات خارجية كبرى ولا احتياجات اقتصادية. فعلى مدى قرون تُرك عالم بحر إيجة وشأنه؛ لقد تطور خارج عباءة سلطة الإمبراطوريات الكبرى. ومنذ نحو منتصف القرن السابع ق.م. لم تكن الحروب - التى كانت فى معظمها فى شكل منازعات بين دول مدينة متجاورة - تشكل

(1) see: Voegelin 1957; Vernant 1982; Meier 1989, 1990: 29-52.

تهديدًا لوجود المجتمع. وكانت الزعامة فى دول المدينة تلك ضعيفة؛ إذ كان الزعيم الأعلى بمثابة: الأول بين أنداد "primus inter pares" وكان وضعه يرتكز على قدراته ومؤهلاته الشخصية. كان أعضاء طبقة "الأرستقراطية الأولى" الحاكمة يُصورون فى ملاحم هوميروس وهيسيودوس على أنهم يتمتعون بمساواة أساسية رغم وجود فروق فى الثروة والقوة والسلطة. وفى ظل المنافسة المكثفة الساخنة فيما بينهم كان الملك "basileus" الأعلى عرضة للنقد مثل أى شخص آخر.

ورغم أن الأرستقراطية التى برزت تدريجيًا كانت طموحةً؛ فإن جهودها لإقامة حواجز في مواجهة أعضاء المجتمع الآخرين قد باءت بالفشل لأن - على الرغم من تقديمها المجيد لنفسها - فجوة ضئيلة نسبيًا كانت تفصلها عن الطبقة الكبرى الواسعة من المزارعين المستقلين الأحرار. إن هذه "الجموع" لعبت دورًا لا غنى عنه فى الجيش والجمعية الشعبية للمجتمع؛ ومن هنا فإن مجتمع دولة المدينة كان يتضمن مكونًا قويًا من المساواة. لذا فقد كانت طبقة الصفوة تعتمد على المزارعين وكان عليها أن تعترف بمشاعرهم وتحترمها وكانوا (الصفوة) بدورهم عرضة للنقد، وكانت دول المدينة - كمجتمعات صغيرة منفتحة- تشكل تربة خصبة للنقد والصراع. وفضلاً عن ذلك ونظرًا لعدم وجود ضغط خارجي كثيف وللدور المحدود للحرب؛ لم يكن هناك داعٍ لطبقة من الصفوة قوية ومنظمة ومتماسكة. ومن خلال هذا الأنموذج فإن الأرستقراطيةَ كانت تسعى إلى إثبات امتيازها فى حلبة بديلة تمثلت فى المنافسة الرياضية التى كانت تحظى بأهمية عظمى فى العصر الأرخى[1].

كل هذا حدث فى فترة من التغيير الاجتماعى السريع. تطورت دولة المدينة لتصبح وحدة مُحكمة تم فيها تقوية العنصر المجتمعى على حساب الكيان المنزلى "oikos" الفردي، كما تم إعطاء الصبغة الرسمية للسلطة والإجراءات السياسية ونزع الصفة الفردية عنها إلى حد ما. إن حركة الاستعمار وركوب البحر والتجارة قدمت فرصًا كثيرة للنجاح والربح الاقتصادى. كما تزايد الحراك الاجتماعي والسياسي، وعليه ازداد الضغط على الطبقة الأرستقراطية. هذا التطور المعقد ضاعفته أزمة اقتصادية واجتماعية ومواجهات عنيفة

---

(١) إن المقارنة مع روما مفيدة هنا انظر Raaflaub 1984: 552-66.

فى الأغلب بين مُلاك الأرض الأثرياء وقطاعات كبيرة من ملاك الأرض الأصغر الذين كانوا مرتبطين بالأثرياء من خلال أشكال عديدة من التبعية (القسمان الخامس والسادس). فى مثل هذه الأزمات أصبح من الضرورى إيجاد سبل جديدة لحل المنازعات، فقد كان المتورطون فى مثل هذه المنازعات غالبًا ما يتفقون على إجراء فى الوساطة والتشريع عن طريق شخص أو جماعة من الأشخاص يسمون فوق الأحزاب. وكانت النظم والعادات تتفاوت تفاوتًا عظيمًا بين دول المدينة: لقد كانت المقارنة سهلة ولابد أنها كانت حافزًا على التأمل والتفكير. إن حركة الاستعمار والاستيطان قد أتاحت فرصًا كثيرة للتجريب بحلول جديدة أثّرت بدورها فى التطورات فى بلاد اليونان كذلك. خلاصة القول إنه قد تطورت فى العالم اليونانى ثقافة تفكير سياسى واسعة الانتشار بطريقة متزايدة، وثقافة متطورة بدرجة عالية ومحترمة جدًا، هذه الثقافة وجدت فرصتها فى التعبير فى حلول معقدة بدرجة ملحوظة وجذرية ومبتكرة. (القسمان ٦ - ٧).

هذه العوامل - التى كان بعضها قائمًا بالفعل فى أواخر القرن الثامن ق.م. عندما أُلقيت الملاحم الهومرية - أصبحت أكثر وضوحًا وبروزًا على مدى المئتى عام التالية. وهى تفسر السبب الذى جعل من التفكير السياسى أمرًا ممكنًا وضروريًا، كما تفسر سبب استناده إلى قاعدة واسعة لم تكن مقتصرة على الدوائر الحاكمة. وداخل هذا الإطار قد نحدد عنصرًا آخر إضافيًا ربما زودنا بالسبب المباشر الذى استنهض أقدم تجليات الفكر السياسى وظل واحدًا من أكثر حوافزه إقناعًا وقوةً. هذا العامل هو الاستياء من جوانب قصور وإخفاقات الطبقة الحاكمة من الصفوة، والتناقض بين مصالح المجتمع والفرد وهو ما يشكل جوهر الاهتمامات السياسية عند هوميروس وهيسيودوس وسولون. ومن خلال ملاحظة ونقد بل ورفض بعض قيم ومعايير واتجاهات الأرستقراطية استُنفر المفكرون الأوائل ودُفعوا إلى تحليل المشكلات الأساسية للمجتمع ووضع مفاهيم لاحتياجاته والترويج لقيمه[1].

---

(١) حول الظروف المحبذة لتطور التفكير السياسى فى بلاد اليونان فى العصر المبكر انظر:

Vernant 1982; Meier 1989, 1990: especially chs. 2 and 3; Cartledge 1998: forthcoming.

ويُلاحظ أن بعض أقسام هذا الفصل تستند إلى "Raaflaub 1989". أتقدم بالشكر إلى بيير بريان "Briant Pierre" وأندريا جنيرز "Andrea Gnirs" والمحررين على نصيحتهم المعاونة.

الفصل الثالث

الدراما الإغريقية والنظرية السياسية

سيمون جودهيل

Simon Goldhill

تشتمل التراجيديا على نظرية سياسية، فمن البدايات الأولى للفلسفة كنمط معرفى كانت هناك علاقة قلقة ومتصارعة فى الأغلب بين المنهج الذى تعرِّف به الفلسفة مشروعها النظرى وبين القضايا التى تتيحها الدراما. إن أفلاطون أول حارس وشرطى للفكر السياسى، يبتكر - ويؤسس - تاريخًا للصراع بين الشعر والفلسفة ويستبعد - بصورة شائنة ذائعة - الدراما من "جمهوريته" لأسباب أخلاقية ونفسية ومعرفية[1]. ومع ذلك فإن التضارب بين انجذابه الواضح نحو الشعر ونبذه إياه على نطاق واسع كذلك قد أفضى إلى أحد النوادر التراثية القائلة بأنه حتى أفلاطون قد كتب شعرًا تراجيديًا قبل أن يمتطى صهوة الفلسفة. أما أرسطو فقد حاول أن يدخر الدراما للتربية والتنشئة؛ فقد سمح بدور للمسرح فى تعليم الشاب الذى يتلقى تدريبًا فلسفيًا على الأقل[2]. ورغم ذلك فإن أرسطو - على الرغم من كل ما اتخذه من مواقف نقدية ضد أطروحات ورؤى معلمه أفلاطون - ساهم كذلك فى التقليل من قدر الدراما واستبعادها عن طريق تطويره للفلسفة

(1) Ferrari 1989; Nehamas 1982; Gould 1990.

(2) Halliwell 1986; Rorty 1992 (مع المزيد من التوثيق المرجعى الجيد); Else 1986. (مع المزيد من التوثيق المرجعى)

كنظام متميز ومنهجي للجدال والمناظرة، ومن خلال إقراره بمتعة خاصة في التراجيديا.. ومن وقتها غالبًا ما استغلت "المتعة التراجيدية" للطعن في جدية تعليم المسرح[1]. وقد حذا كثير من الفلاسفة الحديثيين حذو أفلاطون ولا يذكرون الدراما أو غيرها من أشكال الأدب إلا لكي يستبعدوا دور السرد والشخصيات عن حقل النظرية الصارم الدقيق. إن نيتشة - من منظوره المائل لنمط الفلسفة المعرفي - يصوغ رأيًا ذا تأثير ووقع أخاذ بصورة مميزة حول رفضه للدراما حين يقدم طرحًا مفاده أن "السقراطية" قد دمرت التراجيديا. إن الطرح العقلاني - المجسد في شخص سقراط - قد تسبب في الوفاة -المأساوية - للروح الديونيسية للتراجيديا[2]. أما بالنسبة لهيجيل - الذي لم يكن أقل ارتباطًا بشكل مؤثر بـ"الروح التراجيدية" عن نيتشة - فإن التراجيديا استمرت في تقديم سبر واستكشاف خاص وحاسم لقضايا حياة المواطن - وكيف ينبغي أن يعيش حياته في دولة المدينة - بطريقة تبرز المثالب ونقاط الضعف من منظور كانطي (ينطبق عليه منظور الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط) في الأخلاق. وهكذا فإن بيرنارد ويليامز - عند كتابته منذ فترة قريبة داخل إطار هذا التراث من الجدال وعودته إلى التراجيديا القديمة - بوسعه أن يؤكد أنه من متطلبات الفلسفة أن تستغل ما يمكن أن تزودنا به النصوص الدرامية: "إن الفلسفة... ينبغي أن يكون لها مطالبها لدى الأدب"[3].

هذا التراث الطويل الذي لم يصل بعد إلى نهايته - من الصراع بين الفلسفة والتراجيديا - والذي لا يقل في حده الأدني عن قضية تخوم حدود النظرية السياسية؛ يجد أشد حالاته إفصاحًا في دولة مدينة أثينا في الفترة الكلاسيكية، حيث كانت لحظات التأسيس لكل من التراجيديا والفلسفة. إن تاريخ الفكر السياسي في دولة المدينة (المقصود هنا أثينا) سيكون بحاجة دومًا إلى إبراز موقعه وموقفه مع (أو ضد) التراجيديا. وعلى الرغم من أن الكوميديا كانت تُفسر في الأغلب على أنها تمثل تهديدًا للنظام السياسي؛ وهو الأمر

---

(1) Barish 1981.

(2) Silk and Stern 1981.

(3) Williams 1993: 13.

الذى نجم عنه بعض من النقاش النظرى الحديث لاسيما بعد باختين "Bakhtin"[1] وعلى الرغم من أفلاطون نفسه أيضًا يبدى قلقه من تأثير الكوميديا على المواطن (Laws VII. 816d - 817a; cf. Laws II passim). فإن الفكر السياسى قد اهتم فى الأساس بالتراجيديا (انظر أدناه، القسم الرابع). وهنا على وجه الخصوص نجد اختلافًا مفعمًا وخطيرًا. وهاك النموذج الآتى كأحد أقطاب المناظرة: "هناك تمييز واضح بين أسلوب التراجيديين فى الالتحام مع الموضوعات السياسية الرئيسية وبين المدخل التحليلى الأكثر صرامة والذى تطور حول منتصف القرن الخامس ق.م. إن بروز هذا الأخير (المدخل التحليلى): يمثل علامة بداية النظرية السياسية اليونانية بحق"[2]. وعلى النقيض من هذا الزعم عن قطيعة مميزة وواضحة بين التراجيديا والنظرية السياسية يبرز هذا (الطرح) - القطب الآخر للمناظرة: "لقد كانت التراجيديا وثيقة الصلة بوصول المرء إلى قانون نظري... ففى شكلها ومحتواها وسياق أدائها زودتنا التراجيديا - بالمثال والوصية الأخلاقية - بنظرة نقدية للحياة العامة ... لقد كانت الدراما فعلًا نظريًا"[3]. وعلى ذلك فإذا ما صرح عالم سياسة شهير بأن "فلسفة السياسة تتضمن شكلًا من أشكال "الرؤية"[4] فما هو المكان فيها المخصص لـ "theatron" أو "مكان الرؤية"؟ إن السؤال الذى يواجهنا فى هذا الفصل - نظرًا لكون الحدود القلقة بين المسرح والفلسفة موضع تفاوض ونقاش - ليس مجرد "هل كان الفكر التراجيدى سياسيًا؟"، بل بالأحرى "على أى المستويات وبأى السبل تسهم التراجيديا فى تاريخ الفكر السياسى والنظرية السياسية".. بل وحتى "ماذا يعنى الأمر عندما تحاول النظرية السياسية أن تتقدم دون التراجيديا؟".

---

(1) Bakhtin 1968; Stallybrass and White 1986; Hirschkop and Shepherd 1989.

(مع المزيد من التوثيق المرجعى الجيد).

(2) Winton and Garnsey 1981: 38.

(3) Euben 1986: 29.

(4) Wolin 1960: 17.

(١) مؤسسة المسرح

The Institution of the Theatre

إن اعتراف أو رفض النظرية السياسية للدراما القديمة سوف يعتمد جزئيًا على وصفها لمؤسسة المسرح كمؤسسة سياسية. إن من نافلة القول إن كلمة سياسى "political" هى ترجمة للكلمة اليونانية "ta politika" – "أى الأمور ذات الصلة بدولة المدينة" (أى الشأن العام)، وهكذا فإن المسرح بهذا المعنى هو بوضوح ذو صفة "سياسية". ولكن هناك أمورًا أكثر دقةً وجبريةً تجعل من الممكن إطلاق وصف "سياسى" على إنتاج الدراما الأثينية القديمة. إن مؤسسة المسرح موازيةٌ للمؤسستين الديمقراطيتين العظيمتين الأخريين فى أثينا اللتين تقدمان الأحاديث والخطب للجمهور، وهما ساحة المحكمة والجمعية الشعبية. لقد كانت كل مؤسسة منها تحشد طائفة من المواطنين؛ نُصبِّت بصورة مميزة كهيئة تعاونية تمثل دولة المدينة – ويتطلب الأمر الاستماع إلى أطروحاتهم والحكم عليها فى سياق تنافسى. دعنا أولًا نلقى نظرة موجزة على هذا التشكيل المؤسسى لجمهور مستمعين من بين المواطنين؛ لأنه فى ثقافة الأداء الديمقراطى – فى ظل التزامه الرئيسى بالنقاش العام وإصدار القوانين بصفة جماعية – فإن وجود المرء بين جمهور المستمعين لا يعنى مجرد أن يكون جزءًا من نسيج الحياة الاجتماعي. إنه فعل جوهرى أساسى وله تعريفه السياسي. وفى إطار أيديولوجية الواجبات المشتركة للمواطنة المُساهمة فإن كون (المواطن) ضمن جمهور المستمعين يعنى أن "يلعب دور المواطن الديمقراطي".

إن عيد الديونيسيا الكبرى – وهو المناسبة الكبرى للتراجيديا والكوميديا فى دولة المدينة – كان أكبر تجمع للمواطنين فى الروزنامة (الأثينية)، والأرقام المعيارية تقدم إجمالى (عدد المحتفلين بهذا العيد) ما بين ١٤،٠٠٠ و١٧،٠٠٠ (بالمقارنة بنحو ٦،٠٠٠ مواطن فى الجمعية الشعبية وما يناهز ٦،٠٠٠ فى ساحة المحكمة – رغم أنهم عادة ما كانوا أقل بكثير). لقد كانت الغالبية الساحقة من الحاضرين من المواطنين؛ من الذكور البالغين المتمتعين بحق التصويت. وكما سنرى فقد كان السفراء الأجانب مطالبين

بأن يكونوا فى المسرح، كما أن عددًا متزايدًا من الزائرين الأجانب كانوا ينجذبون إلى التراجيديا- على وجه الخصوص- كحدث ثقافى، وكانوا يحضرونه مثلما كان يفعل الـ"metics" (المقيمون الأجانب فى أثينا). ويبدو من غير المحتمل - رغم أن الشواهد غير مؤكدة بدرجة كبيرة - أن النساء كن يحضرن (العروض المسرحية) - لاسيما زوجات وأخوات المواطنين - والأمر ذاته بالنسبة للعبيد، ويُستثنى من ذلك الخدم العموميون لمجلس البولى (Boulē) (أى المجلس الاستشارى للمدينة). ولكن الأمر الأكثر أهمية من التصنيف الديموجرافى (السكاني) الدقيق للمشاهدين هو أن طريقة الجلوس فى المسرح كانت تشكل خريطة سياسية للمدينة. لقد كانت هناك مقاعد خاصة محجوزة لأعضاء مجلس البولى "Boulē" - الحكومة التنفيذية القوية المكونة من خمسمئة عضو - ومعهم عبيدهم الرسميون البالغ عددهم ثمانية. كما كانت هناك مقاعد خاصة للسفراء الأجانب لدول (بالأحرى "مدن" / المترجم) الإمبراطورية (الأثينية) فى المقدمة، جنبًا إلى جنب مع بعض الكهنة وغيرهم من صفوة القوم فى الدولة. كما كان هناك قسم خاص بالشبيبة - أى الشباب الصغار ممن أوشكوا على الاضطلاع بالتزامات المواطن الكامل المواطنة. كما أن هناك قرائن على أن كل حاجز (فاصل)- (kerkis) لتنظيم الجلوس كان محجوزًا لقبيلة بعينها، (على أساس) التقسيم الرئيسى الاجتماعى والسياسى للنظام الديمقراطى منذ أيام كليستنيس (أواخر القرن السادس ق.م. بعد طرد حكم الطغاة من أثينا / المترجم). ومن المؤكد أن التذاكر كانت تصدر على أساس قبلي. ومن المفترض منطقيًا أن قسمًا إضافيًا من المقاعد كان يُخصص للأجانب (الزائرين) والمقيمين. ومن خلال إبراز ذلك فى مسميات مكانية لافتة تشير إلى الفئات العمرية والطبقات الاجتماعية والسياسية لدولة المدينة فإن المسرح - على هذا النحو - يقدم مشهدًا وعرضًا للمدينة؛ إن جمهور المشاهدين فى صورته الجمعية يبرز التنظيم الاجتماعى السياسى لدولة المدينة، ويشكل - ويؤدى - ما يمكن أن يُطلق عليه "النظرة المدنية الفاحصة" - منظر المشاهدة الجماعية والسياسية وإصدار الحكم (التقييم) وهو ما يكوِّن الفضاء العام لفعل وتصرف المواطن[1].

---

(1) Goldhill 1995 and 1997، وأما القرائن والشواهد مجمعة فى: Pickard-Cambridge 1968، والنصوص فى: Csapo and Slater 1995.

هذا الإحساس بمدينة فى حالة عرض يتأكد بقوة من خلال طقوس افتتاح الديونيسيا الكبرى. لقد كانت هناك أربعة طقوس احتفالية كبرى تؤدى فى المسرح أمام المواطنين المحتشدين قبل بداية المسرحيات، وكان كل منها يهدف بصورة دقيقة إلى التعبير عن مُثل مدنية[1]. فى الطقس الأول كان القادة العشرة - وهم الشخصيات القيادية العسكرية والسياسية للدولة -يقومون بصب سكيبة (قربان سائل) للأضحية الافتتاحية. لقد كان أمرًا نادرًا للغاية فى الروزنامة (الأثينية) أن يؤدى هؤلاء الموظفون المنتخبون البالغو الأهمية أداءً جماعيًا على هذه الشاكلة الشعائرية - وبانتظام لا نجده إلا هنا فى المسرح. إن هذا ليؤكد على قوة وتنظيم الدولة (دولة المدينة) التى يُرتب الاحتفال تحت رعايتها، والأهمية السياسية للمناسبة ذاتها. وفى الثانى كان هناك إعلان من خلال منادٍ عن أسماء المواطنين الذين أفادوا الدولة بطرق خاصة (مميزة) ومُنحوا تاجًا نظير خدماتهم. هذا الأمر امتدح بصورة معبرة ودعَّم العقيدة الديمقراطية الخاصة بواجب الفرد فى خدمة الدولة والالتزام بين الفرد والمجتمع. مرة أخرى يتم التركيز وإلقاء الضوء الساطع على الإطار السياسى لدولة المدينة. وفى الثالث كان هناك موكب تعرض فيه كل الفضة المدفوعة كضريبة من قِبل دول (مدن وجزر / المترجم) الإمبراطورية الأثينية - وهو احتفال يمجد أثينا كقوة عسكرية وسياسية. لقد كان هذا هو السبب - مشاهدة ضريبتهم وهى تُعرض - فى دعوة السفراء الأجانب ومطالبتهم بحضور المسرح. وفى الرابع كان هناك عرض للشبيبة الذين قُتل آباؤهم وهم يحاربون من أجل الدولة. لقد كان هؤلاء الأيتام يُربَّون ويتعلمون على نفقة الدولة، وعندما كانوا يبلغون مبلغ الرجال (سن الشباب) كانوا يُقدمون على المسرح فى لباس حربى كامل تقدمه لهم الدولة كذلك، وكانوا يؤدون قسمًا يتعهدون فيه بالقتال والموت من أجل الدولة كما سبق لآبائهم أن فعلوا من قبلهم. إن الالتزام العسكرى للمواطن نحو الدولة يُعرض بصورة احتفالية نابضة بالحياة.

إن كل طقس من هذه الطقوس يُعلى من شأن ويسلط الضوء على فكرة ومثال من مساهمة المواطن فى الدولة، وكذلك على قوة ومجد دولة مدينة أثينا. إنه يستغل المناسبة

(1) للمناقشة والقرائن، انظر: Goldhill 1990.

المدنية لتمجيد دولة المدينة. إن هذا الفضاء الاحتفالى المحكم أمام مثل هذا الجمع الحاشد من المواطنين؛ يمكن أن يصبح – نتيجة لذلك – مشهدًا محملًا بدرجة عالية من الاتهام فى الحياة السياسية – بمعناها ذى التعريف الضيق جدًا – للمواطنين. ها هو أيسخينيس "Aeschines" يهزأ من ديموستنيس بسبب تزلفه أمام أهم السفراء الأجانب. ويقاضي ديموستنيس ميدياس لأنه لكمه فى أثناء الاجتماع فى المسرح. إن هذا الحديث يبين بجلاء إلى أى مدى كان الشرف الشخصى على المحك أمام جماعة المواطنين فى المسرح. "إن من كانوا من بين المتفرجين على (أعياد) الديونيسيا الكبرى من بينكم" يصرح الخطيب (المحامى): "قد صفَّروا وأصدروا أصوات استهجان ضده بينما كان يدخل المسرح، أما أنتم فقد فعلتم كل شىء يثير الاشمئزاز ..." (Dem. 21. 226). إن وصف ديموستنيس للمشهد مليء بلغة مسرحية، مثلما هى الحال فى الدراما الاجتماعية لميدياس "Meidias" فى المسرح والتى أصبحت موضوع جدال ونقاش على مسرح ساحة القضاء[1]. لقد كان المسرح فضاءً ..كان جميع المواطنين فيه ممثلين – تمامًا كما كانت المدينة نفسها وزعماء مواطنيها قد جُعلوا موضوعًا للعرض.

إن كل جانب من جوانب تنظيم هذا العيد جسَّد إحساسًا قويًا بأيديولوجية دولة مدينة ديمقراطية على نحو خاص. لقد كان مؤلفو الروايات المسرحية يختارون من قبل الأرخون الحاكم "Eponymous"(*) ويُموَّل من قبل الدولة. وكان يُطلق على هذا الأمر اصطلاحًا "يُمنح جوقة". أما الجوقة نفسها (كانت تتكون دائمًا وفقط من المواطنين، مثلها فى ذلك مثل الممثلين) فكانت تُموَّل بنظام التكليف بأعباء "liturgy" – وفيه كان موظفو الدولة يختارون ويصطفون شخصًا ثريًا لتمويل إنتاج عمل (مسرحي)؛ وكان التنافس بين هؤلاء الصفوة من "قادة (ممولي) الجوقات" "chorēgoi" مسابقة من أجل نيل الوضع المرموق والشرف فى مجال الحياة العامة[2]. أما المحكِّمون للمنافسات المسرحية فكانوا يختارون

---

(1) seeWilson 1992.

(*) الذى يؤرخ العام باسمه، وهو الأرخون المدنى وكان يعاونه الأرخون العسكرى والأرخون الملك الذى يشرف على الشئون الدينية والطقوس والعبادات. (المترجم)

(2) Wilson (قيد الإصدار) انظر "chorēgia" وعن مناقشة مصطلح

بالقرعة من بين جداول بالمرشحين كانت تراعى بصفة ملزمة تمثيل كل قبيلة. وكان يُختار عشرة محكمين، ولكن خمسة أصوات فقط – تختار بالقرعة كذلك – هى التى كان يُعتد بها فى اتخاذ القرار. كما كانت هناك ميزانية خاصة يُطلق عليها "صندوق المسرح" كانت تدفع لكل مواطن نظير حضوره للمسرح. وكان هذا الأمر يُنظم على مستوى الديموس "deme"(الديموس هو تقسيم أصغر من تقسيمات القبيلة وقد تم إنشاؤه على أساس التوزيع المكانى)، وكان (صرف مكافأة للمواطن مقابل حضور المسرح) يقابل بصورة واضحة الصرف لمن يقومون بمهمة المحلفين (وكذلك الدفع عن حضور جلسات الجمعية الشعبية فى نهاية المطاف)، وكان كل وجه من أوجه صرف المكافآت هذه يُعتبر – من جانب الكُتَّاب المحافظين – واحدًا من أكثر العناصر المخزية فى الممارسة الديمقراطية، وإن كان لا يصح تعميم القول على إطلاقه لأنه مكَّن – وشجع – المواطنين الأكثر فقرًا على أداء واجبهم المدني. لقد كان "صندوق المسرح" محميًا بصورة قانونية بدرجة قصوى (مما يشى بقدر من أهميته التى يدركها الناس): لقد كان أمرًا مخالفًا للقانون أن يقترح أحد مجرد تغيير قانون إنشاء هذا الصندوق. وبعد انتهاء الاحتفال – وطبقًا للإجراءات المحاسبية الديمقراطية – كانت تنعقد جمعية خاصة (فى المسرح) لمراجعة سير وإدارة الاحتفال. ولم يكن الأمر يقتصر على أن أعياد الديونيسيا الكبرى كانت تتطلب تدخلًا ومشاركة موسعة من جانب الدولة... لقد كان الوضع – بالأحرى – أنه عند كل نقطة كان هناك بناء ديمقراطى ذو خصوصية وله مبادئ مالية وتحكيمية، وكان هذا البناء يقوم بالعمل فى مؤسسة المسرح.

إن مؤسسة وتقليد الديونيسيا الكبرى التى تشكل التراجيديا والكوميديا مركز القلب منها هى – على هذا النحو – مناسبة "سياسية" بأكمل معانى الكلمة: فهى مناسبة لقول شيء عن دولة المدينة للمواطنين "politai" لينافسوا ويلعبوا دور المواطن فى مقطوعة عرض رائعة من أجل الديمقراطية. إنه لحدث كبير فى (وليس مجرد تعليق على) الحياة السياسية للمدينة. وفضلًا عن كل ذلك فإنه يشكل المواطن الديمقراطى كـtheatēs أى "مشاهد" يؤدى دورًا تقييميًا ومشاركًا فى إطار منظومة جمعية. إن الكلمة الحقة "mot juste" للتعبير عن هذه المشاهدة هى كلمة "theōria" التى لا تعنى مجرد "المشاهدة" وإنما تعنى كذلك– على وجه التحديد– "المشاهدة الرسمية عن طريق المشاركة فى حدث

احتفالى رسمي"[1]. وفوق ذلك فربما كان هناك قدر ضئيل من الشك فى أن الكُتّاب القدماء كانوا ينظرون إلى المسرح على أنه خبرة تعليمية. إن الشعراء هم "معلمو الشعب". إن الدور المميز للشعر وللتراجيديا - على وجه الخصوص - فى البرنامج التعليمى لدولة المدينة يمثل سببًا جزئيًا لاستبعاد أفلاطون له من المدينة وفرض حظر عليه؛ لأنه كان يحاول إقامة نظامه الخاص به القائم على أن الفلسفة هى الوسيط التعليمى الصحيح الوحيد. إن المسرح التراجيدى إذن هو مؤسسة سياسية يُفهم ويُفترض منها تعليم المواطن، وهو عامل أساسى فى تسييس المواطن الأثينى، وفى وضع التفكير السياسى فى مجال الشأن العام.

(٢) الموضوعات السياسية الرئيسية للكتابة التراجيدية

Political themes of tragic writing

إن المسرح إذن - فى أقوى معانيه الممكنة - حدث سياسي. وعلى ذلك فبأى السبل يمكن أن يُقال إن نصوص التراجيديا والكوميديا تسهم فى (كتابة) تاريخ للنظرية السياسية أو الفكر السياسي؟ أين هو موقع النظرية فى مشاهدة "theōria" المسرح"theatron"؟ للإجابة عن هذه الأسئلة فسوف ألقى نظرة عامة أولًا على كيفية قراءة التراجيديا من جانب النقاد المحدثين ككتابة سياسية متصلة بالقرن الخامس ق.م، وثانيًا فإننى سوف أحدد إطارًا موجزًا لبعض الاهتمامات الموضوعية العامة الأكثر بروزًا وأهمية لهذا النوع (الأدبي) التراجيدى الذى يُعد وثيق الصلة بالحديث السياسى للمدينة.

ولكن من المهم أن نتذكر منذ البداية أن هذه المحاولات الحديثة لتحديد موضع إسهام التراجيديا فى الفكر السياسى؛ تقع فى سياق ذى أهمية بالغة ضمن اهتمامات فكرية مشتركة أوسع نطاقًا بكثير؛ تدور حول بلاد اليونان وتاريخها والشأن السياسى

---

(1) من الجدير بالملاحظة هنا أن "theōria" هى اللفظ الذى اشتُقت منه كلمة "theory" فى الإنجليزية.

بها. وفى الحقيقة فإنه من المستحيل مناقشة الطريقة التى عالج بها النقاد تعاطى التراجيديا مع الشأن السياسى بغير أن ندرك ونعى كيف كوّنت الصورة المثالية عن "مجد بلاد الإغريق" فكر القرن التاسع عشر على وجه الخصوص (فى أوروبا / المترجم)- وكذلك القرن العشرين[1]. إن هيجيل هو من يجسد فى صورة نموذجية كيف تلعب التراجيديا عند كثير من الكُتّاب فى العصر الحديث دورًا تكامليًا وتقويميًا كاملًا فى نظرية عن التاريخ والسياسة، كما أن كثيرًا من النقاشات المعاصرة حول التراجيديا تركز حول التصدى لنفوذ وتأثير هيجيل العارم[2]. إن قراءته لمسرحية "أنتيجوني" لسوفوكليس (وللتراجيديا اليونانية بشكل عام) تضرب مثلًا بالغ الكمال على التشابك والتضافر المعقد والشامل بين رؤية تراجيدية وبين وضع أوسع مفهوم للسياسة والتاريخ. فعلى الرغم من أن أبياتًا من "أنتيجوني" تقع - بين الفينة والفينة - فى علم الظواهر "phenomenology" موقع الشعارات والتعليقات فى الحواشى لنقاط بعينها، فإن تفسير هيجيل لـ"أنتيجونى" - على أنه تصوير درامى لصراع بين الفرد والدولة وعلى أنه صراع بين الحق والحق - يدخل بصورة ضمنية كاملة فى فكره السياسى والتاريخى[3]. (من أجل كل ذلك قد يبدو للبعض أن "علاقته بدراما سوفوكليس كانت بالأحرى ضعيفة"[4]. فى واقع الأمر؛ فإن "أنتيجوني" لم تتوقف أهميتها بالنسبة لهيجيل عند كونها مجرد نموذج لفعل سياسى أو أخلاقي. فمن جهة فإن "اللغة الأرقى" للتراجيديا لها قوة خاصة فى الجدال عند هيجيل، وهى قوة تطورت وتحسنت بالتوازى مع كتابات أصدقائه هويلدرلين"Hölderlin" وشيلنج" Schelling "عن اللغة، وكانت ذات أثر عميق فى تراث ألمانى ذى خصوصية تبوأ فيه كل من نيتشة وهايدجر"Heidegger" كذلك مكانة رفيعة مرموقة. إن لغة التراجيديا الخاصة تحتوى على قدرة تعبيرية مميزة وولوجًا مميزًا إلى

---

(1) Butler 1935; Jenkyns 1980; Detienne 1981; Silk and Stern 1981; Turner 1981; Clarke 1989.

(2) إن نصوص هيجل حول التراجيديا جُمعت بصورة ملائمة عند Paolucci and Paolucci 1962. للمناقشة انظر: Steiner 1984.

(3) Steiner 1984; Silk and Stern 1981: 312-26.

(4) Pritchard 1992: 87.

الأشياء. إن سمو وجلال التراجيديا يغير من إمكانات فهمنا للعالم؛ إنه يمنح ما يطلق عليه نيتشة "المواساة (السلوى) الميتافيزيقية... من عالم آخر"[1]. ومن جهة أخرى؛ فإن بلاد اليونان القديمة ("ذلك الفردوس للروح البشرية")[2] – وعلى وجه الخصوص دولة المدينة كمجتمع – تزودنا بنموذج أساسى عن إحساس هيجيل بالتاريخ وبالفعل الأخلاقى. إن بلاد اليونان فى صورتها النموذجية تؤصل وتضع الأساس لصياغة مفهوم هيجيل عن التغير والتطور[3]. وهكذا فإن "أنتجوني" فى كتابة هيجيل هى جزء لا يتجزأ من جدال وطرح حول التاريخ، وحول السياسة، وحول الفكر. فى الحقيقة سيكون من الصعب كتابة تاريخ للفكر السياسى الألمانى لم يعترف بـ "طغيان بلاد اليونان" على المدرسة الفكرية الألمانية. وعلى هذا النحو وبهذا المفهوم تكون "أنتيجوني" نصًا من نصوص الفكر السياسى للقرن التاسع عشر. إن التراجيديا – بالنسبة لهيجيل وآخرين – أمر من المستحب التفكير فيه (من الناحية السياسية).

هذا الارتباط ظل مستمرًا فى القرن العشرين. إن لوسى إيريجاراى "Luce Irigaray" – على سبيل المثال – شخصية ذات تأثير خاص ضمن سلسلة من الكاتبات (النسائيات) اللاتى استخدمن "أنتيجوني" فى ثوبها الهيجيلى كطريقة للتفكير فى شأن الأسرة والدولة وبشأن الذاتية الأنثوية والفعل الأخلاقي[4]. وتركز إيريجاراى على إنكار هيجيل للإدراك (الوعي) الذاتى عند أنتيجوني: إنها يمكن أن تتصرف بصورة أخلاقية، ولكن ليس بوسعها أن تعلم ما تفعله أو – بالأحرى – لماذا هو على صواب. وعلى النقيض من هيجيل فإن إيريجاراى تؤكد كيفية إمكان النظر إلى هامشية أنتيجونى فى فئات النوع على أنها تمثل تحديًا لاستقطابات النوع ؛ وهو طرح يعد نموذجًا لرغبة إيريجاراى فى "التساؤل من جديد عن أسس نظامنا الرمزى فى الأسطورة والتراجيديا، لأنها (هذه الأسس) تتعامل مع منظر

---

(1) Nietzsche 1872: ch. 17.

(2) Hegel 1948: 325.

(3) Shklar 1971.

(٤) Irigaray 1985: 214-26؛ هناك مزيد من المناقشات في 1989: 81-100. وهناك بضعة تعليقات متناثرة مسجلة في Chanter 1995: 285 n. 5.

طبيعي يجعل موضوعه فى الخيال، ثم – وعلى حين غرة – يصبح قانونًا"[1]. ونظرًا لأن مسرحية "أنتيجوني" جزء من الفكر السياسى فلا بد من إعادة قراءتها.. وعلى ذلك فإن التعليقات المعاصرة المتفاوتة الحجم والتعقيد – وعلماء الكلاسيكيات الذين يعولون على مثل هذه المادة – ماضون فى جعل "أنتيجوني" (المسرحية) (وأنتيجونى الشخصية) جزءًا من الفكر النسائى المعاصر حول الأسرة والدولة[2]. وعلى الرغم من أن إيريجاراى تزعم بطريقة مترددة إلى حد ما (بطريقة تنظر إلى الوراء عبر كيت ميليت "Kate Millett" إلى إنجلز "Engels" وباخوفن "Bachofen") أن "عمل سوفوكليس... يمثل الجسر "التاريخي" بين النظام الأمومى matriarchy والسلطة الأبوية patriarchy"[3] (وهو ما أركز عليه) فإن "مسرحية أنتيجوني" تدخل هذه الأطروحات الجدالية بوصفها – فى المقام الأول – نصًا فى تاريخ التخيل الثقافى (أو – من منظور التحليل النفسى الأكثر تقنية لإيريجاراى – مُقام الرمزية). إن إعادة سرد – إعادة تحليل – "مسرحية أنتيجوني" هو جزء من التزام النظرية السياسية نحو التفكير المتغير.

حتى من خلال مثل هذه النماذج البسيطة يمكن أن نرى أن التراجيديا – فى سردها ولغتها – ظلت تشكل عنصرًا بارزًا فى التنظير السياسى الحديث – لاسيما فى القرنين التاسع عشر والعشرين – ووسيلة لسبر غور الفكر السياسى الحالى من خلال التوجه إلى الماضى المؤثر فى تكوينه. هذه المناقشات تشكل سياقًا جوهريًا للفهم المعاصر للفكر السياسى للتراجيديا وتترك تأثيرها– بصفة دائمة– على المناقشات الخاصة بمسرحيات وموضوعات بعينها. بعد كل هذه الخلفية المطولة لنبدأ الآن – إذن – فى تقصى كيفية فهم النقاد الحديثين للدراما – والتراجيديا على وجه الخصوص – من منظور إسهامها فى الحوار السياسى فى أثينا فى القرن الخامس ق.م. ولتيسير العرض فلسوف أميز بين

---

(1) Baruch and Serrano 1988: 159.

(2) A selection: Elshtain 1982; Dietz 1985; Mills 1987; Zerilli 1991;Pritchard 1992; Chanter 1995; Saxonhouse 1992; Lane and Lane 1986; Sourvinou-Inwood 1989; Foley 1996.

(3) Irigaray 1985: 217. For the tradition of Millet, Engels and Bachofen see Goldhill 1986: 51-4.

ثلاث استراتيجيات أو ثلاثة تقاليد فى النقد (والتى يمكن أن تنضم وتتوحد – وهذا يحدث بالفعل – بطرق كثيرة مختلفة).

الاستراتيجية الأولى: تتمثل فى وضع رسالة سياسية ذات تعريف ضيق ومحدد فى مسرحية. على وجه العموم؛ فإن التراجيديا – التى تقع أحداثها فى الماضى، والتى تتضمن شخصيات لا علاقة لها بالمواطنين الأثينيين والتى عادة ما توضع (مشاهدها) فى مدن أخرى غير أثينا – تتجنب أى إشارة مباشرة معاصرة، خصوصًا الإشارة إلى لب وصلب صنع السياسة فى المدينة (أثينا). وبناءً على ذلك ففى حالة التراجيديا (على عكس الكوميديا (انظر أدناه فى القسم الرابع)) فإن تتبع ورصد المغزى السياسى بهذا المعنى الأولى يتطلب استراتيجية تطبيق نماذج وأمثلة التراجيديا – دراما الآخر – بصورة مباشرة على المشهد السياسى المعاصر. إن (التراجيديا) بحدها الأدنى من التأثير الجبرى فى ثوبها هذا غالبًا ما دفعت النقاد إلى التعبير المجازى الرمزى بحرية – فيقترحون مثلًا أن مسرحية أوديب الملك "Oedipus Tyrannus" لسوفوكليس تدور حول بيريكليس، أو أن "مسرحية الفرس" لأيسخيلوس Aeschylus هى دفاع عن ثميستوكليسThemistocles (الذى لم يرد اسمه فى رواية المسرحية لانتصار الإغريق على الفرس)[1]. ولكن وبطريقة أكثر عمومية يمكن أن ينظر إلى التراجيديا على أنها تخاطب جوانب بعينها من سياسة الدولة – أى إن لها أجندة سياسية. إن مسرحيات يوريبيديس"Euripides" التى تركز على كوارث ومآسى الحرب الطروادية غالبًا ما كان يُنظر إليها على أنها تنتقد السياسة الأثينية الإمبراطورية وخسائرها – وهكذا تنتقد السياسيين الذين اقترحوا مثل هذه السياسة العسكرية أو أيدوها. إنها حقيقة لافتة للنظر – مع إدراك تاريخى لاحق على الأقل – أن مسرحية "نساء طروادة" – بما فيها من معنى مُعذِّب من المعاناة وتقلب ساخر – قد أُنتجت فى العام اللاحق على تصويت الأثينيين لتدمير ميلوس وفى العام الذى احتدم فيه الجدال حول إعداد الحملة الصقلية التى قُدِّر لها أن تكون كارثة ساحقة للأثينيين. ولكن التعميم المتعلق بالمسرحية فى حد ذاته – بالإضافة إلى الاحتراز المناسب من مثل هذه

(1) see: e.g., Podlecki 1966; Knox 1957; Zuntz 1955.

الرؤية اللاحقة للحدث – يجعل من الصعب تحديد رسالتها بحيث تصبح موجهة لسياسة بعينها أو لجماعة من السياسيين، لكل ذلك قد تبدو مرتبطة– على وجه الخصوص– بظرف تاريخي[1].

هناك استثناء واحد مهم على وجه الخصوص– لهذا التجنب للارتباط المباشر مع السياسة المعاصرة؛ يتمثل فى (ثلاثية) "الأوريستية" لأيسخيلوس التى سأتناولها ببعض التفصيل لاحقًا (القسم الثالث). إن مسرحية الربات الحسان "Eumenides" (وهو الاسم المُلَطف للاسم الحقيقى "ربات الانتقام") – المسرحية الثالثة من ثلاثية "الأوريستية" – تنتهى (تخُتتم) فى أثينا بتأسيس مجلس الأريوباجوس، وهى المحكمة التى كان دستورها وتشكيلها قد أدخلت عليه إصلاحات قريبة وبأسلوب عنيف؛ كما تتضمن كذلك إشارات إلى معاهدة عسكرية أبُرمت قبل وقت قريب مع دولة (مدينة) أرجوس. هذا الأمر دفع النقاد– كما سنرى – إلى محاولة إعادة بناء آراء أيسخيلوس السياسية والرسالة السياسية للثلاثية. ولكن حتى مع هذه الحالة الاستثنائية فإن أحد أوجه التقدم الناجمة عن التفكير الأوسع أفقًا بشأن أعياد "الديونيسيا الكبرى" كحدث (كما أشير إليه فى القسم الثانى من هذا الفصل) تمثل فى أن تعقيد وتشابك التبادل والتداخل بين جمهور الناس والذى هو نتاج للمعنى فى المسرح؛ قد تم التعبير عنه بوضوح بطريقة أكثر تطورًا ولا تكاد تدرك[2]. إن ارتباط جمهور من المشاهدين متعددى المشارب بعملية التفسير والتأويل؛ وبالصياغة الأدبية والطقوسية والأيديولوجية للمسرحيات؛ وبفعاليات وحركة الأداء السياسى التنافسى فى المسرح.. كل ذلك يجعل من الصعب جدًا الدفاع عن الزعم المبسط القائل بأن لدى كاتب المسرحية رسالة سياسية مباشرة ومحددة يتلقاها جمهور المشاهدين ويستعيدها ناقد. فى الواقع؛ فإنه على الرغم مما فى الكوميديا من مواقف هازئة لا تُحصى حول السياسة المعاصرة وما زالت تحظى باهتمام كبير كمكوِّن أساسى للحوار العام

---

(1) للمناقشة والتوثيق المرجعى انظر: Croally 1995.

(2) Dodds 1960; Dover 1957; نسخها وحل محلها Macleod 1982, Goldhill 1986, Rose 1992, Meier 1993, Griffith 1995, Seaford 1995.

لدولة المدينة، فإن قلةً نادرةً من النقاد هى من تجد فى التراجيديا قوة سياسية على هذا النحو من التعليق ذى المفهوم الضيق سواء فيما يتعلق بسياسات الدولة أو الشخصيات السياسية الفردية.

أما التقليد الرئيسى الثانى للقراءة السياسية؛ فقد تركز فى كيفية إسهام التراجيديا فى فهم العملية السياسية ذاتها. إن الوظيفة التعليمية للتراجيديا يمكن أن يتحدد موقعها فى إعادة رواية أساطير الماضى لدولة المدينة الديمقراطية. إن "الأوريستية" بروايتها الهائلة عن نشأة وأصل القانون، والضبط الاجتماعى للعنف، وختامها فى مدينة أثينا نفسها هى مثال جيد- على وجه الخصوص- لهذا النموذج من التراجيديا التى تقوم بتعليم المواطنة للمواطن. وهكذا فإن كريستيان ماير"Christian Meier" - فى تصديه للتقليد الأول الذى أشرت إليه بإيجاز - يكتب بصورة نموذجية قياسية: "إن ما أعتقده أيسخيلوس بصدد إصلاحات الأريوباجوس ليس فقط موضوع نقاش، وإنما هو أمر محدود الصلة بتفسيراتنا للثلاثية"[1]. إن موضوع البحث والاستكشاف فى الثلاثية هو بالأحرى حالة ووضع المواطنة - ماذا يعنى أن تعيش كرجل بالغ حر فى مجتمع دولة المدينة؛ وبهذه الطريقة تسهم التراجيديا فى حوار فى السياسة. وهكذا فإن جان بيير فيرنان"Jean-Pierre Vernant" - فى واحدة من أكثر الدراسات حول التراجيديا تأثيرًا فى القرن العشرين - حاول أن يُعرِّف ما يُطلق هو عليه "اللحظة التراجيدية"، الظروف الاجتماعية والتاريخية للاحتمالية لهذا اللون الأدبى وما به نقاط تضارب وتعارض[2]. وهو يقابل ما بين التراث الأسطورى والبطولى من جانب - مجسدًا فى هوميروس ومتميزًا بتعبيره عن العِلّية (السببية) المقدسة - والعالم المدنى للقانون من جانب آخر- مجسدًا فى مؤسسات المدينة الديمقراطية ومتميزًا بمتطلبه من وكالة بشرية ومسئولية بشرية. إن التراجيديا هى سمةٌ وغرضٌ للصدام بين هذين النظامين، "تعبير عن الوعى الممزق" - وهكذا فإن ما تضعه التراجيديا على المحك مرارًا وتكرارًا هو بالضبط مفهوم الوكالة والمسئولية كأمر رئيسى مركزى فى أى فهم للديمقراطية ودور

---

(1) Meier 1993: 115. انظر كذلك المؤلفات المذكورة فى الحاشية السابقة.

(2)Vernant and Vidal-Naquet 1981.

المواطن فى العملية السياسية.. وبهذه الطريقة فإن بحث ودراسة التراجيديا للقوة والتحكم والعنف والسلطة (وهكذا) تشكل مناقشة عامة للمواطن كذات فاعلة سياسية.

أما التقليد الثالث فيرتبط ارتباطًا وثيقًا جدًا بالتقليد الثانى ويركز بصفة أكثر خصوصية على نشر السرد الأسطوري، كما يركز غالبًا على كيفية تقاطع ذلك مع قضايا متصلة بالنوع. إن حبكات التراجيديا مستقاة من التتابعات الكبرى فى الأسطورة والشعر الملحمي، وكل مسرحية ليست فقط إعادة صياغة درامية لمثل هذه القصص الأقدم، بل إن كل مسرحية تشير (لاسيما من خلال أغانى الجوقة بها) إلى مضيف له علاقة بالسرد الأسطورى عن طريق التأطير والتعديل والتعليق على العمل الذى جرى إخراجه على المسرح. وفى الوقت ذاته فلا يقتصر الأمر على أن كثيرًا من المسرحيات يعرض الأفعال الطقسية (الشعائرية) على المسرح، بل إن لغة التراجيديا مفعمة كذلك بالتعبيرات الطقسية التى دائمًا ما تبرز الحدث من منظور فهم دينى للإثم (الخطيئة) والصواب.. وبهذا الطريقة فإن التراجيديا ليست مجرد إعادة كتابة للسرد الأسطورى والملحمى لصالح الإطار السياسى الجديد لدولة المدينة الديمقراطية، بل إنها تقدم وتستكشف العلاقات المتداخلة بين الأساطير وتبرز وتحسن وتطور الأنماط الأسطورية والشعائرية التى تفصح عن مُثل وأفكار مدنية ذات نظام وطابع سياسى. وهكذا فإن الأوريستية (أيضًا) تعيد رواية قصة الإطاحة بالسلطة الأمومية وتنشر تاريخ الأمازونيات لتشرح تاريخ الأريوباجوس، وتتخيل العنف كأضحية فاسدة - كجزء من إسقاطها المعيارى على نظام المدينة[1]. وبالمثل فإن مسرحية "إيون" ليوريبيديس - من خلال قصتها عن العائلة الملكية المبكرة فى أثينا - تتابع وتستعرض وتطرح الأسئلة بخصوص أسطورة التأسيس الأثينية ذات الأصل المحلى - حيث ولدت من تربة أثينا نفسها؛ وهو أمر رئيسى ومركزى فى تمثيل الأثينيين لأنفسهم كنظام حكم[2]. وعلى أساس هذه القراءة فإن قوة الدفع السياسى فى التراجيديا تقع كذلك فى الطريقة التى تتولى بها صياغة وتدقيق الأسطورة المعيارية

---

(1) See Zeitlin 1978, 1965, Bowie 1993, Vernant and Vidal-Naquet 1981: 150-74.

(2) Zeitlin 1989, Loraux 1984/ 1993a: 184-236.

والأنماط الطقسية (الشعائرية) التى تفصح عن إحساس بنظام سياسى أساسى للمواطن كذات سياسية فاعلة.

وعلى ذلك؛ فقد كان هناك – وسوف يستمر – مدى محدد من الاستجابة للتساؤل عن كيفية إسهام التراجيديا فى الخطاب السياسى لدولة المدينة – من رؤية التراجيديا وهى تعرض تعليقًا محددًا على سياسات بعينها أو أفراد بعينهم ، من خلال ارتباط أكثر عمومية بالقضايا السياسية الكبرى فى ذلك العصر – إلى تعليم المواطن (قواعد) المواطنة عن طريق استجواب الفئات المشاركة وبناء العالم الخيالى والرمزى للمواطنين. فكلما كانت النظرة إلى أعياد الديونيسيا الكبرى أكثر شمولًا واتساعًا كحدث سياسي، زادت حركة النقاد من التركيز على أجندات سياسية ذات صبغة محلية محددة إلى العثور فى التراجيديا على تساؤل خاص بفئات المواطنة.

وفيما يخصص الجزء الثانى والأخير من هذا القسم؛ فإننى أود التحرك للأمام كى أنظر إلى كيفية عمل هذا التساؤل عن فئات المواطنة. فعن طريق تقديم الأطروحات السياسية الكبرى للتراجيديا سوف أبدأ بأن أضع فى الحسبان ثلاثة اهتمامات فكرية رئيسية عامة مألوفة فى الكثير من مسرحيات هذا اللون الأدبى (التراجيديا)، وتتعلق مباشرةً بالديمقراطية والفكر السياسى للديمقراطية.

أول هذه الاهتمامات يخص السؤال الأساسى للديمقراطية حول كيفية صياغة مفهوم وإقامة وضع مؤسسى للعلاقة بين الفرد والمنظومة الجمعية. لقد سبق أن رأينا كيف أن مؤسسة المسرح نفسها تبرز مجموعة من الفعاليات الحركية (الديناميكيات) بين أفراد مرموقين وبين جماعية الديمقراطية، من تكوين المنظومة الجمعية فى شكل جمهور مشاهدين يتميز من بينهم الصفوة من رؤساء الفرق المسرحية "chorēgoi" إلى الجوقة الجماعية على المسرح والتى يتميز من بينها الممثلون المنفردون. إن المسرحيات نفسها معنية بصفة أساسية بهذه القضية السياسية. والآن فإن ملاحم هوميروس، الإلياذة والأوديسية (اللتين تؤديان كذلك أمام المدينة فى أعياد الباناثينايا الكبرى(Great Panathenaea(*) تثيران بالتأكيد قضية كيفية ارتباط البطل بمجتمعه

(*) تُعد أعياد الباناثينايا الكبرى "Great Panathenaea" أكثر احتفالات الإغريق أهمية. ومنذ عام ٥٦٦ق.م أصبح الاحتفال يجرى كل أربع سنوات فى أثينا تمجيدًا للربة "Athena" (يجرى الاحتفال فى شهر يوليو أو أغسطس). وتشهد الاحتفالات منافسات رياضية ومسابقات موسيقية ومواكب، كما كانت تقدم فيها الأضحيات للمعابد. (المترجم)

الأوسع. ففى الإلياذة يُهان أخيليوس وينسحب من مجتمعه ويرفض كافة المداهنات والتوسلات للعودة ويدعو أن يلحق الدمار بقومه. وينطوى أخيليوس على خطورة لاسيما بسبب ما يحدث لعُرىَ الـ "philia" – أى الروابط المتبادلة والمشتركة للواجب والالتزام – من حوله. إن أخيليوس – البطل الأسمىَ – فى تطرفه الشديد آثم متجاوز للحدود. إن الإلياذة – بإيجاز – تجعل من أخيليوس مشكلة تكامل[1]. والأوديسية بدورها عبارة عن سرد للكيفية التى تمكن بها المخادع الداهية أوديسيوس من إعادة الاندماج فى مجتمع إيثاكة "Ithaca" إذ إنه يحاول بالاغتيال والخديعة استعادة مكانه المستحق. إنها رواية إعادة تكامل يلفت النظر فيها إلى أن أوديسيوس لا نراه مطلقًا فى مكانه كملك – وإنما هو فقط رحالة مسافر من وإلى موطنه الأصلى فى ملكيته. إن حدود الجماعة فى الملحمة الهومرية توضع على المحك من خلال أبطالها.

إن التراجيديا تعيد إبراز مثل هذه الشواغل والاهتمامات فى إطار السياق المتغير لدولة المدينة فى القرن الخامس ق.م... فى الواقع فإن إعادة كتابة قصص الماضى للمدينة المعاصرة هو جزء أساسى من عمل التراجيديا، وهو بمثابة إعادة اكتشاف ما هو سياسى فى المورد الموروث لروايات سردية محددة ومثبّتة. وعلى سبيل النموذج القياسى فإن تنقل الأوريستية من العائلة الملكية فى أرجوس فى مسرحية "أجاممنون" إلى ساحة المحكمة فى أثينا فى مسرحية الربات الحسان "Eumenides"؛ يعيد تعريف الحل العائلى الموجود فى "الأوديسية" للصراع على أنه حل يستوجب ويتطلب الإطار المؤسسى لدولة المدينة؛ إذ لم يعد بوسع أهل البيت المالك أن يكونوا موضع ومحل العدالة (dikē) بما يكفي. وهكذا فإن ما وصلنا من مجموعة مسرحيات ، وفوكليس يعود بصورة مفرطة إلى شخصية البطل – أياكسAjax وأوديب وفيلوكتيتيس "Philoctetes" وهيراكليس –وكذلك إلى – حسب النقاش المطَول لنقاد حديثين – الالتزام الخطير والجذاب نحو الذات أكثر من المجتمع بل وضد المجتمع الذى يمثله كل بطل بطريقة مختلفة[2]. فى مسرحية "فيلوكتيتيس" تُرك فيلوكتيتيس على جزيرة قاحلة لمدة عشر سنوات، وتدور المسرحية

---

(1) انظر: Redifield 1975, Schein 1984.

(2) انظر على وجه الخصوص:
Knox 1964; Winnington-Ingram 1980; Segal 1981; Whitlock-Blundell 1989.

تحديدًا حول قضية كيف يمكن أن يندمج من جديد فى الحملة العسكرية الجماعية على طروادة. لقد بلغ مدى كبيرًا من الالتزام بكراهية أعدائه - حسب تعريفه الذاتى لهم - لدرجة أنه كان يحبذ أن يموت كمدًا بمفرده على أن يأتى بفعل يمكن أن يُفهم منه أن فيه عونًا لأعدائه. وفى مسرحية "أياكس" يحاول أياكس الذليل أن يقتل قادته ولكنه يخفق فى ذلك. إنه كذلك لا يمكنه أن يفكر فى فعل قد لا يفيد واحدًا من أعدائه، وعليه يلجأ إلى الانتحار. بعد هذه الدراما لمجتمع فاشل؛ فإن ما يتبقى من المسرحية ينشغل بجدال حول كيفية نظرة المجتمع وقادته لأياكس. إن البطل شخصية مركزية فى دراما سوفوكليس ليس لمجرد علاقاته بتقليد أدبى مهم أو بمؤسسات ونظم دينية فى دولة المدينة، ولكن الأهم من ذلك بكثير يرجع إلى كون البطل هو الشخصية التى يمكن من خلالها طرح القضية السياسية الأساسية عن علاقة الفرد بالمجتمع بأعلى درجة من جذب الانتباه. إن الالتزام نحو الذات، والالتزام تجاه العائلة، والالتزام تجاه المدينة (دولة المدينة) ينظر إليها على أنها التزامات متعارضة متصارعة، كما تصور التراجيديا التوترات مرارًا وتكرارًا فى إطار البناء المعيارى للدور السياسى للمواطن فى المجتمع.

إن التساؤل عن كيفية النظر إلى المنظومة الجمعية والتزاماتها، وإلى دور الفرد داخل المجموع هى أسئلة مركزية فى المنظور السياسى للتراجيديا. ولكن هذا يؤدى إلى نقطتى الثانية. إن التراجيديا تدقق كذلك فى بناء التحكيم الذاتى للفرد كأحد المثل الديمقراطية. بالنسبة لأرسطو فإن مسرحة عملية التفكير العلمى - أى الاستجابة المتعقلة للسؤال التراجيدى الأولى "oimoi. ti draso" أى "ويحي، ماذا علىَّ أن أفعل؟"؛ هى المبرر الجوهرى للدور التعليمى للتراجيديا بالنسبة للمواطن (وهو موقف مناقض لأستاذه أفلاطون). فعند أرسطو يقوم الشخص (موضوع الدراسة) - مثال على مواطن تلقى تعليمًا وتدريبًا فلسفيًا طيبًا - بتقييم موقف ما ويصدر حكمه عليه ثم يفعل (يؤدي). ومع ذلك فإن التراجيديا تستكشف بصورة نقدية إمكانية مثل هذا الحكم الذاتى. إن الآلهة اجتثت مرارًا اليقين والثقة بالنفس لدى الفرد القوى، فها هو أوديب يفر بسبب نبوءة ليجد نفسه بعد ذلك منفذًا للنبوءة. وفى حالة أياكس فإن قراره بقتل آل أتريوس يضل هدفه (ينحرف عن مساره) من خلال (لوثة) الجنون الأعمى الذى فرضته الربة أثينة عليه.

كما يُقاد بنثيوس "Pentheus" إلى حتفه – مرتديًا زى امرأة – على يد إله متنكر يخفق (بنثيوس) فى التعرف عليه. وإذا ما كانت النظم القانونية والسياسية فى دولة المدينة الديمقراطية في القرن الخامس ق.م تفترض سلفًا إمكانية وجود فرد مسئول يصدر حكمه (تقييمه) ومسئول عن أمر نفسه، فإن التراجيديا دائمًا ما ترسم وتصوِّر الحواجز والأخطار والمغريات فى مثل هذا البناء. إن الكلمات الأخيرة التى تصدر من كريون "Creon" إلى أوديب فى مسرحية أوديب الملك "Oedipus Tyrannus" تصلح كجملة ملائمة للعديد من الشخصيات التراجيدية (OT 1522-23): "لا تسع إلى السيطرة على جميع الأمور؛ لأن ما كانت لك السيطرة عليه، لم يسر وفق هواك فى حياتك". إن التراجيديا تظهر البشر وهم محبوسون في روايات لا سيطرة لهم عليها، ومعرفتهم بالأحداث مجتزئة ومشكوك فيها، أو أن ثقتهم فى غير موضعها، فهم يُعينون ويحرضون على حظهم العاثر بالعنف. إن الروايات السردية السببية فى التراجيديا تهدد سلامة الذات الفاعلة المسئولة الديمقراطية (أو الأرسطية)[1].

ولا أدل على هذا وأكثر وضوحًا من مجال الاتصال – وهذه هى نقطتى الثالثة. إن دولة المدينة الديمقراطية تعتمد على تبادل اللغة على المستوى العام. فالمحكمة والجمعية الشعبية هى السبل (المؤدية) إلى السلطة بالنسبة للمواطن وكذلك بالنسبة لمؤسسات الدولة التى تصنع السياسة العليا، فهى المكان الذى تتنافس فيه وترتقى مُثل دولة المدينة وكذلك وضع الفرد. ففى كلتا المؤسستين يحكم المواطن بين أطروحات متعارضة ويتخذ قرارًا. إن كيفية أداء اللغة فى المدينة تصبح شاغلًا فكريًا مُلحًا فى (مجال) التنوير فى القرن الخامس ق.م – وفى التراجيديا على وجه الخصوص. إن لغة التراجيديا – وهى مكـ لة الفكر السياسى عند [illegible] أمر سوف نتذكره – صارت فى السنوات الأخيرة عنصرًا مُحددًا فى النظر إلى التراجيديا كحدث تاريخى[2]. إذ يرى فيرنان "Vernant" أن هناك "تعددية على مستويات مختلفة" فى الخطاب التراجيدي، وهو أمر

(1) Goldhill 1990b.

(2) See: Vernant and Vidal-Naquet 1981: 6-28; Goldhill 1986:1-78; Segal 1981.

يجيز نسبة الكلمة نفسها إلى عدد من المجالات الدلالية المختلفة". فهناك شخصيات مختلفة "تستخدم الألفاظ نفسها فى أطروحاتها الجدالية، ولكن هذه الكلمات تتخذ معانى متعارضة اعتمادًا على من هو الشخص الذى يتفوه بها". (وهو يقتبس هنا استخدامات أنتيجونى وكريون لكلمتى "nomos"قانون، و"philia"صداقة). وهكذا يصل إلى نتيجة مفادها أن "المفردات المستخدمة على المسرح ليست مهمتها بدرجة كبيرة إقامة تواصل بين الشخصيات المتعددة بقدر ما هى معنية بإبراز العوائق والحواجز بينها... وتحديد موضع نقاط الصراع". "إن رسالة التراجيديا... هى تحديدًا (إبراز) أن هناك مناطق إعتام وعدم قدرة على التواصل فى المفردات التى يتبادلها الناس"[١].

وفى واقع الأمر؛ فإن التراجيديا تستعرض إخفاقات وجوانب العنف فى اللغة. إن "الأوريستية"- وهى ثلاثية تهاجم حبكتها الأفعال القائمة على الإغواء والخديعة- تفتت وتفند معنى ولغة العدالة "dikē" على مدى الثلاثية. إن الادعاءات التى تشير إلى العدالة "dikē" يعود صداها وفى ثناياه استعارات وعودة لأصول الكلمات ومعانٍ مزدوجة، كما هى الحال فى نمط الانتقام العنيف (dikē) الذى يتحول نحو العدالة والنظام (dikē) الخاص بالمدينة[٢]. إن إعادة إدماج فيلوكتيتيس فى مسرحية سوفوكليس "فيلوكتيتيس" أمر يتم التفاوض بشأنه عبر مشاهد من الخداع اللفظى والشك واللعن العنيف، وهو ما يستكشف العلاقة بين القول والفعل، وبين السلطة والثقة فى حال اتصالهما[٣]. إن الشخصيات عند يوريبيديس تتجه بشكل متكرر إلى الجدال حول المعانى المزدوجة للألفاظ وهى واقعة فى شرك الغموض اللغوي، ويقومون بتعزيز التراجيديا من خلال الانسحاب الصامت والخداع العنيف أو اليقين المُحبط الفاشل. وتعبر فايدرا Phaedra "عن هذا الأمر بأسلوب تصويرى فى مسرحية هيبوليتوس"Hippolytus "(سطر ٣٩٥) بقولها "إن ما يصدر عن

---

(1) Vernant and Vidal-Naquet 1981: 17-18.

(٢) انظر على وجه الخصوص: Goldhill 1986: 1-56.

(٣) انظر على وجه الخصوص: Segal 1981.

اللسان لا يمكن الثقة بشيء منه"[١]. إن التراجيديا - فى واقع الأمر - تضع اللغة ذاتها على محك المناقشة فى المجال العام، وفى موضع العرض والمخاطرة فى وهج التدقيق الديمقراطى.

هذه السلاسل الفكرية الثلاث المترابطة فى الكتابة التراجيدية - علاقة الفرد بالمجتمع، واستقلالية الذات الفاعلة (الفرد)، وأخطار اللغة - تصب فى عمق وصميم دولة المدينة الديمقراطية. فهى تظهر كيفية إيجاد التراجيديا لقوتها السياسية ليس فقط فى قضايا الالتزام الاجتماعى والشك الأخلاقي، وإنما كذلك فى صلب مبادئ صياغة مفهوم ديمقراطي. وإذا كان البناء المؤسسى للمسرح القديم يمكن أن يُعتبر بناءً سياسيًا بالمعنى الكامل والملزم، فكذلك الحال وبالطريقة نفسها فإن الكتابة المسرحية تُعد كتابة سياسية بصورة كاملة ومعقدة من خلال إشارتها المحددة إلى أمور معاصرة وإلى أوسع درجات التجريد فى الفكر الديمقراطى. إن مؤسسة التراجيديا تمثل - على هذا النحو - العملية البارزة المتمثلة فى وضع المدينة النامية لبُناها الفكرية المتطورة فى موضع المخاطرة والتدقيق فى الحلبة العامة الممثلة فى أحد أعياد المدينة. فى هذا الإطار يمكننا تحديد موضع دور التراجيديا فى "تسييس المواطن".

(٢) الأوريستية "The Oresteia"

حان الوقت الآن لننظر إلى نموذجين من الأعمال كى نرى بمزيد من التفصيل أين وكيف يمكن أن يكون موقع الجدال السياسى والفكر السياسى والنظرية السياسية. هناك العديد من المسرحيات والذى أصبح دعامات أساسية فى الكتابة عن الفكر السياسى نظرًا لمحتواها الواضح الدقيق. إن "العذارى الضارعات" ليوريبيديس يقدم لجمهور المسرح أطروحات ديمقراطية حول فوائد وأهوال الحكم الفردى[٢]، وتقدم مسرحية

---

(١) انظر: Knox 1952; Segal 1972; Goldhill 1986: 107-37; Goff 1990.

(٢) انظر: Croally 1995: 208-15 مع مزيد من التوثيق المرجعى.

"الفرس" لأيسخيلوس مجالًا من الأسباب السياسية والعقائدية لانتصار الإغريق على الفرس[1]؛ وتناقش الشخصيات في مسرحية "الفينيقيات" ليوريبيديس النفى والأسباب التى تدعو المرء لمهاجمة وطنه[2]. كما أن هناك مسرحيات مميزة خضعت لقراءة معمقة من جهة (بحكم) مفرداتها السياسية بغرض الإطلاع على كيفية اقتراب صور ومجادلات وتمثيلات بعينها من التوقعات والصور المجازية لأحاديث القرن الخامس ق.م. فمسرحية "بروميثيوس فى الأغلال" – على سبيل المثال – تُعد واحدة من أكثر العروض تطورًا فى طرحها للطغيان من وجهة نظر دولة المدينة الديمقراطية[3]. ولكن فى المساحة المتاحة هنا سوف أنظر فقط فى اثنين من أكثر الأعمال التى حظيت بنقاش عام، وهما "الأوريستية" لأيسخيلوس و"أنتيجوني" لسوفوكليس، وكلاهما احتل مكان الصدراة فى النقاش حول التراجيديا والنظرية السياسية.

لقد وردت الإشارة إلى الأوريستية بالفعل مرات عديدة فى هذا الفصل. فهى ليست فقط العمل الدرامى الذى ترك أكبر الأثر فى التراجيديا الإغريقية اللاحقة، وإنما هى كذلك النص الذى أثبت أكثر من أى نص آخر محوريته فى الجدال الدائر حول القوة السياسية للتراجيديا من منطلق بؤر اهتماماتها الموضوعية، وكذلك لارتباطها بالسياسة المعاصرة. إنها كذلك أكثر الأعمال (الدرامية) استقطابًا للعلماء. فمن منظور معين "من السخف أن نشخص ثلاثية "الأوريستية" لأيسخيلوس... على أنها عمل من أعمال النظرية السياسية. فأيسخيلوس ليس معنيًا بتقديم تحليل جدالى لمفهوم العدالة من ذلك النوع الذى قدمه أفلاطون فى جمهوريته"[4]، وحتى إن كان هناك تركيز واضح على "أفكار موضوعات سياسية"، بل وحتى إن كان هناك "تفكير تأملى يصل إلى أقصى حدود التجريد" فإن "المدخل التحليلى التصادمي"[5] لأفلاطون لا بد من تمييزه بصورة

---

(١) انظر: Hall 1989 مع مزيد من التوثيق المرجعى.

(٢) انظر: Rawson 1970 مع مزيد من التوثيق المرجعى.

(٣) انظر: Cerri 1975; Lanza 1977.

(4) Winton and Garnsey 1981: 38.

(5) Winton and Garnsey 1981: 38.

قاطعة عن "ريادة أيسخيلوس فى البحث عن أسئلة سياسية وأجوبتها المحتملة". وهى أمور "رمزية وغير مباشرة وضمنية تلميحية: وهى لا تشكل تحليلًا ولا طرحًا جداليًا"[1]. ومن منظور مقارن فإن "الانتقال والتحول إلى الديمقراطية فى أتيكا لم يتم إدراكه بمثل هذا الوضوح الذى نلمسه عند أيسخيلوس: لقد كانت "الأوريستية" نقطة تحول فى تاريخ الفكر السياسي"[2]. "إن المحتوى السياسى الحقيقى للتراجيديا... ينتمى إلى منطقة من الفكر السياسى تسمو فوق التجمعات الحزبية المؤقتة"[3]. إن "المسرحى كان مُعلمًا سياسيًا"[4] "لا يقوم بحل المشكلات بقدر ما يعمّق فهمنا لها"[5]. إن القضية هنا لا تكمن فيما إذا كانت- "الأوريستية" (وبالتبعية التراجيديا الإغريقية بوجه عام) معنية بأمور سياسية بقدر ما هى فى درجة التنبؤ منها بأى شيء "تنظيري" أو أى "فكر سياسي" متماسك.

إن السرد فى الثلاثية – وهو أحد أعقد أشكال السرد فى كل الدراما الإغريقية – يعيد رواية قصة هوميروس التقليدية النموذجية حول أوريستيس بطريقة جديدة مثيرة للمشكلات. فبينما كان بوسع أوريستيس- عند هوميروس العودة بآيات المجد وأن يقتل مغتصب عرش أبيه وأن يقدم النموذج فى السلوك البطولى للأمير الشاب تيليماخوس، نجده عند أيسخيلوس وقد واجهه – كشخصية مركزية على المسرح فى المشهد الرئيسى للمسرحية الأساسية – مأزق مزدوج مروِّع يتمثل فى كونه مُجبرًا على قتل أمه انتقامًا لأبيه واستعادة وضعه ومكانه الصحيح (المُستحق). إن هذا التحول من نموذج يحظى بالثناء إلى مشكلة مؤرقة من الالتزامات المتصارعة المتنافسة هو ما يعطى العمل قوته التراجيدية ذات الخصوصية. إن البحث عن حل للأسئلة التى تثيرها هذه الأزمة التراجيدية هى ما

---

(1)Farrar 1988: 37.
(2) Meier 1990: 137.
(3) Meier 1990: 89.
(4) Euben 1990: 67.
(5) Euben 1990: 94.

يصيغ السرد السياسى للعمل؛ إذ إن الفعل فى الثلاثية تهيمن عليه سلسلة من أعمال القتل العنيف التى ارتكبت باسم الانتقام والثأر المشروع، وتنتهى المسرحية الأخيرة بإنشاء محكمة فى أثينا كوسيلة لتفادى استمرارية هذا العنف المتبادل. إن التحول من الإحساس العائلى بالنظام الاجتماعى - الذى خرَّبه الشقاق الداخلى - إلى إحساس المدينة بالنظام الاجتماعى يعيد تعريف الشروط اللازمة لإمكانية إغلاق (ملف العنف)؛ ففى حين (يرى) هوميروس أن النظام السليم للكيان العائلى يحدد ويعِّرف المعيارية الاجتماعية؛ فإن الأمر بالنسبة لأيسخيلوس أنه قد صار هناك الآن الإطار الضرورى لدولة المدينة ومؤسساتها. لقد قام أيسخيلوس - على وجه التحديد بـ "تسييس" قصة أوريستيس.

إننى أود أولًا أن أتوجه إلى نشأة وتأسيس محكمة الأريوباجوس؛ كى أستكشف هذا الإحساس بإغلاق (ملف العنف) واستعادة النظام فى دولة المدينة (أثينا). دعنا ننظر أولًا فى البنود السياسية التى قامت على أساسها المحكمة. فحين تعقبت ربات الانتقام أوريستيس بعد قتله لأمه ذهب فى بادئ الأمر إلى ديلفى؛ حيث قام الإله أبوللون بتطهيره حسب الطقوس، ثم اتجه بعد ذلك إلى أثينا حيث اعتصم واحتمى بمذبح الربة أثينة. (إن الطقس والشعيرة الدينية ضرورية ولكن غير كافية لعودة أوريستيس لمجتمعه. لقد كانت هناك حاجة للحل السياسي). وقامت الربة بنفسها بإنشاء محكمة - الأريوباجوس - لتقوم بالفصل فى قضيته على أساس أولًا: إن "موضوع القضية أكبر من قدرة شخص واحد على الحكم فيها" -("ربات الانتقام" الأبيات ٤٧٠-٤٧١). إن الربة الراعية للمدينة تلجأ هنا إلى أحد المُثل الديمقراطية وهو إصدار الأحكام (فى القضايا) بشكل جماعى وهى تُنشئ المؤسسة (الهيئة) المركزية للعملية الديمقراطية. إن القانون ليس منوطًا بملك أو قاضٍ يعلنه وإنما بالهيئة الجمعية - المُمثلة فى المحلفين - لتقوم على تنفيذه على الملأ. وعلى هذا النحو، بينما كان المحلفون على وشك التصويت فى قضية أوريستيس ألقت أثينة خطبة مطولة حول تأسيس المحكمة فى عبارات سياسية ذات دلالة بالغة (٦٨١-٧١٠). أولى هذه (الدلالات): إن هذه المحكمة هيئة دائمة (٦٨١-٦٨٥) (وليست حلًا مؤقتًا أو خاصًا). وثانيها أن اسم المحكمة قد مُنح واشتق فى أصله اللغوى على أنه تل (pagos) الإله أريس- تذكيرًا بالتضحية لأريس "Ares" - التى قُدمت قبل أن يقوم

ثيسيوس بمحاربة وغزو (بلاد) الأمازونيات (٦٨٥-٦٩٠). من خلال هذه الإشارة فإن المحكمة قد وضعت فى إطار تاريخ أيديولوجى للمدينة، فالأمر لا يقتصر على كون ثيسيوس هو مؤسس دولة المدينة كدولة مدينة (وشخصية مهمة فى تعبير المدينة عن ذاتيتها) وإنما (يتخطاه) كذلك إلى (الإشارة إلى) أن الأمازونيات - الذين يحاربهم (ثيسيوس) ويدمرهم - يقفون فى وجه نظام دولة المدينة على كل مستوى؛ إذ إنهن بحكم كونهن نساء متوحشات شرقيات يقمن بشن الحرب والنهب وينطلقن بغير ما سيطرة ذكورية فإنهن بجسدن البغى والعدوان، وعليه فإنهن غالبًا ما يصوَّرن على عمارة المعابد الممولة من قبل الدولة (مثل البارثينون "Parthenon") فى سياق عملية دحرهن من قِبل الأب المؤسس للمدينة[1]. وهكذا فإن المحكمة - من خلال اسمها ذاته - تكون قد وُضعت فى إطار سلسلة من المُثل المعيارية والروايات الموثوقة التى تصنع تاريخ المدينة.

وثالثًا: فإن الربة "أثينة" تصف المحكمة فى لغة اصطلاحية سياسية (متوهجة) (الأبيات ٦٩٠-......٦٩٩) على النحو التالى:

"فيها سوف يكبح احترام المواطن والخوف الفطرى ارتكاب الخطأ، بالنهار والليل على حد سواء، إذا لم يقم المواطنون بجعل القوانين ثورية. إنك لن تكتشف مطلقًا الشراب الطيب إذا ما دنست الماء الرقراق بتدفقات عفنة ووحل. إن نصيحتى ومشورتى للمواطنين هى ألا يدعموا أو يحترموا لا الفوضى ولا الطغيان. وألا يطوّحوا بالفزع تمامًا من المدينة. إذ مَن من بين البشر ذا الذى لا يخشى شيئًا؟".

إن تكرار لفظ "مواطن" و"مدينة" يشكل الإطار (السياسي) الواسع. إن (رسالة) هذه المحكمة هى أن تجعل مبدأً سياسيًا مثل: "الاحترام" والخوف أمرًا مؤسسيًا- أى كمبدأ ذى التزام هرمى سلطوى وروابط تكبح جماح ارتكاب الخطأ وتجعل الناس فى منطقة وسط ما بين جبروت الطغيان وفوضى الفراغ واللا حكم. إن الطغيان - نمط الحكم المقترن بالشرق - هو الطرف الآخر (من الثنائية) مع الديمقراطية وهو موضوع استنكار

---

(١) انظر: Merck 1978; Tyrrell 1984; du Bois 1984.

دائم؛ أما الفوضى والفراغ فهما التهمتان الموجهة للديمقراطية من قبل المدافعين عن الأوليجاركية (حكم الأقلية). إن وصية الربة أثينة إلى المواطنين تورِّط المحكمة تمامًا فى إطار الأيديولوجية السياسية للديمقراطية.

إن وصية (أثينة) بعدم إضفاء الطابع الثورى على القوانين وألا يدنسوا ماء الشرب بتدفقات عفنة وأوحال؛ ربما كانت أكثر جملة محملة (بإيماءات) سياسية فى حديثها (على الرغم من كل ما تحتويه من تعميم واضح). ففى عام ٤٦٢ ق.م. - أى قبل أربعة أعوام من إنتاج "الأوريستية" أدخلت على الأريوباجوس إصلاحات واسعة النطاق من قبل إيفيالتيس "Ephialtes" الذى كان المهندس المسئول عن تحويل معظم الأعمال القانونية والتشريعية إلى محاكم المواطنين (إذ كان يدير الأريوباجوس الأراخنة (الحكام) السابقون دون غيرهم، ومن هنا احتفظت بصورة تتسم بالخصوصية الحصرية). إن إضفاء هذه الصبغة الديمقراطية المتزايدة على المحاكم كان له تداعيات ضمنية كبيرة على الحياة السياسية بالغة التوتر لأبناء الصفوة الأرستقراطية فى المدينة، كما تسبب فى إثارة منازعات حامية: ففى واقع الأمر جرى اغتيال إيفيالتيس بعد وقت قصير من هذا الإصلاح، ونُفى كيمون، وهو معارض بارز من المحافظين. ثم قد يبدو من الوهلة الأولى أن الربة أثينة عند أيسخيلوس معترضة على مثل هذا الإصلاح القانونى المتطرف ("لا تضعوا القوانين فى قالب ثورى")، وتحمس بعض النقاد لوضع أيسخيلوس على أجندة محافظة الاتجاه.[1] لكن المصلحين أنفسهم قد عملوا تحت شعار العودة إلى الوظيفة الأصلية للمحكمة وإزالة الإضافات اللاحقة ("التدفقات العفنة")، وكان القتل (الاغتيال) مع سبق الإصرار والترصد أحد مجالات التشريع التى احتفظ بها مجلس الأريوباجوس بعد الإصلاحات. وبناءً عليه، فإن نقاد آخرين قد رأوا فى أيسخيلوس (أو أثينة) داعمًا ونصيرًا حزبيًا للإصلاحات الديمقراطية حين جعل المحكمة تقام للفصل فى (جرائم) القتل مع التحذير من إضافة قوانين جديدة لهذه المؤسسة الأصلية[2]. ولكن تعميمات

---

(١) انظر: e.g., Sidgwick 1887: 25.

لم يتم اتباع ذلك على نطاق واسع فى القرن العشرين.

(٢) إذا ما عدنا إلى الوراء حتى (Drake 1853) . ويرجح معظم النقاد أن أيسخيلوس يدعم الإصلاحات ولكن بصورة معتدلة أو مقيدة بشروط انظر:

Dover 1957, Dodds 1960, Podlecki 1966, Macleod 1982.

حديث أثينة فى حد ذاتها واللغة المجازية التى تجرى مجرى الأمثال لتعبيراتها؛ تجعل من الصعب افتراض أن أثينة عند أيسخيلوس كانت بصدد اتخاذ موقع صريح وواضح وحزبى من هذا النوع[1]. وإنما يبدو - بالأحرى - أن أفضل ما يمكن استنتاجه هو أنه بينما يشير الحديث ضمنًا إلى قضية خلافية (وهكذا لا بد من أن تكون مفتوحة أمام قراءة حزبية) فإن العمل يتجه إلى وضع إطار لإقامة المحكمة بلغة ومفردات مميزة ذات تقييم سياسى إيجابى؛ فالمحكمة ضرورية من أجل "الاحترام" و"الخوف أو الرهبة" والنظام والصالح العام؛ فالمحكمة ينبغى أن تكون (٧٠٤-٧٠٦) "منزَّهة عن الربح، وذات هيبة وقدسية كاملة، وذات روح صارمة، وحارسًا يقظًا للأرض بالنيابة عن المواطنين النائمين". إن التركيز ينصَّب على الإسهام الأساسى للمحكمة فى الحفاظ على النظام فى المدينة كجزء من العملية الديمقراطية، وهو تركيز يقدم بروفة على الموقع المركزى للقانون ومؤسساته فى الأيديولوجية الديمقراطية. فكما أن المسرحية سوف تنتهى بموكب يجسد المثال الجمعى لدولة المدينة فكذلك، تصُور المحكمة على أنها حائط الصد عن المدينة بأسرها.

وهكذا تم إنشاء مجلس الأريوباجوس وفق بنود أساسية ذات طبيعة ديمقراطية ومثالية خاصة. كيف إذن تؤدى هذه المؤسسة الديمقراطية دورها فى الرواية كاستجابة لأزمة تراجيدية؟ على مستوى معين تسمح المحكمة ليس فقط بتبرئة أوريستيس وإنما كذلك- وبشكل أكثر عمومية - بمهرب من دائرة العنف المتبادل التى هددت النظام الاجتماعى مرارًا. ونظرًا لأنه قد تم إقناع ربات الانتقام بقبول قرار المحكمة (وألا يتوجهن بكراهية عدوانية ضد مدينة أثينا نفسها) فإن تبادل اللغة يحل محل تبادل الفعل العنيف، ويبرز نظام المدينة على أنه الحالة الممكنة (المرجحة) لاحتواء الانتهاك والتعدى العنيف وللحياة الطيبة والمتحضرة التى يجلبها مثل هذا الاحتواء.. ومن هنا فإن الثلاثية تُختتم (بمشهد) الجوقة والربة أثينة وهم يحتفلون بمجتمع المدينة فى أثينا فى موكب يذكِّر باحتفال الباناثينايا، وهو احتفال بالمدينة كلها كمدينة. وبهذا المعنى فإن الأوريستية تطرح ميثاقًا لدولة المدينة. إنها تشدد على تقديم طرح سببى حول كيفية تعامل المدينة

---

(1) Meier 1990, Sommerstein 1989: 215-18: انظر(موجز ممتاز)

ومؤسساتها مع احتمالات العنف والانتهاك. إن الحل للأزمة التراجيدية ينبغى العثور عليه فى مؤسسات دولة المدينة، ولذلك فإنه بالضرورة وبصورة كاملة حل سياسي.

وعلى مستوىٍ أبعد من ذلك؛ فإن كل فعل من العنف المتبادل فى السرد (المسرحي) للثلاثية قد تم رصده بقوة على أنه نزاع بين ذكر وأنثى. ففى كل حالة كان على الذكر أن يرفض رابطة عائلية أو صلة الدم فى العائلة كى يؤكد وضعه الاجتماعى والسياسى الأوسع نطاقًا؛ فأجاممنون يضحى بابنته من أجل حملة الإغريق الجماعية ضد طروادة؛ وأوريستيس يقتل أمه ليسترد ميراثه ووضعه الاجتماعى كزعيم لأرجوس. إن القصة على هذا النحو تعرض كيفية إخراج العنف (تراجيديًا) من خلال التزامات متنافسة ومتصارعة. إن من اللافت أن أثينة وهى تصوت لصالح تبرئة أوريستيس لم تفعل ذلك لأسباب مرتبطة خصيصًا بأدوار لها صلة بالنوع فقط (٧٢٤-٧٤٣): "إننى أحبذ الذكور فى جميع الأمور..."). بل اللافت أيضًا أن حوارها الجدالى مع ربات الانتقام هو أول نزاع فى الثلاثية لا يكرر الاستقطاب الحاد للذكر والأنثى. إن الأمر الذى على المحكم فى حركة الثلاثية نحو المدينة كموقع للعدالة القانونية؛ هو كذلك - على هذا النحو - الأحساس الأوسع مدى بالنظام الاجتماعى للمدينة - سواءً على مستوى الذكور والإناث أو المدينة والكيان الأسرى المنزلى - وهنا فإن مضامين خاتمة العمل تدخل إلى حلبة الجدال المحتدم إلى أبعد مدى. إن واحدًا من الأعراف النقدية - الذى يمكن أن يُوصف على نطاق واسع بأنه ليبرالي / إنسانى - يرى أن خاتمة المسرحية تربط ما بين الذكر والأنثى - بعد صراع - فى توازن ضرورى للتماسك الاجتماعى، كما يرى الالتزامات المتصارعة للمدينة والكيان العائلى المنزلى وقد أتت معًا وتجمعت فى الصورة النهائية للمدينة كوحدة جماعية تقوم على مرافقة وحراسة ربات الانتقام إلى مقرهن الجديد على الأكروبوليس. وعلى النقيض من هذه القراءة التقدمية؛ نجد عرفًا نقديًا آخر - يمكن أن يوصف على نطاق واسع بالماركسي والنسوى - يرى فى خاتمة العمل نصًا يؤسس لقمع السلطة الأبوية للنساء وللأسرة من أجل مصالح الدولة[1]. بعيدًا عن الربط بين الذكر

(1)انظر لمزيد من المناقشة والتوثيق المرجعى: Goldhill 1986: 33-56.

والأنثى، وبين الأسرة والدولة فى تقدم منسجم متناغم فإن الأوريستية تبين وتوضح أن "سلطة الأمومة وحقوقها قد لقت حتفها ودُمرت بفعل ثورة متهورة من جانب الذكر"(1).

والآن فمن المؤكد أنه بالإمكان تسجيل قراءات أخرى حول نهاية الأوريستية، كما كان ذلك ممكنًا للرؤى النقدية والاختلافات فى إطار العرفين النقديين المصورَين أعلاه. ولكن النقطة التى أود التركيز عليها هنا هى أن مسرحة مشهد المحاكمة كقضية تنطوى على أدوار لها علاقة بالنوع (الجنس) وبنظام المدينة؛ تجعل خاتمة الأوريستية تصبح قصة تتطلب قراءة سياسية، يمكن أن تُقرأ فقط من منظور سياسى، وتُستخدم فى التعبير عن منظور سياسى. إن قراءة الأوريستية تعنى أن تلتحم بالسؤال الذى يثيره سقراط فى الكتاب الثانى من جمهورية أفلاطون: ما عدالة مدينة؟ إن العودة المتكررة إلى الأوريستية وإعادة كتابتها على يد كُتّاب مسرح من سوفوكليس فصاعدًا، وتاريخ نقد الأوريستية، تبين بصورة كاشفة كيف أن هذا الارتباط مع الفكر السياسى من خلال هذه الثلاثية لم يصل إلى نهاية بعد. إن الأوريستية تسيِّس مشاهديها.

إن الشاغل الرئيسى لـ"أوريستية"بالعدالة فى المدينة يتجلى فى الاستخدام (التوظيف) اللغوى للفظة "dikē". وكما سبق أن أوضحتُ فإن اهتمام الأوريستية الموضوعى (من حيث الفكرة الموضوعية) بكيفية قيام اللغة والإقناع- على وجه الخصوص- بدورهما يتمحور حول مصطلح"dikē"(ومشتقاته المرتبطة به). إن لكلمة "Dikē"إطارًا واسعًا من المعانى من الأفكار المجردة مثل"الحق"و"العدالة"مرورًا بـ"العقاب"و"الانتقام"(وصولًا) إلى المعانى القانونية الخاصة مثل: "محكمة" و"قضية". إنه لفظ أساسى للتعبير عن النظام الاجتماعى - والنظرية السياسية - لأنه يبين التنظيم الملائم للمجتمع ككل ويرسم الخطوط الرئيسية للتصرف الصائب للأفراد، والمؤسسات التى يتم من خلالها الحفاظ على مثل هذا النظام. إن الأوريستية تعاود استخدام هذا اللفظ بصورة مُفرطة، فكل عمل من أعمال القتل يُعبر عنه من جانب مرتكبه على أنه عمل

(1) De Beauvoir 1972: 111 n. 9.

من أعمال الـ"dikē"، وتستكشفه الجوقة على هذا النحو. دعنى أقدم مثالين[1] لا غير (عن هذا الوضع). فعندما تناقش إليكترا "Electra" فى مسرحية حاملات القرابين "choephoroi" مع الجوقة كيفية الدعاء عند قبر أبيها، فإنهم يُعلمونها أن تستدعى منقذًا. فتسأل (١٢٠) إن كانوا يقصدون به "أحد المحلفين أو شخصًا يأتى بالجزاء" dikastēs أو dikēphoros. فترد الجوقة ردًا عكسيًا: "بل قولى ببساطة شخصًا يقوم بالقتل فى المقابل". ويرنو تمييز إليكترا متطلعًا للأمام لـ "الربات الحسان" "Eumenides"؛ حيث تؤدى مطاردة ربات الانتقام من أجل توقيع الجزاء "dikē" إلى عقد محاكمة (dikai) أمام محلفين (dikastai)؛ يقومون بتقدير مدى عدالة (dikē) القضية. إن سؤالها - لاسيما إذا ما قورن بمطالبة الجوقة ببساطة "القتل فى المقابل" - يفصح ويكشف عن هوة وعن توتر فى اللغة المستخدمة للتعبير عن "الحق"؛ فهو يبرز تعقيد الفعل المتبادل فى إطار عائلى ومدنى.

وكذلك فإن مثالى الثانى عندما يعود أجاممنون من طروادة، إذ يدخل قائلًا الكلمات الآتية (أجاممنون ٨١٠-٨١٦):

إلى أرجوس أولًا وإلى آلهة الوطن (البلاد)..

من الحق والصواب (dikē) أن أقدم التحية اللائقة؛ فقد عملوا معى ليأتوا بى إلى وطنى. كما قدموا لى يد العون فى الانتقام والثأر (dikē) الذى دبرته ضد مدينة بريام "Priam". لم يكن من ألسنة البشر أن سمع الآلهة بالعدالة (-dik)، بل أنهم وفى رمية واحدة غير مترددة وضعوا أصواتهم فى وعاء (ملىء) بالدم.

إن التكرار الثلاثى لمفردات "dikē و dikaios" (الصفة من dikē) فى ثلاثة أبيات متعاقبة؛ لهو أمر شديد الوضوح والتمييز. ففى المثال الأول تبدو "dikē" وهى تنطوى على مقياس عمومى للسلوك الصائب للملك فيما يتعلق بالآلهة. وفى الحالة الثانية تبدو اللفظة متضمنةً الجزاء والعقاب للدم بالدم. أما فى الحالة الثالثة فإن "dikē" (فى صيغة الجمع) تنطوى على

---

(1) Lengthier discussions in goldhill 1986: 33-56.

"حالات" أو "دعاوى قضائية"، إذ يقترح تصويت الآلهة فى واقع الأمر عمليةً قانونيةً ويتطـلـع إلى الربات الحسان" Eumenides" . وحتـى عبارة "بلا تــردد" أو "ou dichorrhopos" تحمل صدى فيه تورية لفظية فيها تكرار لـ "dik" – فى الأبيات السابقة. إن أرسطو يرد أصل لفظ "dikē" بالتحديد إلى جذر هذا المصطلح (dicha، بمعنى "بشكل منفصل" أو "إلى جزئين"). وحتى إذا كان الملك العائد قد قصر المطالبات بالحق على قضيته، فإن الاستخدام اللغوى لـ"dikē" يفتت المصطلح ويفصح عما به من تعقيدات وفجوات.

على هذا النحو – ومع كثير من الأمثلة المشابهة التى يمكن اقتباسها هنا – فإن التراجيديا تستطلع كيفية استخدام لغة قياسية (معيارية) سياسية تقييمية فى إطار صراع اجتماعي، وتصبح مصدرًا للنزاع الاجتماعي. ومع ذلك فنظرًا لأن التراجيديا تقدم فى صورة درامية (مسرحية) العقبات (العوائق) والحواجز التى تحول دون محاولة البشر التواصل مع هذه اللغة التقييمية، فإن مشاهدى المسرحية يوضعون فى مرتبة متميزة. فمن منظور ما، يستطيع المشاهد أن يرى كيف يمكن أن تتخذ ألفاظ معانى مختلفة اعتمادًا على مَن الذى يستعملها وفى أى ظروف. ومن منظور آخر، يستطيع المشاهد أن يُثمِّن المدى الواسع جدًا للمعانى كما لو كان يشاهد شخصية بعينها تستخدم مصطلحًا بطريقة خاصة. إن هذا الأمر لا يُسفر فقط عن عمق خاص وثراء فى اللغة التراجيدية، وإنما كذلك عن أعمال تزيح النقاب عن أوجه التوتر والغموض بداخل المفردات التقييمية لدولة المدينة. ولا نجد هذا الأمر أوضح وأقوى تعبيرًا عما هو عليه فى الأوريستية حيث الاستخدام اللغوى لـ"dikē" – النظام الاجتماعى / السياسى، أى الحق – مفتت إلى جزئيات (ومعانٍ) منفصلة بفعل التمحيص التراجيدى الدقيق لأيسخيلوس. إن تأسيس المحكمة يترتب عليه النظام المدنى وقدم حلًا لوضع أوريستيس، ولكن انتشار لغة الـ"dikē" – (جنبًا إلى جنب مع اعتراف الثلاثية بالالتزامات المتصارعة) يستمر فى إثارة تساؤل حول مثل هذا النظام، ويستمر فى عرض إمكانية التصدى والانشقاق فى اللغة ذاتها وروابط البناء الاجتماعي.

إن تعقيد الأوريستية وطولها يجعل من الصعوبة بمكان معالجتها بصورة مختصرة، ولكن هناك ثلاث نقاط قد برزت من مناقشاتي؛ وهي ذات أهمية لطرحي على وجه الإجمال. أولاها: إن سرد الأوريستية يعيد صياغة رواية هومرية رئيسية كقصة تراجيدية ذات التزامات متصارعة، كما يعيد تحديد موضع أهميتها المعيارية في نطاق البناء المؤسسي لدولة المدينة الديمقراطية[1]. إن السرد المُسيَّس يصبح موردًا لصياغة مفهوم المدينة كموضع للعدالة والمواطن كوكيل وأداة لـ "dikē". وثانيتها: إن المسرحية تعرض وتشدد على التوترات والصراع داخل نطاق الاستخدام اللغوي لـ "dikē" الذي يصاغ فيه نظام المدينة. إنها تضع في قالب درامي كلًا من مخاطر سلطة وسطوة اللغة، وكذلك مواطن الزلل والانفصال في لغة القوة. كما أنها تفتح مجال التمحيص الدقيق للعلاقات البينية المعقدة للنظام السياسي ولغة النظام السياسي في دولة المدينة الديمقراطية. وثالثتها: إن الأوريستية تتطلب ارتباطًا وحوارًا سياسيًا من جانب جمهور مشاهديها (كما يُبيِّن تاريخها النقدي). إن الأوريستية - بنهايتها في أثينا بإقامة مؤسسة سياسية مركزية خاصة بالمدينة الديمقراطية، وبجعلها نظام المدينة ذاتها (المشهد) الاحتفالي الختامي للمسرحية - تجعل قصتها التي تتحدث عن الماضي تقدم معلومات لمشاهديها عن الحاضر السياسي أكثر من أي تراجيدية أخرى، وبذلك تكون الأوريستية إسهامًا وحافزًا محرضًا على الفكر السياسي.

(٤) أنتيجوني "Antigone"(*)

العمل الثاني الذي أود النظر فيه هو مسرحية أنتيجوني لسوفوكليس. وقد سبق أن ناقشت كيف أنه نص مركزي رئيسي فيما خصصته الفلسفة السياسية الحديثة

(1) لمزيد من النقاش حول إعادة كتابة هوميروس انظر: Goldhill 1986: 147-54.

(*) أنتيجوني "Antigone" هي ابنة أوديب "Oedipus" وجوكاستا "Jocasta"، وعندما عصت أوامر عمها كريون -ملك طيبة - أصدر ضدها حكمًا بالإعدام. (المترجم)

للتراجيديا القديمة، لاسيما كرد على الطريقة التى تقوم من خلالها المسرحية بتمثيل الالتزامات المتنافسة بين الدولة والأسرة. هنا أود أن أناقش مشهدًا واحدًا خاصًا عولج بما يكفى فى مثل هذه المناظرات، ولكننى سوف أدفع به نحو مجموعة من النقاط بالغة الأهمية حول كيفية إدراك وتفهم حرف العطف "الواو" فى عبارة "التراجيديا والنظرية السياسية". المشهد المقصود هو ذلك الجدال بين كريون وهايمون "Haemon" - ابنه - بعد أن أدان كريون أنتيجونى وحكم عليها بالموت. ولسوف نتذكر أن هايمون هو خطيب أنتيجونى وأنه قد أتى محاولاً إقناع أبيه بإعادة النظر فيما وقّعه من عقاب على أنتيجوني.

يحاول كريون فى مناظرة طويلة أن يصوغ قياسًا بين الأسرة والدولة يرتكز إلى ضرورة الطاعة والنظام فى كليهما. "نعم، هذا ينبغى أن يكون قانونك الذى وقر فى قلبك" هكذا يبدأ (الأسطر: ٦٣٩-٦٤٠) "أن تطيع إرادة أبيك فى كل شيء". هذا المبدأ الخاص بالسلطة الأبوية اتسع نطاقه ليصبح صورة تقليدية للياقة والسعادة للأسرة المتجانسة المنسجمة التى تقوم فيها سلطة الأب وطاعة الابن بتوحيد الكيان العائلى فى واجبات مشتركة وضد أعداء مشتركين. (القصص الكثيرة عن الصراع بين الأجيال ترسخ وتصوغ هذه القيمة). ولكن بمقاييس القرن الخامس ق.م؛ فإن هذا الوصف للكيان العائلى المثالى يتحول إلى ساحة ومجال تعريف دولة المدينة (٦٦١-٦٧٣):

"إن من يؤدى واجبه فى أهل بيته سيكون بارًا بمدينته كذلك. أما إذا انتهك أحدٌ القوانين واستعمل العنف أو فكّر فى إملاء أمر على حكامه، فإن هذا الشخص لن يحظى بأى مديح من جانبي. كلا، فإن أى شخص تعينه المدينة لا بد أن يُطاع، فى الأمور صغيرها وكبيرها، فى عدلها أو ظلمها؛ وإننى لأشعر بالثقة فى أن الشخص الذى يلتزم الطاعة على هذا النحو سيكون حاكمًا جيدًا بدرجة لا تقل عن كونه محكومًا جيدًا، وسوف يصمد فى مواجهة عاصفة السهام حيث وُضع، مخلصًا جسورًا فى صف زملائه. أما المروق والعصيان فهو أسوأ الشرور.. إنه هو الذى يدمر المدن ويجعل البيوت خربة مهجورة".

لقد اقتبست هذا الخطاب تفصيليًا كى أؤكد وضوح موقعه السياسي، وموقفه السياسى الجلي. إن كريون - بطريقة يمكن مضاهاتها بأنواع (ضروب) أخرى من الكتابة، لاسيما عند أفلاطون - يقدم طرحًا حول ضرورة طاعة القوانين، حتى لو اختلف معها المواطن،

حتى إن بدا القانون ظالمًا، حتى وفى الأمور الصغيرة[1] (ليس هناك من تراث يُذكر أو محاولة ضبط لعصيان مدنى فى دولة المدينة فى العصر الكلاسيكي)[2]. والأكثر من ذلك أن المواطن الملتزم بالطاعة سوف يكون جيدًا كحاكم (archein) بالإضافة إلى كونه جيدًا كمحكوم (archesthai) وهى ملحوظة تبرز بدرجة أكبر فى مجتمع تتوزع فيه مواقع السلطة بالقرعة بشكل منتظم، وهكذا يتم تداول المواقع بين "حاكم" و"محكوم"، - أما العصيان (anarchia - أى انهيار السلطة) فيدمر المدن ويمزق الكيانات الأسرية. وفى العالم المُستقطب نحو الجدال السياسى فإن كل ما لا يندرج تحت الطاعة يمثل غيابًا لجميع أشكال التحكم والسيطرة. إن المظهر العسكرى الجذاب لهذا الموقف يمثل منعطفًا حتميًا للبلاغة الديمقراطية. إن الشخص الذى يعرف كيف يطيع، سوف نجده فى ميدان المعركة "وقد صمد حيثما وُضع، مخلصًا غير هيَّاب كتفًا بكتف مع رفاقه". إن الشبيبة "ephebe" (الصبية من الذكور الإغريق قبل أن يصلوا إلى سن المواطنة / المترجم) الذين كانوا يلعبون دورًا متميزًا فى الطقوس الاحتفالية قبل عرض المسرحية؛ كانوا يؤدون قسَمًا رسميًا على أنه حين يصبح الواحد منهم مواطنًا وجنديًا فإنه سيقف ثابتًا صامدًا - على وجه الدقة - بجوار رفاقه أينما كان موقعه فى صفوف الجيش. إن تلاعب كريون بمثل هذه الرابطة الملزمة كالمواطنة الأثينية - جنبًا إلى جنب مع صورته المعيارية التقليدية عن الكيان الأسرى وقيمة الطاعة - يستثمر حديثه بقوة ملحوظة كتقرير لمبدأ سياسي.

إن رد هايمون يطرح صورة مقابلة، فبعد التركيز على الحرج (الخَرق) السياسى فى مسألة إعدام أنتيجونى (٦٨٣-٧٠٤)؛ يطرح رؤية مفادها أن الإنسان - كالشجرة فى طوفان الشتاء - ينبغى أن يتأهب لأن ينحنى أو ينكسر. وإن لم يفعل سيكون مثل رجل لا يلف أشرعته فى أثناء عاصفة، إنما حتمًا سيغوص. إن الأمر الذى على المحك هنا هو عادة "ethos" (٧٠٥) الحاكم، وحسبما صاغها كريون من قبل فإن من الممكن اختبار شخصية الحاكم من خلال ممارسته فقط للحكم (١٧٥-١٧٧).

---

(١) انظر: Woozley 1979, Kraut 1984.

(2) Daube 1972.

لكن الحوار الذى أعقب ذلك أجبر كلتا الشخصيتين على اتخاذ مواقف بلاغية مختلفة. "هل المدينة ستقدم لى وصفة لتعلمنى كيف أحكم؟" يتساءل كريون "أعلىَّ أن أحكم بتقدير وحكم أى شخص آخر غير حكمي أنا؟" و"أليست المدينة تُعد ملكًا لحاكمها؟"- (يقول ذلك) بينما تأكيده على ضرورة طاعة السلطة يتدفق فى تأكيدات جازمة لطاغية (على المسرح)، شخص يعوِّل فقط على تقديره وحكمه الشخصى الذى لا تقيده إرادة الشعب - كما فى كل سلطة ديمقراطية؛ إنه يعتبر المدينة ملكًا له. (ولسوف نتذكر بصورة نموذجية أن السبب الذى دفع الربة أثينة فى الأوريستية إلى إنشاء المحكمة هو بالتحديد أن القضية أكبر من أن يفصل فيها شخص واحد (الربات الحسان ٤٧١-٤٧٢). فى هذا الطرح المتبادل المتوتر فإن العرض الجدالى الديمقراطى لكريون يصبح مشوشًا إلى أقصى درجات الغرض السياسى المناوئ للديمقراطية، ومع ذلك فإن هايمون الذى أثار جدالًا حول المرونة ينتهي به الأمر إلى تهديد أبيه والركض من المشهد إلى حيث ماتت أنتيجونى وهناك سيقتل نفسه. إن الدعوة إلى مرونة الشخصية قد تحولت إلى الارتكاب المتطرف (لجريمة) تدمير الذات.

هناك نتيجتان أود التركيز (التأكيد) عليهما من هذا التحليل لجدال رجال عائلة حول مبدأ سياسى فى قضية خاصة. النتيجة الأولى: إن التعبير عن النظرية السياسية فى التراجيديا دائمًا ما يكون جزءًا من مشهد إقناع. إن الحوار فى التراجيديا يجعل اللغة على المسرح لغة أدائية.. اللغة فى مجال الفعل واللغة كفعل. إن عرض كريون لمثل هذا الفهم السياسى التقليدى للسلطة بصورة قوية قد تمت صياغته من أجل ضمان طاعة ابنه لقرار معين. وتُظهر التراجيديا أوجه الجدال والطرح للنظرية السياسية على أنه جزء من لعبة سلطة سياسية بين الشخصيات. إن النظرية السياسية (بالنسبة لكريون) هى فعل من أفعال التبرير للذات فيما يتصل بتصرف(ه) السياسي، كما أنها جزء من أدائه السياسى فى حد ذاته. ولكن هذا يقودنى إلى النقطة الثانية؛ إذ إن أطروحات كريون التبريرية للدفاع عن نفسه هى جزء من سرد، سرد تراجيدى يؤدى بكريون إلى سقوط مروِّع. إن الأطروحات التى تعرضها الشخصيات ليست هى موضوع طرح المسرحية - وتقع القراءة النقدية فى العلاقة ما بين الاثنين: إلى أى درجة تسهم أطروحات كريون فى النتاج التراجيدى

للرواية؟ كيف يمكن تقييم الانتقال من تبنى واعتناق موقف ديمقراطى معيارى عن السلطة - إلى إدعاء يخدم الذات يتعلق بالسلطة الشخصية إلى دمار تراجيدى مأساوى؟ كيف يمكن الحكم على الاصطدام والتضارب بين التبرير الذاتى لكريون وبين مناظرات أنتيجونى وهايمون؟ إن القراءات النقدية قد استطلعت مرارًا - وصرحت بمواقفها - حول مثل هذه القضايا[1]. إن عرض الوضع التنظيرى يُصاغ ويتشكل من خلال السخرية وقلب الأوضاع والغائية (تحقيق الغاية) المتصلبة، المتوطنة فى الرواية التراجيدية. إن بيان التراجيديا للنظرية السياسية يتحرى عن كيفية الدور الذى تلعبه النظرية فى الروايات التراجيدية للمواطنين.

إن مسرحية "أنتيجوني" - على هذا النحو - "مسرحية تدور حول منطق عملى والسبل التى يقوم من خلالها المنطق العملى بتنظيم ورؤية العالم"[2]. فهى لا تطرح فقط تحديًا لـ "التبسيط الصارم لعالم القيم الذى يستبعد بصورة فعالة الالتزامات المتصارعة"[3]، وإنما تضع تساؤلًا عن علاقة النظرية بالتطبيق فى العقلانية السياسية. يميز كل من وينتون وجارنسى "Winton and Garnsey" - لنعد إلى العبارات الافتتاحية لهذا الفصل - الموضوعات السياسية الرئيسية للتراجيديا عن النظرية السياسية على أساس أنه على الرغم مما فى التراجيديا من "تفكير تأملى يصل إلى أقصى مستوى من التجريد": فإن "بؤرة ومركز مثل هذا التفكير التأملى، رغم ذلك تظل هى القضايا الخاصة والأفراد فى كل حالة"[4]. (كما لو كان من السهل صياغة العلاقة بين التجريد والنموذج التخصيصى). وحتى لو صحَّ القول بأن التفكير التأملى للتراجيديا لم يصل إلى الحالة

---

(1) انظر: Segal 1981: 152-206,; Winnington-Ingram 1980: 117-49; Knox 1964: 62-117; Goldhill 1986: 88-106.

كل مؤلف منها يضم المزيد من التوثيق المرجعي.

(2) Nussbaum 1986: 51.

(3) Nussbaum 1986: 63.

(4) Winton and Garnsey 1981: 38.

الأكثر عمومية للحالة الإنسانية ذاتها (تتحدث الأبيات الأخيرة من مسرحية "أنتيجونى" عن "التفكير العملى" ذاته وعن "السعادة") فإن ما يطرحونه يكبت بصورة مدمرة الرؤية القائلة بأن السطح البينى بين النظرية والتطبيق لا بد أن يعتمد تحديدًا على "حالات" أو قضايا "خاصة" - وأن التراجيديا تبين مرارًا وتكرارًا مدى الإشكالية التى يمكن أن يكون عليها هذا السطح البينى. إن هذه الحالة النموذج لكريون تغلف بالفعل سوء الفهم وسوء الاستعمال من جانب التراجيديا لأوضاعٍ نظرية فى السياسة.

(٥) الكوميديـا

كانت التراجيديا هى الشغل الشاغل للتراث الفلسفى والتربوى من أفلاطون فصاعدًا، وهكذا صارت تلعب دورًا متممًا فى تاريخ الفكر السياسي. أما الكوميديا - التى كانت تُنتج كذلك فى أعياد الديونيسيا الكبرى وفى احتفال الدراما الثانوى فى أعياد اللينايا "Lenaia"(*) (رغم أنها قدمت كمسابقة رسمية بعد وقت طويل من التراجيديا) فإنها لم تحظ بمثل هذا المصير (من الاهتمام). إن أفلاطون فى مؤلفه الأخير يسمح للمواطن بأن يشاهد الكوميديا حتى يصبح بوسعه أن يكتشف "to phortikon"، أى السوقى والوضيع- ولكنه ينهى المواطن عن تعلم الكوميديا (Laws VII. 816d-817a). كما أن بلوتارخوس- على الرغم من أنه يرى فى الأدب إعدادًا ممتازًا (لتعلم) الفلسفة إذا ما أحسن استعماله- ينصح بعدم قراءة أريستوفانيس مطلقًا حتى لو على مآدب الشراب؛ لأن كل فرد سيكون بحاجة إلى معلم خاص يفسر له أوجه الغموض عنده، ولأنه على درجة كبيرة من الوقاحة تتنافى مع مخالطة المواطن السوى (Table Talk VII. 8. 712a). إن الكوميديا تشغل مكانًا متواضعًا فى تاريخ النظرية السياسية[1] من أفلاطون إلى هيجل إلى نوسباوم وبناءً على ما سبق فإن هذا الفصل أيضًا قد ركّز - حتى الآن - على التراجيديا.

(*) يُعد من المناسبات الاحتفالية الصغرى عند الإغريق، حيث تجري -فى شهر يناير من كل عام على مسرح "Lenaion" خارج مدينة أثينا- مسابقة للأعمال الدرامية. (المترجم)

(١) ولكن لمناقشة كيفية نظرة الفلاسفة إلى المزاج كمشكلة للمواطن الصالح انظر:
Goldhill 1995b: 14-20, and Halliwell 1991.

وعلى الرغم من ذلك فإن قراء أريستوفانيس الحديثين والقدامى تجادلوا بصورة مكثفة حول "الفكرالسياسي" لبضع مسرحيات فردية، وكذلك - فى واقع الأمر - للكوميديا كلون (كنوع أدبي). فالكوميديا - على عكس التراجيديا - توضع فى الأغلب الأعم فى إطار دولة المدينة المعاصرة، وتتضمن شخصيات أو أنماط معاصرة، ولديها أجندة سياسية واضحة. فمسرحية الأخارنيون "The Acharnians" - على سبيل المثال - تبدأ فى الجمعية الشعبية فى أثينا حيث يقوم بطل المسرحية - وهو مواطن أثينى يُدعى ديكايوبوليس "Dikaiopolis"-(أى "المدينة العادلة") - بشجب واتهام سفراء أثينيين. ويستمر هذا المواطن فى إلقاء خطابه عن أسباب الحروب البيلوبونيسية (بأطروحات تردد صدى ما ورد فى "تاريخ" هيرودوت)، وفى تفعيل رغبته فى السلام من خلال إبرام معاهدة خاصة مع الإسبرطيين وهو ما يؤدى إلى تمتعه هو وعائلته بالسلام بمنأى عن المدينة. وأخيرًا يقوم هو بالإعداد لاحتفال كبير فى الوقت الذى يُصوَّر فيه القائد لاماخوس"Lamachus "(من المؤكد غالبًا أنه من بين المشاهدين) وهو يعد للحرب. ليس من الصعب أن نرى كيف كانت واجبات مواطن تجاه المجتمع والأسرة، والالتزامات العسكرية والاجتماعية للمواطن، وصيغ العمل الدينى والسياسى - وقد رأيناها جميعًا أمورًا مركزية رئيسية فى الموضوعات الأساسية السياسية للتراجيديا - كيف كانت أساسية كذلك لحبكة هذه المسرحية. والأكثر من هذا أن "الأخارنيون" - مثل معظم الكوميديا القديمة - تتضمن "parabasis"، أى مشهد تتوجه فيه الجوقة بالخطاب المباشر إلى جمهور المشاهدين حول أمر ذى أهمية سياسية معاصرة (فى هذه الحالة يتمثل هذا الأمر فى الفائدة التى تجنيها المدينة من وجود شاعر كوميدى يُلحق الإهانة والنقد أكثر من استفادتها من سياسى منافق، وأخطار البلاغة والخطابة الحديثة التى تهين وتُذل القديم).. بهذه الطريقة فإن الكوميديا تنخرط بوضوح وبشكل لا يتجزأ فى الحوار السياسى لدولة المدينة[1].

---

(١) عن مسرحية "الأخارنيون" وما فيها من سياسة، انظر للتوثيق المرجعي والمناقشة:

Goldhill 1991: 167-201, esp. 188 n.74.

وبطريقة مماثلة يقوم أريستوفانيس بمسرحة الأخطار والهواجس المستبدة بقاعات المحاكم (مسرحية العناكب)، والعنف والغباء فى العملية السياسية وسلوك السياسيين (مسرحية الفرسان). والخيال الجامح (الفناتازيا) للمدينة الفاضلة فى السياسة (مسرحيتى "الطيور"، و"النساء فى البرلمان"). والادعاءات وسياسة التعليم (مسرحية السحب). الخلاصة: إن الكوميديا تقدم مستودعًا كرنفاليًا للعمليات السياسية فى المدينة. إن أريستوفانيس يصل إلى درجة - وقد اشتهر بهذه السمعة السيئة - إهانة أعضاء دولة المدينة بالاسم، ويصور نفسه وقد دخل فى منازلات سياسية مع زعماء سياسيين كبار، ويكتب مسرحيات كاملة يهاجم فيها مواطنين مشاهير بعينهم سواء كانت شهرتهم طيبة أو سيئة (مثل: سقراط فى السحب، وكليون فى الفرسان).

وعلى الرغم من كل هذا الانخراط السياسى الواضح فإن النقاد المحدثين والقدماء قد اختلفوا بشدة حول الدفعة السياسية لأداء الكوميديا؛ إذ اعتقد البعض أن المسرحية تمثيل (تعبير) ذاتى عن الشاعر كديمقراطى جسور يتحدث على الملأ إلى المدينة فى مواجهة تجاوزات حديثة وفى مواجهة حماقة الحرب وفساد السياسة. إن مثل هؤلاء النقاد يركزون على النزعة الساخرة المحافظة بشكل متسق لهجمات أريستوفانيس، وعلى ذمه وقدحه المتكرر ضد الضريبة الفادحة للحرب، وهجماته النقدية اللاذعة على كليون - الزعيم الشعبى الديماجوجى - وفوق كل ذلك على عملية وتقليد الـ "parabasis" حيث يقوم الشاعر بدور الحكيم "sophos" - وهو شخصية حكيمة ذات تأثير وسطوة - بالحديث المباشر إلى المدينة فى الأمور ذات الشأن، مثل خطيب فى الجمعية الشعبية[1]. فى مثل هذا المزاج يخبرنا أحد المعلقين القدماء بأن مسرحية الضفادع قد انتُخبت فى المرتبة الثانية فى الأداء - بصورة فريدة - وذلك "بفضل خطبة الجوقة"، وارتباطها الوثيق بالنصيحة. ولكن نقاد آخرين أشاروا إلى الخيال الكرنفالى الجامح للكوميديا الذى يسمح بتحقيق البطل من أى نوع ويستغفل حتى الآلهة؛ كما أشاروا إلى

---

(١) هناك روايات مختلفة حول هذا الأمر انظر - على سبيل المثال -

De Ste. Croix 1972, appendix xxix; Henderson 1980, Konstan 1995.

الترخيص الخاص الذى تحظى به الكوميديا؛ وكذلك إلى المزاج الهزلى الشائن الداعر الذى يكمن فى طيات أى قضية يطرحها أريستوفانيس - وخلصوا إلى القول بأن هذا المزاج الخاص بالكوميديا- هو على وجه التحديد- ما يعوق وجود مدخل (سياسى) جاد إليها[1]. ولكن لا يزال هناك آخرون - الأغلبية - ممن حاولوا اتخاذ منحىً وسطا: إذ يسمحون غالبًا بمعيار "التعليق الجاد" على خطبة الجوقة"parabasis" أو الدعوة إلى السلام أو الهجوم على كليون - لكنهم يرون أن الهدف الأولىّ لكاتب المسرحية هو إضحاك جمهور المشاهدين ومن ثم الفوز بمسابقة الكوميديا.

ربما من الأفضل أن نؤكد أولاً على أن التشابه المذهل فى بؤرة الاهتمام بالموضوعات والأفكار، وفى مدى الأسئلة بين الكوميديا والتراجيديا و- لنقل - محاورات أفلاطون أو ثوكيديديس وهيرودوت (على الرغم من كل الاختلافات فى المعالجة): يدل على تواصل ملحوظ فى الحديث السياسى أو الأيديولوجية المدنية لأثينا. إن الكوميديا هى بالتأكيد إحدى الجدائل ذات الصلة فى حبل الأصوات المتعددة للغة السياسية الديمقراطية، وعليه فإنها ستكون بالضرورة مثار اهتمام المؤرخين السياسيين. وثانيًا فإن الكوميديا -مثل التراجيديا - تقدم رؤية متجاوزة بحق دولة المدينة، فإذا كان للتراجيديا مدخلها إلى القضايا السياسية من خلال تصوير أماكن أخرى وأزمنة أخرى، ومن خلال التمزقات العنيفة للغناء التراجيدى (المأساوى)، فإن مدخل الكوميديا إلى (عالمها) السياسى يتم من خلال صور للمدينة وقد تحولت إلى مدينة أخرى مغايرة من خلال المحاكاة التهكمية والمبالغة وقلب الأوضاع والخيال الجامح، ومن خلال الإحباطات العنيفة للتمزق الكوميدى. وعلى مدى الاحتفال الدرامى (التمثيلى) - وهى مناسبة سياسية كما رأينا - فإن المدخل إلى الفكر السياسى يكون ملتويًا عن طريق الالتفاف حول الموضوعات. هذا هو - جزئيًا- ما يجعل الكوميديا (والتراجيديا) مادة صعبة التناول بدرجة كبيرة من جانب المؤرخين السياسيين. وثالثًا فإن ادعاءات الكوميديا بإثارة نقاط سياسية جادة؛ أمر لا يمكن حسمه

---

(1) هناك روايات مختلفة حول هذا الأمر فى:

Dover 1972, Reckford 1987, Heath 1987.

– سواءً الآن ومن هذه المسافة البعيدة أو فى أى محيط معاصر – من غير أن نولى الاهتمام اللازم لدور جمهور المشاهدين – بصورة متعددة وجماعية – فى محاولتهم إثبات دور لهم فيما يتعلق بتجاوزات وخطايا الكوميديا. إن الفروق السياسية والفكرية والاجتماعية (ناهيك عن جوانب الضعف والهشاشة فى المزاج والفهم) سوف تترك أثرها الحتمى والعميق فى تأثير ونفوذ الكوميديا، وكيف تكون الحال عند (عدم) التجاوب مع النكتة. (والقول نفسه يصدق على التراجيديا). إن تحديد هوية الشخص الذى تضحك معه وعليه يحدد ويعرِّف هويتك، ويربطك بالآخرين أو يفصلك عنهم. وفيما يتصل بالكوميديا فإن مجرد طرح الأسئلة الأكثر اشتباهًا مثل: "كم هو لطيف ممتع؟" "كم هو جاد؟" ؛سوف تثير بالضرورة سؤالًا من نوع "من أجل من؟ وتحت أى ظروف؟". إن هذا ليس من قبيل تصنيف مسألة القوة السياسية للكوميديا تحت تصنيف أعم وأشمل هو غموض الأدب. إن هدفه بالأحرى هو إبراز الكوميديا فى دولة المدينة على أنها حيز يتفاوض فيه المواطنون حول حدود المقبول والملائم ويضبط حدود ورخصة الخطاب (السياسى). إن الكوميديا هى النمط السلوكى الرسمى الذى تُرسم فيه – وتتقاطع – الخيوط ما بين الرخصة (الإجازة) الهجائية والمقبولة، ما بين المبدأ والخيال المثالى الجامح، وما بين إطلاق النكات والإذلال الناجم عن التحقير. إن الأمر لا يقتصر على "إدراك ومعرفة السوقى" كما يعبر عنها أفلاطون، وإنما استكشاف – وتفجير – ما يُعد فى جانب العمل الجاد للمواطنة. إن "الضحك" حسبما يدوِّن نيكول لورو "هو صانع حيزه ومساحته، ومنتج مسافته، ويتيح تفاوضًا أفضل نحو الواقع"[1]. على هذا النحو فإنه (الضحك) بقدر ما هو كاشف معبِّر للمؤرخ الثقافى بقدر ما هو أداء مهم فى إطار الثقافة السياسية للدولة.

---

(1) Loraux 1984/1993a: 237.

(٦) الخلاصـة

بيَّن لنا هذا الفصل كيف كان احتفال (عيد) الديونيسية الكبرى حدثًا سياسيًا كبيرًا فى التقويم الأثينى، وهو حدث يعلن عن جذوره فى دولة المدينة الديمقراطية على جميع مستويات التنظيم والممارسة فيها. فمن خلال الطقوس وترتيب الجلوس والاحتفال والتمويل والتحكيم؛ فإن هذه المناسبة المحملة بالمعانى السياسية تطوِّر وتبرز قيم ومُثل دولة المدينة الديمقراطية. كما أن المسرحيات التى تؤدى فى هذا الاحتفال تركز وبقوة على ما هو سياسى؛ ومع ذلك فإن رغبة التراجيديا فى إدراك واستكشاف التحلل والدمار المدنى العنيف الناجم عن الالتزامات المتصارعة، وعن سوء الفهم المتعدد فى اللغة، وعن إخفاق السيطرة الإنسانية تُخرج صورة بارزة وملحوظة للمدينة الآخذة فى النمو والتطور وهى متأهبة لوضع مبادئها على محك الفحص والتدقيق النقدى العام. ها هنا توجد قوة التراجيديا كـ "تسييس للمواطنة" - فى التشريح المُمسرح للتوترات فى إطار أيديولوجية سياسية وفى السطح البينى الإشكالى بين النظرية السياسية والتطبيق.

إن تعريف النظرية السياسية التى تتطلب حوارًا جداليًا مجردًا وعامًا ذا طبيعة تحليلية مدركة لذاتها - كنظام فرعى لنظام الفلسفة، إن جاز التعبير - سوف يستبعد بالضرورة التراجيديا كمؤسسة (اجتماعية) وكنصوص من مجال النظرية السياسية. إنها لحقيقة واضحة أن "هذه النصوص ليست فلسفة"[1]. وعلى الرغم من ذلك فإن نصوص التراجيديا قد شكلت مرارًا جزءًا لا يتجزأ من الفلسفة السياسية، ليس هذا فحسب، بل وإن نموذج التراجيديا والروايات التعليمية الخاصة بالصراع والتوتر تعكس مبادئ أساسية فى الفكر الديمقراطى، وتجسد على المسرح كيف تصبح النظرية السياسية جزءًا من خطاب سياسى وممارسة سياسية. إن التراجيديا تثير سؤالاً عما يحدث للنظرية السياسية عندما يتم الوصول بعزلها كنظرية إلى حل وسط عن طريق أشكال الدراما الروائية كممارسة ونموذج وصراع. (وهكذا) تستمر فى إثبات صلاحيتها للتفكير بشأنها (سياسيًا).

---

(1) Williams 1993: 14.

الفصل الرابع

هيرودوت وثوكيديديس والسوفسطائيون

ريتشارد وينتون

Richard Winton

١ - السوفسطائيون

لنبدأ بتأمل ثلاثة نصوص أثينية من القرنين الخامس والرابع ق.م، النص الأول قصير بدرجة تُمكِّن من اقتباسه بالكامل، وهو عبارة عن شذرة ربما من مسرحية ساتورية[1] (أى تخلط بين الجد والهزل). وهناك جدال مستمر عما إذا كان مؤلف هذه الأبيات النيف والأربعين من الشعر هو الكاتب المسرحى التراجيدى يوربيديس (نحو ٤٨٥ – نحو ٤٠٦ ق.م) أم إنه كريتياس، خال أفلاطون، وناظم الشعر، ومؤلف الكتيبات السياسية (المنشورات السياسية) والعضو القيادى فى العصبة الأوليجاركية الانقلابية التى أطاحت بالديمقراطية الأثينية عام ٤٠٤ غداة هزيمة أثينا على يد إسبرطة، والذى قُتل فى أثناء إخماد هذه الحركة الانقلابية فى العام التالى. المتحدث (فى الأبيات المشار إليها) هو سيسيفوس"Sisyphus" – النموذج الأول للخِسة والدهاء – والذى كان عقابه السرمدى وسيظل أمرًا من عجائب الأساطير:

(١) DK 88 B 25. أما النص والترجمة والتعليق فانظر: Davies 1989 .

"لقد مضى على الإنسان حين من الدهر لم تكن حياة البشر تنعم بالنظام، بل كانت أشبه بحياة الحيوانات يحكمها (منطق) القوة؛ حينها لم تكن هناك مكافأة للأخيار ولا عقاب للأشرار. وعندئذ – فيما أعتقد – وضع البشر قوانين (nomoi) للعقاب حتى تصبح العدالة (dikē) هي الحاكم (turannos) ... وتصير الغطرسة "hubris"[1] عبدةً (أمةً) لها، وينال المخطئ – أيًا كان – عقابه. وبعد ذلك ، نظرًا لأن القوانين لم تكن تمنع الناس إلا من اللجوء للعنف جهارًا ولكنهم استمروا في القيام به سرًا، فإنني أعتقدُ أن رجلًا لبيبًا ماهرًا (sophos) قد ابتكر حينذاك وللمرة الأولى الخوف من الآلهة من جانب البشر، حتى يكون للأشرار ما يخشونه حتى إن كانت أفعالهم أو أقوالهم أو أفكارهم طى الكتمان. ولذلك فقد أدخل – بهذه الطريقة – فكرة الكائن المقدس – قائلًا إن هناك كائنًا مقدسًا ، قويًا وذا حياة سرمدية ، وبعقله يسمع ويرى ويفكر ويولى اهتمامًا بكل شئ بطبيعته (phusis) المقدسة. إنه يسمع كل ما ينطق به البشر الفانون، وبوسعه أن يرى كل ما يفعلونه، وإذا جرى التدبير للشر (مكرت مكر السوء) فى الخفاء، فإن هذا لا يخفى على الآلهة لأن أفكارنا معلومة لهم... بمثل هذه الروايات والأقاصيص قدم أكثر الدروس إمتاعًا، وأخفى الحقيقة برواية كاذبة. كما زعم أن الآلهة كانت تقطن فى ذلك المكان الذى يتسم خصيصًا بترويع البشر على نحو خاص، لأنه كان يعلم أن البشر لديهم مخاوف من ذلك المكان، كما أن لهم منافع لحياتهم البائسة – من السماء السيارة فوقهم؛ حيث كان المرء يرى البرق وهدير الرعد المخيف، وتوهج النجوم فى السماء، والتقسيم المزخرف البديع للزمان، والحرفى (الصانع) الماهر (sophos). ومن هناك كذلك يأتى وميض لامع من نجمة، وتُرسل زخات رطبة من المطر نحو الأرض. بمثل هذه المخاوف أحاط الإنسان، ومن خلال استخدامها فى روايته رسَّخ الكائن المقدس فى مكانة لائقة وقمع الفوضى (anomia) من خلال القوانين (nomoi) ... وهكذا – فى تقديرى – تمكن شخص للمرة الأولى من إقناع البشر بالإيمان (nomizein) بأن هناك سلالة من الآلهة".

---

(1) حول هذا المصطلح الذى أثار كثيرًا من الجدال قريبًا انظر Cairns 1996.

إن العنصر الذى أود التأكيد عليه فى هذا النص هو دور الماهر البارع "sophos"، الذى يعكس فى جوانب حاسمة دور الخطيب البارع فى صورته التقليدية التى رسمها نقاد القرنين الخامس – والرابع ق.م[1]. إن ذلك الـ "sophos" عند سيسيفوس يمارس بالفعل قدراته فى الإقناع ليجعل مستمعيه يقبلون فكرة عبقرية – يعلم هو زيفها – على أنها حقيقة، وهو يفعل ذلك من خلال اللعب على أوتار عواطفهم، وتقديم المتعة لهم (على النقيض من ثوكيديديس الذى يعترف فى مؤلفه "التاريخ" أنه وإن كان يتمتع بميزة تسجيل الحقائق فقد لا يكون ممتعًا مسليًا بسبب إخفاقه فى سرد قصص يجنح إلى الخيال والأسطورة (to mē muthōdes, I. 22). ولكن على النقيض من الخطيب التقليدى فإن ذلك البارع "sophos" فى نصنا – بمنأى عن سعيه فى الخفاء وراء مصلحته الشخصية غير المشروعة – فإنه يسعى إلى منع الآخرين بصورة مقنعة من متابعة مصلحتهم الشخصية غير المشروعة؛ إنه لا يحقق تعاظمًا شخصيًا بل الصالح العام ويخلق نوعًا من المدينة الفاضلة أخلاقيًا التى يحدث بها إخماد مجرد التفكير فى ارتكاب الخطأ.

أما نصنا الثانى فيأتى كذلك من الدراما: مسرحية أريستوفانيس الكوميدية "السحب" التى أُنتجت عام ٤٢٣ ق.م ولكنها موجودة براوية منقحة بصورة غير مكتملة يعود تاريخها إلى ما بعد ذلك بأعوام قليلة (يبدو أنها كانت قد أُعدت للقراءة وليس الأداء التمثيلى)[2]. هنا تسير البلاغة جنبًا إلى جنب مع عدم الإيمان بالآلهة والمقدسات التقليدية والاحتقار للقانون؛ إذ يبرز سقراط على رأس برج عاجى (متمثل) فى مؤسسة تعليمية، ولكنها تقوم على تعليم مهارة جد واقعية وهى إحراز النصر فى قاعة المحكمة حتى وإن كان المرء مُخطئًا. إن النقطة الفاصلة والخلافية بين هذا النمط الجديد من التعليم (paideusis) والنمط التقليدى فى تنشئة الشباب الأثينى تتجسد فى شخصيتى الصواب والخطأ، اللتين تجادلان ضد القضايا المناوئة لهما أمام تلميذ متطلع للمستقبل. إن الخطأ – الذى يخرج من هذا الجدال فائزًا منتصرًا – يرفض اتباع ومراعاة قوانين "nomoi" البشر لصالح

(١) عن الاتجاهات حول البلاغة انظر Ober 1939.

(2) Dover 1968, Sommerstein 1982.

التساهل والتسامح مع الحتمية (anankai) التى تفرضها الطبيعة (phusis) – وهى سياسة أصبح من الممكن السير على نهجها دونما لوم أو تثريب بفعل المهارات البلاغية التى يقوم هو بنشرها والإفصاح عنها. إن الخطأ يطرح عالمًا مثاليًا (من وجهة نظر الخطأ / المترجم) تشيع فيه اللا أخلاقية المنفلتة؛ فهو عالم بلا حياء ولا رحمة مع سعى حثيث وناجح لتحقيق المصلحة الذاتية والانغماس فى الملذات.

كما أن اختيار أحد الشباب بين الخير والشر هو موضوع نصنا الأخير، وهو عبارة عن موجز كُتب فى النصف الأول من القرن الرابع لعمل نثرى من القرن الخامس لم يصل إلينا. إن مؤلف كسينوفون سجل الذكريات "Memorabilia" هو أطول وأهم مؤلفاته عن سقراط[1]؛ والجزء الذى يعنينا (II.1) يصور سقراط وهو فى نقاش مع أريستيبوس "Aristippus" وهو من أنصار مذهب اللذة ينفر من هموم المنصب السياسى من أجل السعى وراء إشباع رغباته الشخصية. واستجابة لأريستيبوس يطرح سقراط ضمن أمور أخرى – خلاصة قصة شهيرة حول هيراكليس كان مؤلفها بروديكوس "Prodicus" – "الحكيم" (sophos) قد "ألقاها بصورة خطابية أمام جموع الناس" وجاء فيها ما يلى: «بمجرد أن بلغ هيراكليس ... سُنى الشباب المبكر (الصبا) – تلك السن التى يصبح فيها الشباب مستقلين وعلى أعتاب إظهار ما إذا كانوا بصدد توجيه دفة حياتهم نحو طريق الفضيلة (aretē) أو طريق الرذيلة (kakia) – انطلق وجلس فى بقعة هادئة، وهو فى حالة تردد أى الطريقين يختار" (II.1.21). وبينما هو جالس هنالك أبصر امرأتين تقتربان منه: إحداهما طبيعية وغير متكلفة، والأخرى ترتدى ملابس تستعرض مفاتنها التى زادتها الصنعة البارعة جمالاً. ولما كانت الأخيرة شغوفة وحريصة على أن تصل إليه أولاً فقد هرولت نحو هيراكليس وعرضت عليه حياة اللذة والترف. وقد سألها هيراكليس عن اسمها فأجابت: "يُطلق علىَّ أصدقائى السعادة" –(Eudaimonia)، "أما كاريهونى فيسموننى الرذيلة (kakia)". وعند هذه النقطة تُدلى منافستها (التى لا يذكر أى من المتحدثين اسمها، وهو أمر يليق بها) بما سوف تقدمه لهيراكليس... السعى الشاق الدءوب نحو الشرف من خلال خدمة الآخرين.

---

(1) On Xenophon see further: Gray in Ch. 7 below.

إن الرذيلة – هكذا استمرت فى طرح رؤيتها – لا تنطوى فى واقع الأمر على دعة ومتعة بل تصل إلى آلام مبرحة هائلة تأتى بأنواع من السعادة غير حقيقية؛ لأنها غير طبيعية "فأنت تُكره نفسك على ممارسة الجنس قبل أن تشتهيه، بكل أنواع الحيل، وتمارسه مع الرجال كما مع النساء... إن أصدقائى يتمتعون بطعامهم وشرابهم دونما عناء، لأنهم ينتظرون حتى تكون لديهم رغبة حقيقية فى تناولها" (II.1. 30.33). وحسم هيراكليس أمر اختياره على الفور: إذ يختتم سقراط قصته بالقول: "هكذا يسجل بروديكوس ويتتبع تنشئة (paideusis) هيراكليس ويعزوها إلى الفضيلة".

إن البلاغة والتعليم والأخلاق الفاضلة؛ وهى القضايا المتشابكة المتداخلة فى كل من النصوص التى ألقينا نظرةً عليها تأخذنا إلى قلب ما كان يُعد قوة كبرى جديدة فى المجتمع اليونانى فى النصف الثانى من القرن الخامس ق.م – على الرغم من جميع الصعوبات التى تطرحها من حيث الشواهد والتفسير – (ونعنى بهذه القوة) الحركة السوفسطائية. ففى وسط الكثير من النقاش الجدالى هناك اتفاق عام على أن السوفسطائيين كانوا مُعلمين للبلاغة التى كانوا يرون أن دراستها كانت خير إعداد للشباب أمام تحديات وفرص حياة المواطن، لاسيما حياة المواطن فى أثينا الديمقراطية الإمبراطورية[1].

لم يكن بوسع السوفسطائيين الحديث عن أنفسهم.. لقد كانوا فى واقع الأمر مؤلفين غزيرى الإنتاج، ولكن حفنة قليلة فقط من مؤلفاتهم بقيت فيما لا يجاوز صيغًا موجزة ومبتورة.. ليس هذا فحسب؛ إن المصدر الأول لمعلوماتنا عن كل أوجه السوفسطائيين وهو أفلاطون – والذى يتصدر المشهد بصورة جد مرموقة بشخصه فى حد ذاته لاحقًا فى هذا المجلد – يتخذ منهم على الفور موقفًا عدائيًا ومراوغًا.

---

(1) "Guthrie 1969" مرجع أساسى. النصوص فى أصولها فى (Sprague; DK 1972). فقد ترجم هذه النصوص متبعًا ترقيمها باستثناء أنتيفون: انظر كذلك: Gagarin and Woodruff 1995 (الذى استخدمت ترجماته هنا، مع تغييرات طفيفة). ومن الدراسات الحديثة:

Classen 1976; Kerferd 1981a and 1981b; de Romilly 1988 (1992). Rhetoric: Kennedy 1963; Cole 1991.

وقد يُلاحظ أن مصطلح rhētorikē ذاته لم يوجد قبل أوائل القرن الرابع ق.م.

يصور أفلاطون السوفسطائيين على أنهم جماعة من الأفراد الجوالين المتنافسين، أغلبهم من دول مدينة غير أثينا وإن كان لهم فيها أبلغ تأثير. وكان من أبرز هؤلاء بروتاجوراس "Protagoras" من أبديرا "Abdera" على الساحل الشمالى لبحر إيجة، وهو أقدم وأول من فرض رسومًا[1]؛ وجورجياس من ليونتينى "Leontini" فى صقلية؛ وهيبياس من إيليس فى شمال غرب البيلوبونيز؛ وبروديكوس – الذى سبق أن التقيناه – من جزيرة كيوس فى بحر إيجة. وبالنسبة لأفلاطون، فإن السوفسطائيين ينتمون فى الأساس إلى تاريخ الدعاية أكثر من تاريخ الأفكار، وهو حكم أبرزه ذلك التضاد بين السوفسطائيين وسقراط الذى يطغى على كتابات أفلاطون. فسقراط ليس فقط من غير السوفسطائيين؛ وإنما هو ضد السوفسطائيين؛ إنه فيلسوف كرس نفسه للمناظرة لا للبلاغة، وللبحث المتجرد المُنزَّه لا المنافسة الاحترافية، وللعقل لا للعاطفة، وللأخذ والرد فى النقاش على النقيض من الدوجماتية (الرأى الذى يصر عليه صاحبه بغطرسة وبغير تمحيص) وغموض الكتب[2].

لقد كرَّم أفلاطون رفض سقراط للكلمة المكتوبة وذلك بكتابة محاورات لم يشارك هو فيها على الإطلاق[3]–أى دون أن يكتب أطروحات تحمل اسمه هو. وعلى النقيض من ذلك فإن السوفسطائيين يشكلون حضورًا بارزًا وطاغيًا، وتوضع على ألسنتهم ويُنسب إليهم الكثير من الأفكار والحجج؛ وهناك قطعتان– على وجه الخصوص– جديرتان بالذكر هنا وهما "الخطاب (الحديث) العظيم" لبروتاجوراس فى المحاورة التى تحمل اسمه (320c-328d)، وهو تحليل لأصول وطبيعة المجتمع البشرى، وهو ذو طرافة خاصة فى تقديمه لواحد من الأسس المنطقية المنهجية القليلة للديمقراطية كما نجدها فى النصوص اليونانية القديمة، و(القطعة الثانية) هى رؤية ثراسيماخوس "Thrasymachus" عن العدالة فى الكتاب الأول من "الجمهورية" –(338c. ff). إلى أى مدى يمكن التعويل على

(1) Schiappa 1991.

(٢) "Thomas 1992" يضع نقد أفلاطون للكلمة المكتوبة فى سياق تاريخى.

(٣) المشكلات التى تولدت بهذه الطريقة وضعت فى الاعتبار وعُولجت عند "Lane" فى الفصل الثامن من هذا المجلد.

هذه القطع كقرينة وشاهد على الآراء الفعلية للأشخاص المعنيين؟ عندما يوحى أفلاطون - وهو أمر يحدث من حين لآخر - بأنه يقتبس "حرفيًا" بدرجة أو بأخرى من كتابات منشورة (وهو ما لا نجده فى أى من المثالين المشار إليهما) يصبح من المعقول أن نفترض أنه يقوم بذلك بالفعل؛ لكنه فى أغلب ما يكتب هناك مبررات للتشكك (فى أنه يعبر عن الآراء الفعلية للأشخاص المعنيين). ليس هناك من مجال (سبيل) إلا القول بأن أفلاطون يقوم إلى حد ما (يثار حوله جدال كثير) بنسبة أفكار وأطروحات إلى سقراط لم يروج لها وينشرها سقراط فى شخصيته التاريخية؛ وعندئذ قد يفكر المرء ويتساءل: ما مدى تناقص مصداقية أفلاطون عند تناوله لأشخاص كان يُكنّ لهم هذا البُغض المتأصل[١]؟

إن معظم محاورات أفلاطون هى للوهلة الأولى تقارير واقعية لحوارات جرت فى أثينا فى حياة سقراط، ولكن محاولات الوصول إلى "تواريخ درامية" دقيقة (حيثما لا تتحدد هذه التواريخ بالرجوع إلى محاكمة سقراط وإعدامه عام ٣٩٩ق.م) قد أثبتت بالتأكيد أنها تواريخ غير دقيقة ولا حاسمة، ويبدو أنها خاطئة أساسًا فى الفهم ما دامت افترضت أن أفلاطون نفسه كان معنيًا بالتدقيق التأريخى واتساق التفاصيل. إن هناك من اقترح بالفعل على نحو جذاب أن غموض أفلاطون فيما يتعلق بالتأريخ يمكن- فى حد ذاته- أن يُفهم من منطلق رفضه المبدئى للحياة العامة فى أثينا.. إن التواريخ الدقيقة تذكر فى العادة بتحديد اسم الأرخون المدنى للسنة المعنية[٢].

إن الجدال حول هذه القضية - مدى دقة وعدالة أفلاطون فى تقديمه للسوفسطائيين[٣]-يتضمن عددًا من التساؤلات الأوسع نطاقًا. من الواضح أن السوفسطائيين قد تحدثوا وكتبوا عن موضوعات جد متنوعة؛ ولكن إلى أى مدى كان

---

(١) للبحث عن قياس حديث قد يفكر المرء فى كتابات "F.R. Leavis" التى تُعد مصدرًا للمعلومات عن "جماعة بلومزبرى" Bloomsbury Group.

(٢) Vidal-Naquet 1990: 127f.. إن تقلبات وأهواء التأريخ الخاصة بمحاورات أفلاطون قد لوحظت فى العصور القديمة انظر: Athenaeus, 217c ff.

(٣)وهو جدال لا تزال الغلبة فيه لـ Grote 1888: ch. 67; cf. Turner 1981.

هذا الأمر ينم عن بحث عقلي جاد أكثر من تعبيره عن استعراض احترافي وتقديم وضرب الأمثلة على الطرق (الأساليب) والأشكال الحديثة فى التحليل والاستعراض والجدال، وهو ما يشكل صلب وجوهر تعاليمهم؟[1] وأيًا كانت الإجابة المقدمة عن هذا السؤال فإلى أى مدى كان السوفسطائيون مفكرين أصلاء فى مجالات أخرى غير البلاغة ؟ وأخيرًا ماذا كان تأثيرهم فى أثينا وغيرها من الأماكن وما مدى أهميته ؟ هناك قدر قليل من الاتفاق حول كيفية الإجابة عن هذه الأسئلة، ومن غير المحتمل أن يكون هناك اتفاق بشأنها بحكم عدم ملائمة وتصور شواهدنا. ولكن قد تظهر شواهد جديدة متوقعة بصورة مستمرة، لاسيما من خلال البردى[2]؛ وفى الوقت ذاته لا بد من القول بأن النقاش فى جانبين رئيسيين لم يخلُ دومًا بصورة تامة من الخلط والارتباك. أولها: ما المعنى الذى نقدمه لمصطلح "سوفسطائي"؟ هل نعرِّف السوفسطائيين من خلال دورهم كمُعلمين محترفين للبلاغة؟ أم من خلال اعتناقهم لمذاهب وتعاليم بعينها وعلى رأسها تلك التعاليم التى تنطوى على رفض لقواعد السلوك والأخلاق التقليدية والمعتقدات الدينية التقليدية؟ أم من خلال تعريف أفلاطون لهم كسوفسطائيين أو من تعريفهم هم لأنفسهم كسوفسطائيين - وهو ما فعله بروتاجوراس يقينًا - ولم يفعله سقراط؟ (ينبغى ملاحظة أن عدم وضوح الأمر حديثًا فى هذا المقام مرده فى نهاية المطاف إلى الخلافات الجدالية المعاصرة (للحدث): إذ إن مصطلح سوفسطائى "sophistēs" (جمعها "sophistai") -الذى لم يوجد قبل القرن الخامس ق.م وإن كان من المؤكد أنه ليس من ابتكار بروتاجوراس - قد كان له مع نهاية القرن مضامين ودلالات سلبية حصرية)[3].

وثانيًا: عندما تُوصَف فكرة - على سبيل المثال - فى مسرحية ليوريبيديس أو خطاب عند ثوكيديديس بأنها "سوفسطائية"؛ فهل يفهم المرء أن هذه فكرة من الممكن أن ننسبها كذلك إلى واحد أو آخر من بين السوفسطائيين أو إلى السوفسطائيين بوجه عام (أيًا كان تعريفهم)؛ أو أننا نتعامل مع طرح أقوى بكثير مفاده أن ما نجده فى المسرحية أو الخطبة

(1) عن الرأى الأول انظر: e.g., Kerferd 1981a؛ وعن الرأى اللاحق انظر: Striker 1996.

(2) هناك قصاصة بردية غيَّرت قريبًا من فهمنا لأنتيفون "Antiphon" (سيأتى ذكرها فيما بعد).

(3) Guthrie 1969: 27-34.

هو نتيجة لتأثير سوفسطائى بعينه أو السوفسطائيين عمومًا (أيًا كان تعريفهم)؟

إن ما يعنينا ويخدم أغراضنا أن الفترة التى شهدت ازدهار التعليم السوفسطائى؛ شهدت كذلك ظهور التفكير والتأمل المنهجى والجدال حول قضايا سياسية واسعة النطاق جرت فيها صياغة ذات مصطلحات إنسانية صرفة. إن الحركة السوفسطائية تشكل القالب المعقول والمقبول بصورة واضحة لهذا التطور. ومن وجهة أخرى؛ فإن البحث التأملى النقدى من ذلك النوع الذى ظهر فى القرن السادس ق.م فى أيونية كان قد ترسخ جيدًا فى العالم اليونانى ككل[١] مع حلول النصف الثانى من القرن الخامس ق.م، ويبدو من غير المنطقى نسبيًا الافتراض بأن السوفسطائيين دون غيرهم أو تلاميذهم هم من كان بوسعهم التجاوب الفكرى مع الثورة المزدوجة التى قامت بها أثينا فى السياسة اليونانية على مدى العقود الفاصلة بين الحربين الفارسية والبيلوبونيزية: الديمقراطية الراديكالية فى الداخل والمد الاستعمارى فى الخارج[٢]. ومن الجدير بالذكر والملاحظة هنا أن أرسطو فى نقده لعمل سابق فى الكتاب الثانى من مؤلفه السياسة لم يكن لديه ما يقوله عن السوفسطائيين؛ ومع ذلك فإنه يناقش بصورة تفصيلية (1267b - 1269a) آراء أحد معاصريهم - هو هيبوداموس الميليتى مخطط المدن - وهو "أول شخص لم ينخرط بنفسه فى غمار السياسة ويتحدث عن طبيعة أفضل دستور"-(politeia)[٣].

إن الاعتبارات الواردة أعلاه تُرجح خاتمة سلبية بصورة مُحزنة. إن (كتابة) تاريخ التطورات الفكرية التى تعنينا أمر مستحيل. إن محاولات إنتاج تواريخ فكرية عامة عن تلك الفترة[٤]، وإثبات من قام بالتأليف بالنسبة لنصوص لا تحمل اسم مؤلف مثل الـ "Athenaion Politeia" (دستور الأثينيين) المنسوب بالخطأ إلى كسينوفون (سيرد

(١) Hussey 1972؛ نصوص مع تعليق وترجمة انظر: Kirk, Raven, Schofield 1983.

(٢) عن الإمبراطورية الأثينية انظر: Meiggs 1972.

(٣) عنه (عن هيبوداموس الميليتى) انظر: Burns 1976.

(4)Such as Havelock 1957 and Ostwald 1986.

لاحقًا) والـ"Dissoi Logoi" (الأطروحات المضادة)[1]، أو تحديد هوية من أوجد نمطًا معينًا من البحث والتقصى[2]. إن أعمالًا من مثل هذه – على الرغم من كونها مجزية ومحفزة من حيث التفاصيل فى الأغلب – لا تملك فى التحليل النهائى إلا أن تخفق كأبحاث تاريخية. فى الوقت ذاته فإن من الجدير بالملاحظة أولًا إن هذا أمر يدعو بالتأكيد للأسف[3]، وثانيًا إنه من المهم بالتأكيد ألا نُلحف فى السؤال عما عساه أن يشكل الشواهد الجديرة بالاعتبار[4].

هناك روايات عامة جيدة عن السوفسطائيين، ويمكن الوصول بسهولة[5] إلى المادة القديمة (المصدرية) المتصلة بالموضوع. إن ما قد يفيد طرحه هنا هو موجز لبعض الموضوعات الرئيسية للتفكير والجدال السياسى الموجود فى تلك المادة.

لقد كانت دولة المدينة التقليدية – التى هى فى أحد المعانى مجتمع الأنداد – تضم فى منظورها الأوسع عنصرين غير متكافئين بشكل جوهرى وهما: المواطنون والآلهة[6]. فى القرن الخامس أصبحت دولة المدينة تمثل إشكالية فيما يتعلق ببعديها البشرى والإلهى.

إن أول نصّين من نصوصنا الافتتاحية يضربان المثل بشكل لافت على تحدى القرن الخامس ق.م للاعتقاد الدينى التقليدى. من المؤكد أن النقد اليونانى للعقيدة اليونانية

---

(1) DK 90: وهو عمل قصير مؤرخ بأواخر القرن الخامس أو أوائل الرابع ق.م. وهو لا يتسم بعمق فكرى كبير وإن اتسم بالطرافة التاريخية، وهو يرتب أطروحات مضادة حول عدد من القضايا الأخلاقية – فى الأغلب: النص والترجمة والتعليق فى Robinson 1984.

(2)E.G., Cole 1967.

(3) انظر الرأى المضاد والقائل بأن مسألة كون أنتيفون الأوليجاركى الأثينى الذى امتدحه ثوكيديديس كثيرًا فى كتابه الثامن فقرة 68، و"أنتيفون السوفسطائى" فى مؤلف كسينوفون "Memorabilia II. 6" هما ذات الشخص أو كانا شخصين مختلفين، فإن الشخص ذاته (فى الحالتين قليل الأهمية والتأثير فى تاريخ الفلسفة انظر: (Guthrie 1969: 286). Cf. n. 41 below.

(4) كما حدث فى واحدة من نقاشاتنا القريبة فى النص الافتتاحى (لهذا الفصل)، فإن "Davies 1989: 29" يقدم طرحًا مفاده أنه إذا ما كانت هذه الشذرة (وهو فيما يبدو أمر محتمل) قد وصلتنا من مسرحية ساتورية، فإن هذا "لا بد أن يستوجب تعديلا لاحتمالية أننا نتعامل مع وثيقة جادة" بحيث "تشكل قسمًا فرعيًا مهمًا من فصل من فصول تاريخ الأفكار". وانظر الرأى المضاد عند Dover 1988: 150؛ والقائل بأن نصنا هذا "هو واحد من التحف (الروائع) الفكرية للقرن الخامس" ق.م.

(5) انظر: n. 6 above.

(6) Burkert 1985, Easterling and Muir 1985, Bruit Zaidman and Schmitt Pantel 1992, Bremmer 1994, Parker 1996.

يسبق القرن الخامس ق.م، وهو قرن ظلت فيه الديانة التقليدية قائمة على نطاق واسع؛ ولكن يبدو الوضع على أن هذا القرن قد شهد معتقدات تقليدية تعرضت للتحدى بطرق جذرية بصورة غير مسبوقة، وعلى نطاق واسع بشكل غير مسبوق. فلم يعد الأمر ينحصر فى مجرد شك فى حدث ما يتعلق بالآلهة، أو فى نقد لسلوك لا أخلاقى من جانب الآلهة كما صورته الروايات القديمة عند هوميروس وهيسيودوس. إن القرن الخامس يبتكر تصنيف الأسطورة ويقيم سلسلة من الأنظمة الفكرية التى تُهمِّش أو تستبعد العوامل الخارقة للطبيعة فى تفسير المادة التى يعالجونها، ويعبرون – كما سبق أن رأينا – عن الشك وعدم الإيمان بوجود الآلهة ذاته[1]. فقد كتب بروتاجوراس: "فيما يتعلق بالآلهة ليس بوسعى أن أعرف ما إذا كانت موجودة أم غير موجودة، ولا أستطيع أن أعرف كيف تبدو وماذا تشبه؛ لأن أمورًا كثيرة تحول دون ذلك مثل غموض الموضوع وقصر الحياة البشرية" (DK 80 B 4). ويروى عن بروديكوس (فى نصوص من الفترة بعد الكلاسيكية وفى بعض الحالات من شذرات نصوص) أنه أعطى تفسيرًا للآلهة التقليدية على أنها ثمار الطبيعة المؤلهة وأنها من المحسنين الأخيار من الجنس البشرى المبكر[2]. ويُقال إن كليهما، مع شخصيات أخرى معاصرة، قد واجها ملاحقة قضائية فى أثينا من منطلقات تتعلق بالانحراف عن صحيح العقيدة (اليونانية) – كما فعل سقراط بشكل صريح لا يرقى إليه شك. ولكن التعويل على ما لدينا من قرائن عن هذه الملاحقات القانونية يظل أمرًا مثار نزاع واختلاف[3]؛ فمن المؤكد أن من الصعب التوفيق بين ملاحقة بروتاجوراس وبين الإشارة الواردة عند أفلاطون (Meno 91e) إلى السمعة الفائقة التى كان يتمتع بها بروتاجوراس على مدى سنوات عمله الإحدى والأربعين، وعلى نحو أكثر عمومية؛ فإن المرء قد يفترض أنه لا بروتاجوراس ولا بروديكوس كان لهما أى مصلحة فى استفزاز وإثارة الرأى العام فى أثينا أو فى أى مكان آخر. ومن ناحية أخرى؛ فإن وقع "مسألة الأسرار" عام ٤١٥ ومحاكمة سقراط وإعدامه

---

(1) Nestle 1942, Guthrie 1969: ch. 9; Richardson 1975 (يقدم تفسيرًا رمزيًا), Detienne 1981 (1986), Muir 1985, Lloyd 1987, 1990.

(2) DK 84 B 5; Heinrichs 1984.

(3) Dover 1988: ch. 13.

عام ٣٩٩؛ ترجح أنه بنهاية القرن الخامس ق.م اعتقد كثير من الأثينيين أن عدم الاحترام للديانة التقليدية - إن لم يكن عدم الإيمان بها - قد أصبح منتشرًا على نطاق واسع وكان أمرًا خطيرًا[١].

إن نظرية بروديكوس فيما يتعلق بأصل الآلهة، تُذكِّر بوضوح بالشذرة التى أوردناها عن سيسيفوس، والتى تُعد واحدة من بين عدد من نصوص القرنين الخامس والرابع ق.م المهتمة بظهور وتطور الحضارة[٢]. لقد كان للأسطورة الإغريقية الكثير مما تقوله مما له صلة بهذه الفكرة العامة؛ فها هو هيسيودوس يقدم طرحًا جديرًا بالانتباه على نحو خاص عن أحوال البشر يربط أصول الجنس البشرى بكل من عصر الأبطال فى حرب طروادة والقصص البطولية الطيبية "Theban Saga" وبين الوقائع المجردة لعصره - أسطورة الأجناس (العصور) الخمسة من البشر، أربعة منها مسماة بأسماء معادن (الذهبى والفضى والبرونزى والحديدى)، ويفصل بين الاثنين الأخيرين عصر الأبطال[٣]. يسبق هذه القصة تفسير بديل للعلل الحالية للجنس البشرى، وهو يتمثل فى قصة بروميثيوس وباندورا، وكلاهما يطرح الحالة الأصلية للإنسان فى شكل قصيدة ملحمية بسيطة. إن القرن الخامس ق.م يعكس تحليل هيسيودوس.. لقد تم إنقاذ الجنس البشرى من الحالة البهيمية الفظة[٤] التى وجد نفسه فيها أصلًا عن طريق اكتسابه لعناصر الحضارة المتنوعة. هنا نجد اصطلاحًا محوريًا هو"technē"الذى يعنى "الصنعة" أو "الفن" ويرمز إلى إعمال العقل فى إتقان مجال بعينه من مجالات النشاط ذات الفائدة العملية للجنس البشرى ككل[٥]. إن مثل هذه النظرية للتطور الإنسانى لم تكن مجافية من حيث المبدأ للاعتقاد الدينى التقليدى كما يتبين - على سبيل المثال - من مسرحية أيسخيلوس "بروميثيوس فى الأغلال" من منتصف القرن الخامس ق.م وإن ثارت حولها بعض الشكوك؛ ولكن من الجلى أن بعض

(1) Murray 1990b, Parker 1996: ch. 10.

(2) Guthrie 1957, Cole 1967, Guthrie 1969: 79-84 (texts in translation), Dodds 1973.

(3) Works and Days, 106-201. Commentary: West 1978.

(4) O'Brien 1985.

(5) Heinimann 1961.

روايات هذه النظرية قد طرحت ظهور الحضارة فى صورة نشاط بشرى صرف، وهو مدخل وصل به نصنا الافتتاحى (الذى يمكن تصوره "كدليل غير مباشر" reductio ad absurdum) إلى أقصى منتهاه.

إن هذه الرواية يمكن أن نجدها فى "الخطاب الأكبر" لبروتاجوراس؛ حيث من المؤكد أنها قد وردت للمرة الأولى فى شكل أسطورى صريح. إذ يخبرنا بأن الجنس البشرى قد برز على سطح الأرض بعد أن أمده بروميثيوس بالنار التى سرقها من أثينة وهيفايستوس، وهكذا أمد الجنس البشرى بالحرف التقنية ولكن لأنه افتقر إلى فن السياسة "politikē"technē"[١] - إلى أن أرسل إليهم زيوس - لينقذ الجنس البشرى من الانقراض - هيرميس ومعه هبة "فن السياسة politikē technē" التى تتضمن العدالة (dikē) واحترام الغير (aidōs)[٢]، لكى يقوم بتوزيعها على الجميع وليس على البعض دون البعض الآخر كما حدث مع الفنون التقنية الحرفية؛ لأن دولة المدينة لا يمكن أن تستمر ما لم يمتلك كل أعضائها مقدرة وكفاءة أساسية على الأقل فى "فن السياسة". وبلغة خالية من الأسطورة - كما يوضح الجزء الأخير من "الخطاب الأكبر" - يطرح بروتاجوراس أساسًا منطقيًا للقانون "nomos" من منظوره كنمط سلوكى بشرى: إذ لا بد للبشر أن يعيشوا فى دولة المدينة، ودولة المدينة تتطلب مستوى معينًا من الأخلاقيات من جانب جميع أعضائها. إن الفضيلة "aretē" - التى يعرِّفها بروتاجوراس مع فن السياسة "politikē technē" - يُجبل عليها المرء منذ نعومة إظفاره؛ ويعاقب القانون المذنبين كدرس وعبرة فى الفضيلة لأنفسهم ولغيرهم[٣].

إن بروتاجوراس يقدم طرحًا إيجابيًا للقانون "nomos"، فى حين يسجل أفلاطون فى الكتاب الثانى من الجمهورية (358e ff.) طرحًا سلبيًا مناظرًا. إذ يقال إن الكثيرين من

(١) إن هذه الملاحظة تغلف بشكل رائع الفهم اليونانى للعلاقة بين المحارب (الجندى) والمواطن " Verbabt 1968

(٢) حول مصطلح " aidos " (احترام الآخر) انظر Cairns 1993.

(٣)حول "الخطاب الأكبر" ككل انظر Farrar 1988: ch. 3. وللمزيد عن الأصالة: Cairns 1993: 355 n. 37.
وللمزيد عن الآراء الإغريقية حول العقاب انظر:
Saunders 1991: Part 1. انظر أيضًا Penner, in Ch. 9 section 4, and Rowe, in Ch. 11 section 2, below.

الناس يرون العدالة (dikaiosūne) كنمط سلوكي بشرى صرف: وضع لخدمة مصالح جموع البشر الضعفاء الذين يحجمون على الفور عن مكابدة الخطأ بأنفسهم ولا يسعهم أن يخطئوا بحق رفاقهم ويفلتون من العقاب. ومن منطلق هذا الرأى فإن الشخص الذى يكون فى وضع من يرتكب الخطأ ويفلت بجريرته (سواءً من منطلق القوة الأعلى أو المقدرة - كتلك التى منحها خاتم جيجيز "Gyges" له - ويمضى بغير أن يوقع به أحد) لا يكون لديه من سبب أو دافع لطاعة القانون. وهناك عرض لتحليل القانون " nomos "بما يتفق مع هذه الأطر إلى حد كبير نجده فى القسم الافتتاحى لشذرة جوهرية لأحد أعمال أنتيفون بعنوان "الحقيقة":

"لذا فإن العدالة (dikaiosune) لا تنتهك قواعد (nomima) المدينة التى يكون المرء فيها مواطنًا. وهكذا يكون المرء قد راعى العدالة فى أفضل درجاتها لمصلحته الشخصية إذا ما التزم بالقوانين (nomoi) فى حضرة شهود، وبما يتفق ومتطلبات الطبيعة (phusis) عندما لا يكون فى حضرة شهود. فمتطلبات القانون عارضة وطارئة، أما متطلبات الطبيعة فلا مفر منها... وهكذا فإن الشخص الذى ينتهك القوانين يتحاشى الخزى ويفلت من العقاب إذا لم ينتبه إليه من انضموا إليه ووافقوا (على فعلته)، ولكن ذلك لن يحدث إن هم تنبهوا له. أما إن حاول أحدهم أن يفتئت على أحد المتطلبات الطبيعية المتأصلة الفطرية - وهو أمر مستحيل - فإن الضرر الذى يكابده لن يقل إن شاهده أحد ولن يزيد إن شاهده جميع الناس". (CPF 1.1.192 - 4) =DK 87B 44A).

إن التضاد بين القانون " nomosو الطبيعة " phusis الذى يحظى بالتركيز هنا - وهو تضاد يمكن أن نستشفه فى كل نصوصنا الافتتاحية الثلاثة - كما فى الفقرات أعلاه من "بروتاجوراس" و"الجمهورية" - يشكِّل الفكرة الوحيدة الأكثر خصوبة والأكثر تأثيرًا

ضمن ما برز من أفكار فى بلاد الإغريق فى القرن الخامس ق.م[1]. فقد استخدمت فى تركيز وإبراز منظومة من المتناقضات ذات العلاقة المتبادلة: بين الطبيعة والثقافة؛ بين الطبيعة والعرف؛ بين الطبيعة والتنشئة؛ بين الطبيعة والفن؛ بين الطبيعى والصناعى؛ بين العقل والفطرة؛ بين المظهر والحقيقة؛ بين المحدود الأفق والكونى؛ بين الزائل والسرمدى؛ بين الحقيقة والقيمة؛ بين الاختيار والجبر. إن تبنى (هذه الفكرة) يومئ بصفة منتظمة إلى الالتزام الواقع على عاتقها - والمتمثل فى الإفصاح عما يكمن متوازيًا تحت سطح الأشياء- بربطها (أى هذه الفكرة) بكل من النظرية (المتمثلة فى فلسفة ما قبل سقراط وفلسفة سقراط، والطب والتاريخ) والتطبيق (المتمثل فى العملية البلاغية التى "تجعل الحجة الأضعف هى الأقوى"[2]؛ والمعارضة السياسية غير المستترة تصبح كمصلحة خاصة سواءً فى صورة طموح أو حسد أو طمع؛ وعزم المُبلِّغ الذى تحركه روح (المصلحة) العامة (يتحول إلى) استعراض للظلم من خلال ملاحقة المخطئين)[3]. كما أن نشر هذه الفكرة فى النقاش السياسى يمثل علامة فارقة لبداية النظرية السياسية الغربية.

كما رأينا فإن التحليل من منطلق التمييز ما بين القانون "nomos" / والطبيعة "phusis" غالبًا ما يمثل تحديًا للرأى المُسلم به. وهناك شذرة مبكرة من مؤلف الحقيقة لـ (أنتيفون) تستخدم هذا التمييز فى طرح أسئلة حول الافتراضات الإغريقية عن غير الإغريق[4]:

---

(1) Heinimann 1945, Guthrie 1969: chs. 4-5, Kahn 1981.

(٢) هذا التعريف هو لبروتاجوراس (DK 80 A 21): إن الحد الأقصى لمثل هذه المحاولة (العملية) هو موضوع أحد الأعمال القليلة المتبقية من جورجياس وهو "مديح هيلين" "المرأة التى تحظى بأكبر قدر من الشهرة السلبية فى الأساطير الإغريقية" (MacDowell 1982: 12 : يقدم Mac Dowell النص والترجمة والتعليق) وهو بصراحة طرح حافل بالسخرية والتهكم ولكنه مهم لنظرية البلاغة.

(٣) عن الحسد Walcot 1978: وعن الطمع Harvey 1985؛ وعن المخبرون (المبلغون) Osborne 1990; Harvey 1990.

(4) Baldry 1965; Hall 1989.

"أما قوانين المجتمعات المجاورة] فإننا نعرفها ونوقرها، ولكن قوانين المجتمعات النائية فإنه لا علم لنا بها ولا نحترمها[1]. وهكذا صار كل منا غريبًا تجاه الآخر، فى حين أننا بالطبيعة والمولد يمكن أن نكون - من جميع الجوانب وبدرجة متساوية - إما أجانب "barbaroi" وإما إغريق. ويمكن أن نتفحص تلك الخصائص الطبيعية المميزة الموجودة بالضرورة فى كل البشر والتى تتوافر لديهم بالقدر نفسه، وفى مثل هذه الأمور لا يتميز واحد منا على الآخر ليصير بربريًا (أجنبيًا) barbaros أو إغريقيًا. فكلنا نتنفس الهواء من أفواهنا أو أنوفنا، ونضحك عندما نكون مسرورين فى قرارة أنفسنا ونبكى عندما نتألم، ونتلقى الأصوات بأسماعنا، ونبصر بضوء أبصارنا، ونعمل بأيدينا ونسير على أرجلنا..." (=DK 87B 44B) (CPF 1.1.184- 6).

وفى موضع آخر فى نفس المؤلف يقدم أنتيفون طرحًا مفاده أن دولة المدينة - بعيدًا عن كونها تجسيدًا للعدالة - إنما هى فى واقع الأمر تؤسس للظلم:

"... إن الاعتقاد السائد هو أن إدلاء الناس بشهادة حق وصدق فى بعضهم البعض لمن العدل وأنه لأمر مفيد لأحوال البشر بالقدر نفسه. ومع ذلك فإن من يقوم بذلك لن يكون عادلًا إن كان من العدل حقًا عم الإضرار بأى شخص ما لم يضر هو بنفسه؛ لأنه حتى إن أدلى شخص ما بالحقيقة فإن ذلك الشخص الذى يدلى بشهادته لا بد أن يلحق الضرر بشخص آخر بطريقة ما، وعندئذ فسوف يلحق الأذى بنفسه لأنه سيصبح مكروهًا عندما تؤدى شهادته إلى إدانة الشخص الذى يشهد ضده، والذى سوف يفقد حينئذ أملاكه أو حياته بسبب هذا الرجل الذى لم يؤذيه هو على الإطلاق. وبهذه الطريقة فإنه (شاهد الحق) يخطئ بحق الشخص الذى يشهد ضده لأنه يؤذى شخصًا لم يضره؛ وهو بدوره سيلحق

(1) قبل نشر البردية المشار إليها أعلاه، فإن نص البردية لهذه الجملة قد استُعيد ليعنى "إن أولئك الناس من ذوى الآباء المتميزين نبجلهم ونحترمهم، أما أولئك الذين لا ينحدرون من بيوتات بارزة فإننا لا نحترمهم ولا نوقرهم". وقد رأى البعض أن الرصد المتسم بالمساواة للوهلة الأولى لا يتسق مع المبادئ الأوليجاركية لأنتيفون الذى ورد عند ثوكيديديس (الكتاب الثامن / 68). والذى لا يمكن على هذا النحو أن يكون مؤلف "الحقيقة". إن الشذرة الجديدة قد استبعدت هذا الطرح، ولكنها لم تضع حدًا لهذا الجدال (وهو جدال ازداد تعقيدًا بأنيفون ثالث، وهو أنتيفون الشاعر). لمقدمة موجزة عن المشكلة انظر: Guthrie 1969: 292-4؛ ولمناقشة مستفيضة انظر: Nancy 1989.

به أذى على يد الشخص الذى شهد ضده لكونه قد أصبح مكروهًا من جانبه رغم شهادته بالحق ... وهكذا فإن من الواضح أن هذه أخطاء ليست بالهينة لا من جانب من يقاسون جراءها ولا من جانب من يلحقونها بغيرهم. إذ من المستحيل أن تكون هذه الممارسات عادلة، وأن قاعدة ألا تؤذى أحدًا ولا تلحق بنفسك الأذى هى أيضًا عادلة؛ على العكس من ذلك فلابد أن تكون إحداهما عادلة أو أن تكون كلتاهما ظالمتين. وفضلًا عن ذلك فمن الواضح أنه - أيًا كانت النتيجة - فإن الدعوى القضائية والحكام وإجراءات التحكيم غير عادلة لأنها تساعد بعض الناس على الإضرار بآخرين" (CPF 1.1.215 -17- (=DK 87B 44.353- 5)).

ويُلاحظ أن ثراسيماخوس "Thrasymachus" فى الكتاب الأول من الجمهورية (338c.ff.) وكاليكليس "Callicles" فى محاورة جورجياس (482c.ff.) يتبعان استراتيجية مماثلة: إذ يتمثل الطرح الأول فى أن العدالة - التى يُفترض التزامها بمبدأ المساواة - تمثل فى واقع الأمر مصلحة الأقوى - إذ إن القوانين "nomoi" التى تفرضها العدالة قد حسم أمرها العنصر المتحكم والمسيطر فى دولة المدينة؛ أما كاليكليس فيرى أن دولة المدينة الديمقراطية ظالمة من منطلق أنها تفرض المساواة بين القوى والضعيف[1].

إن تقديم رؤية سياسية عميقة لم يكن يهدف بالضرورة إلى قلب نظام دولة المدينة. إن مؤلف بروتاجوراس "الخطاب الأكبر" - الذى يدفع فيه بنبذ الأوليجاركيين للديمقراطية كنظام حكم يتولاه غير الأكفاء - يفسر أنه من منطلق الفهم الحقيقى للموضوع فإن جميع أعضاء دولة المدينة لا بد أن يكونوا من ذوى الكفاءة فى ممارسة فن "technē" السياسة ذى الصلة - حتى إن كانت الغالبية ليست ذات مستوى متميز على نحو خاص؛ كما أن المؤلف المجهول لـ "دستور الأثينيين"[2] المنسوب خطأ إلى كسينوفون - وهو عبارة عن كتيب تم تأليفه فى ثلاثينيات أو عشرينيات القرن الخامس ق.م على يد مؤلف أثينى ذى نزعة وميول أوليجاركية (معروف تقليديًا بـ "الأوليجاركى العجوز")، وموجه لمستمعين غير أثينيين لهم رؤية مماثلة - يأخذ على عاتقه توضيح أن ملامح الديمقراطية الأثينية التى

---

(1) Harvey 1965, Guthrie 1969: ch. 6.

(٢) عن الترجمة والتعليق انظر: Moore 1975: 19-61.

ينتقدها "بقية الإغريق" هي - في واقع الأمر - تحديدًا ما يضمن استقرار تلك الديمقراطية ونجاحها. وإذ كان هو لا ينتمي للديمقراطيين فإنه يرى المساواة الديمقراطية من منظور ثراسيماخوس وإن كان يبررها - في أثينا - استنادًا إلى أسباب وأسس كاليكليس:

"إن نقطتي الأولى تتمثل في الآتي: إنه لمن العدل أن يمتلك الفقراء وعامة الشعب "demos" هناك أكثر (مما يمتلك) ذوي النسب الشريف والأثرياء؛ لأن عوام الناس هم عتاد السفن وهم من يمنحون المدينة قوتها .. فهم من يديرون دفة السفن وعمال الإشارة والربابنة ورجال الاستطلاع ومن يقومون على نجارة السفن وصيانتها. إن هؤلاء هم من يمنحون القوة للمدينة بدرجة أكبر بكثير من المشاة الثقيلة من ذوي الأصول الشريفة من الطبقة العليا من الشعب. ولما كان الأمر على هذا النحو فمن العدل - على ما يبدو - أن يُسمح لكل فرد الوصول إلى منصب سياسي سواء أُسند إليه بالقرعة[1] أو بالانتخاب، وأن يُسمح لأي مواطن بالحديث أمام الجمعية الشعبية إن رغب في ذلك" (1.2).

وفي فقرة لاحقة يُدين "الأوليجاركي العجوز" أولئك الأثينيين الذين أصبحوا ديمقراطيين بالاختيار وليس بالطبيعة phusis:

"إنني ألتمس العذر للشعب "demos" نفسه في ديمقراطيته "demokratia" - (حكم الشعب) لأنه ينبغي التماس العذر لكل فرد يسعى وراء مصالحه الخاصة، ولكن من لا ينتمي إلى جموع الشعب "demos" ويختار - رغم ذلك - العيش في دولة مدينة ديمقراطية عن العيش في دولة مدينة أوليجاركية؛ فهو رجل لديه استعداد لارتكاب الخطأ (adikein)، فهو رجل أيقن أن مرتكب الخطأ (kakos) يمكن أن يُغض الطرف عنه في دولة مدينة ديمقراطية بدرجة أكبر مما (يحدث) في دولة مدينة أوليجاركية". (2.20).

(1) عن هذا العنصر الرئيسي من عناصر الديمقراطية الأثينية انظر: Headlam 1933 - (وهو مؤلف أوسع نطاقًا بكثير عما قد يوحي به عنوانه).

إن الأوليجاركى العجوز قد قلب نظرية بروتاجوراس رأسًا على عقب؛ فالفضيلة "aretē" عائق أمام النجاح فى أثينا الديمقراطية[1]، وهى مدينة (دولة) يشكل فيها ارتكاب الخطأ القاعدة وليس الاستثناء. ويبدو أنه (الأوليجاركى العجوز) كان يعيش خارج أثينا فى منفى فرضه هو على نفسه؛ أما بقية الأثينيين ممن كانوا يشاركونه نفوره من الديمقراطية فقد ظلوا فى أثينا ولكنهم انسحبوا وتقوقعوا فى عوالم خاصة بهم - إنه (الانسحاب) لم يعد عنصرًا من عناصر التحضر بل من الافتقار للعقلانية. (إنه يعنى أن) دولة المدينة تتحلل وتتفسخ. فعلى النقيض من المبدأ الديمقراطى المنادى بالمشاركة السياسية - والذى يصيغه بيركليس صياغة إيجابية بقوله "إننا دون غيرنا نعتبر المرء الذى لا يشارك فى السياسة شخصًا ليس لديه ما يسهم به ولا ننظر إليه باعتباره شخصًا يرعى أموره وشئونه الخاصة" - (Thucydides II. 40) . نجد أيديولوجية (أخرى) تتطور وترمى إلى التفرغ الهادئ للشئون الشخصية الصرفة[2] وهى أيديولوجية تجد التعبير الكلاسيكى عنها فى ذلك التضاد بين السياسى والفيلسوف فى محاورة ثياتيتوس "Theaetetus" لأفلاطون (172c-177c). فى هذه الفقرة يعكس سقراط تحليل بروديكوس فى روايته حول اختيار هيراكليس. إن ما يفسد هو الانغماس فى العمل العام وليس التزام أريستيبوس "Aristippus" بالاهتمام بمجال شئونه الخاصة[3]. إن النظرية والتطبيق يسيران هنا جنبًا إلى جنب، فبينما كان سقراط الحقيقى (أى كشخصية تاريخية) مترفعًا عن (ممارسة) السياسة (وهو موقف تم التعبير عنه بطريقة رمزية ملائمة بالبرج العاجى فى مسرحية السحب لأريستوفانيس) ؛كان بروديكوس يقوم بتمثيل مدينته بصورة منتظمة فى المهام الدبلوماسية، وكذلك فعل كل من جورجياس "Gorgias" وهيبياس "Hippias" مع مدنهم[4].

---

(١) هذه المفارقة هى التى أمدت أريستوفانيس بفكرة مسرحية "الفرسان" الكوميدية التى نالت الجائزة الأولى عام ٤٢٤ ق.م.

(٢) Connor 1971; Carter 1986 وترتبط العديد من مسرحيات أريستوفانيس الكوميدية بهذه الفكرة على مستوى الخيال، ولاسيما مسرحية «الآخارنيون» التى مُنحت الجائزة الأولى عام ٤٢٥ ق.م.

(٣) "Burnyeat 1990: 31-39" قد يُلاحظ أن الاهتمام برعاية المصالح الشخصية للفرد (ta heautou prattein) يمثل تعريف العدالة فى مؤلف "الجمهورية".

(٤) كان بروتاجوراس - طبقًا لأحد مصادر القرن الرابع ق.م جاء مُقتبسًا عند ديوجينيس اللائرسى (IX. 50) - مشرعًا فى ثورى " Thurii " وهى مستوطنة فى مشط القدم الإيطالى (ذلك الجزء الشبيه بمشط القدم فى جنوب شبه الجزيرة الإيطالية) أقامها الأثينيون فى أواخر الأربعينيات من القرن الخامس ق.م.

يرى الأوليجاركى العجوز – وغيره من النقاد – أن أثينا دولة مدينة تنطوى على قدر مُبالغ فيه من السياسة؛ إن الفترة التى نحن بصددها تشهد بدايات الصورة المثالية لمنافسة أثينا – إسبرطة – كدولة مدينة تسمو فوق السياسة، دولة مدينة وصلت مؤسساتها درجة الكمال الذى يتجنب ويتفادى إمكانية الصراع والحاجة إلى التغيير[1]. وسواء كان كريتياس هو مؤلف الشذرة التى أوردناها عن سيسيفوس أم لا، فإنه كان بالتأكيد أحد أولئك الذين أسهموا فى الفصل الافتتاحى للتاريخ الطويل لإسبرطة كأسطورة سياسية[2].

ويرى الأوليجاركى العجوز الديمقراطية الأثينية كأحد ثلاثة مكونات لنظام قوة موحد، أما المكونان الآخران فيتمثلان فى البحرية الأثينية والإمبراطورية الأثينية. إن تحليله يجمع شمل أفكار سوف تتشعب فى القرن التالى إلى نظامين فكريين متميزين تمامًا عن بعضهما. إن النظرية السياسية فى القرن الرابع ق.م تركز على المؤسسات السياسية المجردة من حقائق ووقائع سياسة القوة، وهى الشغل الشاغل المهيمن – إن لم يكن الحصرى – للكتابة التاريخية فى القرن الرابع ق.م[3]. وفى هذا الصدد فإن مدخل الأوليجاركى العجوز مشابه لمدخل كاتب آخر معاصر بدرجة ما وإن كان أعظم بكثير وهو هيرودوت الذى يتضمن مؤلفه الوحيد الضخم سردًا تاريخيًا وعلم الأعراق (الأجناس) الوصفى – والأمر الذى ينطوى على طرافة خاصة هنا أنه يتضمن أقدم عرض مكتوب ومدون بين أيدينا يتناول أطروحات مع أو ضد الأنماط الثلاثة الأساسية للحكم التى عرفها القرن الخامس ق.م والإغريق اللاحقون: الملكية والأوليجاركية والديمقراطية.

---

(1) Tigerstedt 1965-78, Rawson 1969, Finley 1975c.

(2)DK 88 B 6-9, 32-7.

(3) Momigliano 1966b.

٢ - هيرودوت

اتخذ كل من هيرودوت ولاحقه ثوكيديديس–مؤسسى الكتابة التاريخية اليونانية[١] – من الأزمتين الكبيرتين فى تاريخ اليونان فى القرن الخامس موضوعهما الرئيسى: الحرب الفارسية ٤٨٠ – ٤٧٩ ق.م[٢] التى تصدى فيها تحالف المدن (الدول) اليونانية بقيادة إسبرطة للقوات الأكثر عددًا بكثير للغازى كسركسي "Xerxes"، وهى شهادة تصب قبل كل شىء – من وجهة نظر هيرودوت (VII. 139) – فى صالح الشجاعة الأثينية؛ والحرب البيلوبونيزية من ٤٣١ – ٤٠٤[٣]، والتى أحرزت فيها إسبرطة فى نهاية المطاف النصر على أثينا وإمبراطوريتها، وإن كان ذلك لم يتم إلا بمساعدة فارس (الفرس). إن هيرودوت وثوكيديديس ينتميان إلى تاريخ الفكر السياسى قبل كل شىء لأن دولة المدينة– سواء بحكم العرف أو جراء مشكلة – تقع فى قلب الحدث وبؤرة الاهتمام فى حد ذاتها فى مؤلفاتهما.

إن كيفية وظروف نشأة مؤلف "التاريخ" لهيرودوت تكاد تغيب عنا تمامًا، ولا نعلم سوى القليل عن حياته وسيرته العملية أكثر مما هو موجود فى مؤلفه[٤]. فقد ولد – حسب الروايات المقبولة والمنطقية فى منتصف ثمانينيات القرن الخامس ق.م.– فى هاليكارناسوس (بودروم الحالية) على ساحل آسيا الصغرى المطل على البحر الإيجى، ويُروى أنه قد نزح إلى ساموس فرارًا من حكم أحد الطغاة، ثم أصبح لاحقًا أحد مواطنى مدينة ثوريى "Thurii"[٥] –(فى جنوب إيطاليا). ووفقًا لبعض الشواهد غير القوية على نحو خاص؛ فقد تم التصويت (فى أثينا) لصالح منح مبلغ كبير من المال لهيرودوت بعد أن

---

(١) كلاهما لا يشير إليه أفلاطون. عن السياق انظر:

Context: Finley 1975b, Fornara 1983a, Momigliano 1990.

(2) Boardman 1988: chs. 10-11.

(3) Lewis 1992: chs. 9-11.

(٤) لا تزال المناقشة الأساسية (للموضوع) هى مناقشة: Jacoby 1913: cols. 205-47.

(5)See n.48 above, and Strasburger 1982c.

قدم قراءة علنية من مؤلفه فى أثينا، وذلك قبل تأسيس مدينة ثوريى بوقت قصير، كما يروى أن أداءً مماثلًا فى أوليمبيا "Olympia" قد أثار مشاعر الشاب ثوكيديديس وجعله يذرف الدمع حسدًا. ولكن من المؤكد -على أى حال- أن هيرودوت كان لا يزال منكبًا على مؤلفه "التاريخ" فى أوائل العشرينيات من القرن الخامس، ويؤرخ معظم العلماء نشره بنحو عام ٤٢٥ ق.م وذلك من واقع محاكاة ساخرة لمقدمته الافتتاحية أوردها أريستوفانيس فى ملهاته «الأخارنيون» (سطر ٥٢٤ وما بعده)، وهى ملهاة تم إنتاجها فى ذلك العام.

لقد دوّن هيرودوت مؤلفه «التاريخ» - كما يقرر فى جملته الافتتاحية - بهدف ضمان ألا يمحو الزمن ما أنجزه الإنسان، وحتى لا تفقد المنجزات الرائعة لبنى البشر - من إغريق وبرابرة - صيتها وذيوعها؛ وفضلًا عن هذه الأهداف، كى يفسر عليّة قتالهم لبعضهم البعض. ويتخذ مؤلفه شكل سرد تأريخى من الأساس بضم قسمين رئيسيين: الكتب من الأول إلى الرابع (I-IV) تتبع ظهور بلاد فارس تحت حكم قورش الأكبر "Cyrus the Great" وخلفائه بوصفها القوة الحاكمة فى الشرق الأدنى على مدى النصف الثانى من القرن السادس ق.م، وهى مسيرة عملية تضمنت إخضاع إغريق آسيا الصغرى وجزر بحر إيجة وجعلت الدولة الفارسية على اتصال ببلاد الإغريق الأصلية؛ ولكن هيرودوت يكرس القسم الأكبر من هذا الجزء من مؤلفه لروايات عن الشعوب غير اليونانية التى تأثرت بنزعة الفرس التوسعية. ولكن أكبر وأطول هذه الروايات الوصفية طُرًّا هى ما حكاه عن مصر (فى الكتابين الثانى والثالث) التى غزاها قمبيز "Cambyses" ابن قورش وخليفته دون عناء كبير فى منتصف العشرينيات من القرن السادس ق.م. (نحو ٥٢٥ ق.م.)؛ أما السكوثيون الذين تحدوا بنجاح غزو داريوس بعد بضع سنوات فقد اختصهم هيرودوت بمعالجة جد مستفيضة فى كتابه الرابع. أما فى الكتب من الخامس إلى التاسع فإن السرد فيها يصبح أكثر اكتمالًا بصورة متزايدة أكثر من ذى قبل؛ إن اشتراك أثينا فى المحاولة المُحبَطة التى قام بها الإغريق الشرقيون لتحرير أنفسهم من ربقة السيطرة الفارسية ("الثورة الأيونية" من ٤٩٩ إلى ٤٩٤ ق.م) أدى فى بادئ الأمر إلى الحملة الفارسية على أثينا التى لقت هزيمة فى ماراثون "Marathon" عام ٤٩٠ ق.م، ثم تواصل الأمر حتى غزو كسركسيس لبلاد اليونان بعد عشر سنوات عندما عوّض الإغريق هزيمتهم

البرية فى ثيرموبيلاى "Thermopylae" بانتصار بحرى فى سلاميس أعقبه انتصار عام ٤٧٩ ق.م فى موقعة برية فى بلاتيا "Plataea" فى وسط بلاد اليونان والانتفاضة الناجحة للأيونيين وغيرهم من الإغريق الشرقيين (إغريق آسيا الصغرى) بعد هزيمة الفرس فى ميكالى "Mycale". لقد ركزت رواية هيرودوت لموقعة سلاميس الحاسمة (VII. 40 ff.) على مهندس هذه المعركة الأثينى، الداهية ثميستوكليس "Themistocles" ذى الشأن العظيم، (وهذه الرواية المركزة) تمثل ذروة العمل (المؤلف) بأكمله.

لقد كان ذلك - بقدر استطاعتنا الحكم - نوعًا جديدًا تمامًا من البحث والتقصى، وهو البحث النقدى - على نطاق واسع - ليس فى الماضى البعيد الأسطورى بل فى الماضى القريب[1]. ومن المؤكد أن ملحمة هيرودوت النثرية تستدعى إلى الأذهان النصوص التأسيسية للأدب اليونانى؛ إلياذة وأوديسية هوميروس، من خلال جمعه بين أفكارهما عن حالة الحرب والشعوب الأجنبية والمناطق (الأماكن) الغريبة، واستعماله المتغلغل والمكثف للحديث غير المباشر، واعترافه بالتدخل الإلهى فى شئون بنى البشر. ولكن مثل هذا التدخل كان بالنسبة لهيرودوت - بصورة نمطية على أى حال - تدخلًا غير مباشر، أحدثته وتوسطت فيه النبوات وعلامات الفأل والأحلام؛ ويستند هيرودوت فى سرده على شهادة بشرية فحسب قرائن الرؤية العينية إلى حد ما، ولكن فى الأغلب على المعلومات الشفهية التى يحصل عليها من آخرين - وهى معلومات فى غاية التنوع[2]؛ إذ يكتب عن إحدى الحادثات (VII. 152): "إن واجبى هو رواية الأمور المنقولة المعلنة، وهذا لا يعنى أن أصدقها جميعًا على قدم المساواة، وهى ملاحظة أرجو تفهمها لتنطبق على العمل برمته".

---

(١) إن أحدث تعليق مكتمل يظل هو تعليق How and Wells 1912، Legrand 1954 يعد دليلًا مرشدًا بالغ القيمة Gould 1989 (وهو عمل مميز فى حد ذاته) يقدم مسحًا موجزًا للعمل (150-155)) منذ Jacoby 1913، وهو النقاش الأساسى الحديث؛ ولقائمة مراجع أوفى انظر Marg 1965: 759-81. لاحظ على وجه الخصوص Immerwahr 1966;Von Fritz 1967;Boedeker 1987 ;Momigliano 1966c". وهناك اقتباسات من هيرودوت فى ترجمة راولينسون "Rawlinson مع بعض التعديلات (G. Rawlinson, Herodotus, 3rd. edn, 4 vols. (London, 1875).

(٢) حول مسألة مصداقية هيرودوت انظر المناقشات المتعارضة عند: Fehling 1989 and Pritchett 1993.

كما أن هناك اتجاهًا مماثلًا – وهو اتجاه بحثى ونقدى فى آنٍ واحد – يميز تصوير هيرودوت لأنماط مختلفة من المجتمع. إن هيرودوت يصوِّر الحرب الفارسية أنها مواجهة بين نظامين سياسيين متعارضين: فمن جهة هناك دولة المدينة اليونانية وهى مجتمع محدود النطاق يتكون من حيث المبدأ من مواطنين "politai" أحرار ومتساوين من الناحية السياسية، يخضعون لحكم القانون "nomos" ويقررون سياستهم فى مناظرة عامة؛ ومن جهة أخرى الإمبراطورية الفارسية، وهى كيان هائل يخضع لحكم استبدادى متسلط لفرد واحد هو الملك الفارسى الذى يتولى الحكم بالوراثة. ليس هناك شك فى الاتجاه الذى تتمركز فيه عواطف وميول هيرودوت، ولكن هيرودوت ليس شوفينيًا.. فها هو يعلِّق فى الكتاب الثالث على سلوك قمبيز فى تدنيسه للمقدسات فى مصر، فيكتب الآتى:

«يبدو من المؤكد بالنسبة لى من خلال أدلة وبراهين كثيرة وعديدة أن قمبيز كان مخبولًا يهذى؛ وإلا لما كان قد وضع نفسه فى موضع من يستهزئ بالطقوس المقدسة والعادات "nomaia"المستقرة منذ أمد بعيد. لأنه إذا ما قام شخص بدعوة أناس كى يختاروا من بين جميع النظم والعادات (nomoi) فى العالم ما يعتبرونه الأفضل، فإنهم – بعد أن يتفحصوها جميعًا – سوف ينتهى بهم المطاف إلى تفضيل نظمهم وعاداتهم هم–أى إنهم على اقتناع كامل أن عاداتهم ونظمهم هى الأفضل؛ لذا فما لم يكن شخصًا مجنونًا (قمبيز) لما كان من المحتمل أن يتلاعب بمثل هذه الأمور. وهناك أدلة وبراهين جد كثيرة على أن الناس لديهم هذا الإحساس بصدد نظمهم وعاداتهم، من بين هذه الأدلة إليك الآتى: استدعى داريوس – بعد أن وصل إلى عرش مملكة الفرس – بعضًا من الإغريق الذين كانوا موجودين وسألهم عن المبلغ الذى يمكن أن يدفعه لهم كى يأكلوا جثث آبائهم المتوفين، وقد ردوا على ذلك بالقول بأنه ليس هناك أى مبلغ يمكن أن يغريهم بأن يُقدموا على مثل هذا الأمر، ثم بعث بعد ذلك لاستدعاء بعض الهنود – من جنس (شعب) يُطلق عليه الكلاتيين"Callatians" ، وهم أناس يأكلون جثث آبائهم وسألهم – فى حضور الإغريق وفهمهم لكل ما يقال من خلال وجود مترجمين – عما ينبغى أن يمنحه إياهم كى يحرقوا جثث آبائهم عند وفاتهم. عند ذلك صاح الهنود بصوت مرتفع وطلبوا منه أن يكف عن مثل هذا الحديث. هذه هى عادة وميل البشر الفطرى، لقد كان بينداروس"Pindaros" على

حق – فى تقديرى – عندما قال: "إن العادة"Nomos" هى الملك (basileus) الذى يحكم الجميع" –(الكتاب الثالث– ٣٨).

إن الملاحظة الختامية لهيرودوت (فى الفقرة السابقة) تسرى وتنطبق على الجميع وليس فيها ما يرجح غلبة وتفوق عادة الإغريق(وإن كان من المؤكد أن الرواية من منظور إغريقى من منطلق أن الإغريق هم من استمع وهم نقلت إليهم ترجمة ما قاله الهنود، وليس العكس). إن التضاد بين العادة والعرف "Nomos" وبين الطبيعة"Physis" مطروح ضمنيًا بوضوح، ولكن تنوع الأعراف والعادات "Nomoi" لم يُتخذ مطلقًا من أجل هدم سلطة العادة والعرف. إنها تمثل بالنسبة لهيرودوت حقيقة بارزة ولكنها ليست إشكالية. وهناك نقطتان جديرتان بالملاحظة، وهما أن القصة لا تتضمن فقط "اختلافات" بل "متضادات"، و(الثانية) أن هيرودوت فى اقتباسه عن مؤلف من الجيل الأسبق – الشاعر الطيبى بينداروس – يمثل أقدم شاهد لدينا عن نص تعددت تفسيراته وبرز فى الكثير من المناقشات اللاحقة حول العادة والعرف" Nomos" – وأبرز ظهور لا حق له يرد فى محاورة أفلاطون "جورجياس"(484b)؛حيث يقتبس عبارته كاليكليس تأييدًا لنقده الراديكالى المتطرف للأخلاقيات التقليدية باعتبارها انتهاكًا وتعديًا لحقوق القوى على الضعيف (إعلاه)[1].

إن فكرة هذه الفقرة تتكرر فى قصة أكثر تعقيدًا يرويها لنا هيرودوت فى كتابه السابع؛ إذ يروى هيرودوت أنه عندما أرسل كسركسيس – قبل القيام بغزوه (لبلاد اليونان)- رُسلًا ومبعوثين إلى المدن اليونانية يطالبها بالتسليم تجاهل أثينا وإسبرطة، لأن هاتين المدينتين كانت قد أعدمتا المبعوثين الذين كان داريوس قد أرسلهم للغرض نفسه قبل ذلك بنحو عقد. وفيما بعد لم تكن الأمور على ما يُرام فى الجانب الإسبرطى، وأخيرًا بحثوا عن متطوعين يقدمون أنفسهم إلى كسركسيس تكفيرًا عمّا ارتكبه الإسبرطيون بحق السفراء الذين قُتلوا في إسبرطة. وتقدم (للقيام بهذه المهمة) اثنان من الإسبرطيين وسلكا طريقهما نحو عاصمة الفرس. وفى سياق رحلتهما استضافهما الوالى الفارسى هيدارنيس"Hydarnes

---

(١) "Gigante 1993". يبدو أن شذرتنا الافتتاحية (لهذا الفصل) عن سيسيفوس تلمح إلى هذا النص لبينداروس: "لقد سن الناس القوانين (nomoi) للعقاب كي تصبح العدالة (dikē) هى الحاكم (turannos)".

"الذى حثهما أُثناء تناول العشاء على الخضوع لكسركسيس: "عليكما فقط أن تتطلعا إلىَّ وإلى مكانتى لتدركا أن الملك يعرف جيدًا كيف يكرّم أهل الجدارة. وعلى الشاكلة نفسها أنتما إن أبديتما الخضوع له فلسوف تنالان على يديه - حين يرى أنكما جديران بأن تكونا من أهل الفضل - منصبًا من مناصب السلطة فى بلاد اليونان". وهنا ردَّ الإسبرطيان "أيا هيدارنيس إنك ناصح أحادى الرؤية.. وخبرتك تقتصر على نصف الأمر، أما النصف الآخر فإنه أبعد من مدى معرفتك. إنك تفهم حياة العبيد، ولكنك لم تتذوق الحرية البتة وليس بوسعك أن تقول ما إذا كانت أمرًا حلوًا جميلًا أم لا. آه لو أدركت ما هى الحرية لكنت قد (دعوتنا) إلى القتال من أجلها ليس فقط بالرماح وإنما كذلك بفئوس الحرب". وعندما وصلا إلى سوسة ودخلا إلى الحضرة الملكية رفضا رفضًا باتًا القيام بالسجود (أمام الملك) معتذرين عن الأمر بأن السجود للبشر ليس من عاداتهم، وواصلا - لحسن طالعهما - الإعلان عن الغرض من وراء رحلتهما. "وأجاب كسركسيس بشهامة حقيقية رائعة أنه لن يفعل كما فعل الإسبرطيون الذين انتهكوا - بقتلهم الرسل - الأعراف (nomima) التى ارتضاها كل البشر، وأنه لم يشأ أن يخلص الإسبرطيين من الذنب الذى اقترفوه بإعدام الرجلين". وهكذا عاد الإسبرطيان إلى وطنهما سالمَيْن. ولكن العاقبة والخاتمة نجدها "فى الحالة التى أوردها هيرودوت وتجلت فيها يد السماء على أوضح ما يكون"؛ وقد ورد فيها تحديدًا أن أبناء هذين الرجلين قد أُرسلوا كمبعوثين إلى فارس خلال الحرب البيلوبونيسية وتعرضوا لخيانة من جانب الملك الطراقى سيتالكيس"Sitalces" وأخذوا أسرى على الساحل الأوروبى لمضيق الدردنيل(الهيلبسونت) واقتيدوا إلى أثينا حيث أُعدموا (VII - 133 - 37).

بالإضافة إلى قضية الأعراف "nomoi" المتعارضة (والممثلة هنا كذلك فى التداعى بين الأباء والأبناء)، فإن هذه الرواية تنشر أفكارًا وموضوعات كبرى أخرى فى مؤلف "التاريخ" لهيرودوت، مثل: التضاد بين الحرية الإغريقية والعبودية الآسيوية، والإقرار بالحدود البشرية وببعد إلهى مقدس فى الشئون البشرية؛ وفوق ذلك كله فكرة التبادلية أو التوازن، وهى جوهر فهم هيرودوت لقابلية تحول الحياة الإنسانية،

وهشاشة السعادة وحماقة الإفراط والتجاوز[1]. هذه المجموعة من الأفكار - وهى أفكار أساسية على مدى مؤلف "التاريخ" - تبرز فى العنصر الرئيسى الأول فى العمل، فى قصه كرويسوس "Croesus" ملك ليديا فى آسيا الصغرى - "وهو أول شخص - حسب معلوماتى الشخصية - يُلحق الأذى بالإغريق" (الكتاب الأول- الفقرة الخامسة) - وهو الذى أدرك قيمة وفعالية المُثل التى تبناها ودافع عنها المُشرع الأثينى الزائر سولون - مُثل الحياة والموت والمواطن "Polites" الصالح - فقط عندما واجه ميتةً غير كريمة بعد أن فقد مملكته لصالح قورش فى حرب شرع فى خوضها بثقة يملؤها الصلف؛ بهدف زيادة وتوسيع نطاق سلطانه بصورة هائلة من خلالها[2]. وقد ظلَّ كرويسوس على قيد الحياة، وقام هو بدور سولون بالنسبة لقورش وقمبيز اللذين ازدهرت الإمبراطورية الفارسية تحت حكمهما - داخل حدودها الفعلية، ولم تردع النكسات التى واجهها داريوس فى الجانب الأوروبى من البسفور (فى سكوثيا وماراثون) خليفته كسركسيس من الإقدام على حملة تفوقها طموحًا للتوسع فى أوروبا.

لقد واجه غزو كسركسيس لليونان هزيمة.. ها هى بلاد فارس تخضع أمام دولة المدينة، وتكبح قوى الحرية ذات التنظيم الذاتى والمتحدة فى تحالف تحت لواء دولة المدينة الجيدة التنظيم كعهدها دوما، إسبرطة، جماح الطموح المتعجرف للطاغية كسركسيس الذى كان يسعى حثيثًا لغزو العالم (VII.8) ووضع البحر تحت سلطانه (VII.35). ويشرح الملك (الاسبرطى) المنفى ديماراتوسDemaratus لكسركسيس المتشكك فكرة صمودهم ووقفتهم الصلبة فى وجهه (VII.104) بقوله: "على الرغم من أن الإسبرطيين أحرار فإنهم ليسوا أحرارًا تمامًا: فالقانون "nomos" بالنسبة لهم هو السيد والحاكم (despotés) الذى يخشونه أكثر بكثير مما يخشاك رعاياك" - وهى إشارة إضافية إلى القانون (العرف) "nomos" الملك" basileus" عند بينداروس. وفى تفسيره لانتصار الإغريق على الفرس وسعيه إلى رسم صورة مفهومة ومنطقية لعالمه بصورة أكثر عمومية؛ يتصور هيرودوت

---

(1) Gould 1991; cf. North 1966.

(2) Gould 1989: 154 (bibliography).

دولة المدينة كنموذج (معيار) ومثال على الاعتدال على النقيض من الإفراط وتجاوز الحدود من جانب البرابرة فى الخارج والطغاة فى العالم اليونانى. وهؤلاء الأخيرون هم مواطنون أفراد سعوا إلى خصخصة ما ينتمى بالحق للمجتمع الذى يضم جميع المواطنين، جميع المواطنين الذكور- أى إن دولة المدينة تقيم حدودًا بين مجال (نطاق) الرجال ونطاق النساء وهو ما تتحداه أو تنتهكه مجتمعات أخرى؛ وهو ما ينجم عنه نتائج تظهر فى صورة قاتمة فى فقرات وأحداث وثيقة الارتباط ببداية العمل ونهايته[1]. إن التعارض الأساسى بين الإغريق والبرابرة، والذى تجسد بصورة رئيسية فى الصراع بين بلاد الإغريق وبلاد فارس، تضاف إليه تباينات أخرى لاسيما التباين بين مصر و سكوثيا، وهى بلدان تقع إلى الجنوب وإلى الشمال من عالم هيرودوت وكل منها على نقيض الأخرى وعلى النقيض من بلاد اليونان[2]. وفى روايته لفشل مشروع كسركسيس المُفرط فى الثقة لتحقيق إمبراطورية عالمية، يرسم هيرودوت قواعد مجال معرفى خاص به، ويهيمن بنجاح على الامتداد البشرى مكانًا وزمانًا وذلك من خلال الممارسة المستقلة للبحث النقدى مع اليقظة والحذر للقيود المفروضة عليها من داخلها.

إن هناك طرحًا يرى أن هيرودوت لا يفصح عن مجرد مفاهيم مسبقة وانحيازات سياسية[3]، بل إنه اعتزم أن يكون مؤلفه «التاريخ» مفهومًا من منطلق القضية السياسية ذات الاهتمام الطاغى فى عصره. (فكى تعرف) بلاد فارس اقرأ عن أثينا وإمبراطوريتها فى النصف الثانى من القرن الخامس ق.م، بل إن إحدى الروايات فى هذا التفسير يمكن أن نذهب إلى القول بأنه لفهم غزو كسركسيس الفاشل لبلاد اليونان عليك أن تقرأ حملة أثينا الكارثية على صقلية بين عامى ٤١٥ – ٤١٣. إن العبارات المؤيدة لأثينا فى الكتاب السابع- الفقرة ١٣٩، وفى مواضع أخرى تمثل اعتراضًا من الممكن التغلب عليه على هذه القراءة

---

(1) Wolff 1964; cf. Pembroke 1967.

(2) Redfield 1985, Hartog 1991 (1988), Romm 1992.

(٣) هو موضوع أحد أعمال بلوتارخوس: النص والترجمة والتعليق عند: Bowen 1992. وتتسم نظرة هيرودوت باحتقار ملحوظ للأيونيين: e.g., 1.143, v.69: see Alty 1982.

(التفسيرية) للعمل، إن القضية هى بالأحرى عن مدى معقولية إيجاد هذا الانحراف وعدم الأمانة المنسوبة هكذا إلى هيرودوت – وهو أمر من المرجح أن تظل الآراء منقسمة بشأنه[١].

وسواء فُسر عمل (مؤلف) هيرودوت إجمالًا على أنه نقد مُقنَّع للسياسة الاستعمارية الأثينية أم لا، فمن المؤكد أنه يحتوى على عناصر ترتبط- على نحو صريح- بقضايا سياسية أكثر تجريدًا. وهناك فقرتان (فى هذا المؤلف) تبرزان فى هذا الصدد، وكلتاهما تنشران أفكارًا إغريقية وموضوعات معاصرة فى سياق أحداث من التاريخ الأقدم لآسيا[٢]. الفقرة الأولى تقع ضمن رواية هيرودت فى الكتاب الأول عن كيفية خضوع شعوب آسيًا مجددًا لحكم الطغيان بعد أن حرورا أنفسهم من الحكم الأشورى. فقد كان من بين الميديين – وهم أول شعب ثار (على الأشوريين) – رجل حكيم "Sophos" يُدعى ديوكيس "Deioces" وكان يتحرق شوقًا إلى أن يكون ذا سلطة مستبدة. وقد كان الميديون يعيشون فى قرى، وكان ديوكيس فى قريته رجلًا ذا حيثية بالفعل وكان ديدنه التعامل بالعدل (Dikaiosune)[٣] فى زمن سادت فيه الفوضى وانعدام القانون فى أرجاء البلاد، وكنتيجة لذلك اختاره رفاقه من القرويين كحكم يفصل فى منازعاتهم، وذاعت شهرته؛ ما دفع سكان القرى الأخرى أن يحذوا حذوهم فى هذا الصدد. وفى نهاية المطاف أعلن ديوكيس أن عمله باعتباره قاضيًا يفصل فى منازعات الآخرين كان يعوقه عن متابعة مصالحه الخاصة؛ وأنه لهذا السبب لن يقوم بهذا العمل بعد ذلك. وهكذا ضربت الفوضى أطنابها بأسوأ من أى وقت مضى، و(استمر الأمر على هذه الحال) حتى اجتمع الميديون معًا، وبعد نقاش – كان يوجهه أتباع ورفاق ديوكيس فى رأى هيرودوت – قرروا تنصيب ملك يفرض القانون والنظام ويتيح لهم التفرغ لشواغلهم الخاصة. وجاء اختيارهم للملك واتفقوا على أن يكون ديوكيس، وقد طلب منهم أن يمنحوه قوة من الحراس الشخصيين، وأن يشيدوا له قصرًا منيعًا قوى التحصين ليكون مركزًا لمستوطنة حضرية جديدة؛ الهدف منها أساسًا أن تحل محل أماكن السكن

---

(1) Fornara 1971, Smart 1988 (Sicily), Moles 1996. Contrast Gould 1989: 116-20.

(٢) هو مدخل يقوم نموذجًا عليه بصورة تقليدية مؤلف كسينوفون "تنشئة قورش- Cyropaideia" (انظر بخصوصه "Gray" فى الفصل السابع لاحقًا).

(٣) حول هذا المصطلح انظر Havelock 1978: ch. 17.

القائمة عند الميديين - رغم أن الجميع باستثناء ديوكيس كانوا مطالبين بالسكنى خارج التحصينات المُحكمة (التى كان محيطها الخارجى مماثلًا فى مداه محيط أثينا). وداخل حدود قلعته أحاط ديوكيس نفسه بسرية صارمة ونأى بنفسه عن أنظار الجماهير، وكان يدير كل مهامه جميع من خلال مبعوثين، وأكثر من هذا فقد حُظر على الناس أن يضحكوا أو يبصقوا فى حضرة الملك. إن ديوكيس - الذى كان أول من أرسى مثل هذا الطقس فى البلاط الملكى- قام بذلك حتى يصل الحال بأقرانه (أنداده) أن ينظروا إليه باعتباره مختلفًا عنهم فى نوعه ومن ثم يحجمون عن التآمر ضده.

وهكذا وبعد أن وطد الأمر لنفسه كطاغية مستغلًا حاجة مواطنيه إلى العدالة؛ فرض ديوكيس رقابة صارمة على مجريات العدالة وتطبيقها على من صاروا الآن رعاياه. فبالنسبة لأولئك الذين كانوا يبحثون عن العدالة قام هو بتصريف شئون العدالة من وراء ستار وعلى أساس التظلمات المكتوبة، كما كان لديه شخصيًا وكلاء ومندوبون كانوا يقومون بالمراقبة والتصنت فى كل أرجاء البلاد، وأى شخص مذنب بالغطرسة وانتهاك الحرمات "hubris" كان يُستدعى لينال عقابه الملائم (الكتاب الأول - الفقرات ٩٦ - ١٠٠) إن ديوكيس يذكرنا بكل من الحكيم "sophos" فى شذرة سيسيفوس "Sisyphus" التى أوردناها والآلهة التى ابتكرها ذلك الحكيم "sophos": فديوكيس يجعل من نفسه حاكمًا مطلقًا لدولة مدينة مضادة، وهى عاصمة مُحصَّنة ضد رعاياه ولا يوجد فى قلبها سوق عامة "Agora" - كمكان لتجمع والتقاء الناس- وإنما قصر قد أُقصى عنه رعاياه؛ وهو تعبير مجسد عن حقيقة مفادها أن الميديين يسعون فقط وراء مصالحهم الخاصة، وأنهم فى سعيهم هذا لا يطيعون القانون وإنما يطيعون ملكًا (لم يرد مصطلح "nomos" القانون فى أى موضع من رواية هيرودوت)[1].

وقد تخلى الميديون المجتمعون عمدًا عن الحرية التى نالوها آخر الأمر قبل وقت قريب، إذ أتيح لهم اختيار مماثل، هذه المرة من جانب الفرس فى حدث عارض فى الكتاب الثالث، فى القسم المشار إليه أعلاه الذى يطرح أقدم نموذج للتحليل الدستورى المقارن (على الرغم

---

(1) On these themes see Lévêque and Vidal-Naquet 1964.

من أن كلمة دستور أو نظام "Politeia" لا ترد بشكل صريح فى الفقرة)[1]. فعندما توفى قمبيز اغتصب العرش الفارسى أخوان، ادعى أحدهما أنه أخٌ لقمبيز، وقد كان لقمبيز أخٌ بالفعل لكنه كان قد قتل، وحين تكشفت الحقيقية دُبرَّت مؤامرة أطيح فيها بالأخوين. وحين اجتمع المتآمرون السبعة بعد وقت قصير لمناقشة الوضع، طرح ثلاثة منهم آراء مختلفة متباعدة فيما يتصل بالترتيبات السياسية المستقبلية.

كان أول المتحدثين هو أوتانيس "Otanes" الذى كان صاحب المبادرة فى التآمر على مغتصبى العرش، وكانت رؤيته هى التخلى عن نظام الحكم الملكى. فقد أظهرت فترة حكم قمبيز وما تلاها من اغتصاب للعرش ما تنطوى عليه الملكية، إن ما حدث أمر حتمى إذ لا يستطيع امرؤ - مهما كان فاضلًا محترمًا - أن يتفادى النفوذ المُفسد للسلطة المطلقة. إن ما يتمتع به الملك (الحاكم الفرد) من مميزات يوِّلد الغطرسة "Hubris"، ومن منطلق كونه بشرًا فإن الحاكم الفرد لا يستطيع أن يمنع نفسه من مشاعر الحسد تجاه ما لدى الآخرين من نعم؛ وهذا المزيج يدفعه إلى تدبير وارتكاب كل أنواع الشرور. فهو يسعد بأحقر مواطنيه ويمتعض مستاءً من أفاضلهم؛ وفوق كل ذلك فإنه يطيح بالأعراف المستقرة (nomaia...patria)، وينتهك حرمة النساء، ويُعدم الرجال بغير محاكمة. وعلى النقيض من ذلك فإن حكم الأغلبية (pléthos) والذى ينعم بخيرة الأسماء، و"بالمساواة فى الحقوق السياسية"isonomia[2]، يعين موظفيه بالقرعة ويقدمهم للمحاسبة، ويصوغ سياسته من خلال المناقشة على الملأ.

ويصدق ميجابيزوس "Megabyzus" على انتقادات أوتانيس لنظام الحكم الملكى، ولكنه يقدم طرحًا مفاده أنه أمر لا يُطاق أن نهرب من غطرسة "Hubris" طاغية واحد لكى

(1) Apffel 1957, Bleicken 1979; politeia: Bordes 1982.

(2) Vlastos 1964; cf. Ostwald 1969 إن مصطلح "ديمقراطية" لا يبرز فى رواية هيرودوت للمناظرة الجدالية (على الرغم من أنه يستخدم الفعل المماثل (من الجذر نفسه) فى إشارة لاحقة للمناظرة (الكتاب الرابع / 43)، مقتبسة فى الحاشية 71 أدناه) وهى فقرة يرد بها كذلك هذا الاسم "الديمقراطية" ويتحاشى أوتانيس نفسه مصطلح "الشعب- demos". كما يتفادى ميجابيزوس مصطلح أوليجاركية "oligarchia" وداريوس مصطلح "الطاغية" "turannos". Cf. Connor 1971: Appendix 1.

نقاسى من ويلات تجاوزات جمهور "Demos" منفلت الزمام. فالطاغية مهما فعل ؛ فإنه على الأقل على دراية بما يفعل، أما جموع الشعب "Demos" فنظرًا لأنها لا تعلم شيئًا - وهو أمر حتمى لأنها تفتقر إلى التعليم والتوجيه والفطنة الفطرية- فإنها تندفع على أنه الإثارة بغير تعقل كإعصار فى زمهرير الشتاء. إن ما تحتاجه بلاد فارس هو حكم الصفوة (aristoi) - الذى سيضم المجموعة (الصحبة) الحالية.

أما المتحدث الأخير، داريوس - آخر من انضم إلى العصبة المتآمرة - فكان فى عرضه للأمر مُحبِّذًا للملكية (حكم الفرد) وضد كل من حكم الأغلبية و(كما يطلق هو عليها) الأوليجاركية- أى حكم الأقلية. لا يمكن أن يكون هناك من حيث المبدأ نظام حكم أرقى من حكم الفرد الواحد الأفضل (بين مواطنيه)، وفى واقع الأمر ليس هناك بديل لنظام الحكم الملكى الفردى. فمن جهة يضم نظام حكم الأقلية عددًا من الأفراد يرعون ويشجعون الفضيلة ومكارم الأخلاق"areté" فى المجال العام (بين جموع الناس)، ويسعى كل منهم إلى أن يبز ويفوق منافسيه، وهذا يؤدى إلى التحزب والتحزب يفرز الاغتيالات، والاغتيال يقود إلى حكم الفرد. ومن جهة أخرى؛ فإن الديمقراطية تنطوى حتمًا على ارتكاب أخطاء، وارتكاب الخطأ فى مجال العمل العام لا يؤدى إلى عداوات بل يسفر عن دسائس ومؤمرات؛ وهذه يقمعها فى نهاية المطاف بطل من جموع الشعب "Demos" وهذا البطل يخلق منه تزلف ونفاق الجماهير "Demos" ملكًا (حاكمًا فردًا) فى واقع الأمر "De facto". ويواصل داريوس تفوقه على أوتانيس فى لجوئه إلى التاريخ الفارسى: إن من حرر الفرس من الخضوع للميديين كان شخصًا منفردًا ولم يقم بذلك لا الشعب "Demos" ولا الأوليجاركيين (فى إشارة إلى قورش مؤسس الإمبراطورية الفارسية)، وبالإضافة إلى ذلك - يلاحظ داريوس فى الختام - فمن الأفضل عدم التلاعب أو العبث بالقوانين المستقرة الموروثة من الأسلاف (patrious nomous) ما دامت تؤدى وظيفتها على خير وجه.

وقد أبدى المتآمرون الأربعة الأخرون تأييدهم لداريوس الذى فاز بالعرش الذى تم استرداده من جديد على هذا النحو - وهو نجاح يعزوه إلى صهيل فرسه الذى جاء فى وقته الملائم عن طريق خدع دبرها سائس خيوله البارع"sophos" (والذى كان ينتمى - كما هو مفترض - إلى جموع الشعب "demos") وذلك فى أعقاب لجوء داريوس إليه سرًا بعد أن تفرق المتآمرون.

إن أبرز ملمحين مثيرين للانتباه على الفور فى هذه "المناظرة الدستورية" ؛ هما الغياب التام لأى لجوء إلى الدين، وسمتها البالغة التجريد؛ إذ إن الإشارات الفارسية الصريحة على أى حال- ترد فقط فى البداية والنهاية. ويصر هيرودوت- فى تقديمه للمناظرة- أنه على الرغم من الشكوك التى عبر عنها بعض الإغريق؛ فإن هذه المناظرة قد حدثت بالفعل، وهى نقطة سيعود إليها فى فقرة من الكتاب السادس[1]. ولا يوضح هيرودوت فى كلتا الفقرتين أسباب ومنطلقات ثقته حول هذا الأمر؛ ولكن من المتفق عليه على وجه العموم أن هذه المناظرة فى واقع الأمر مستقاةٌ على الأرجح من النقاش السياسى الدائر فى بلاد اليونان فى القرن الخامس ق.م وليس فى بلاد فارس فى القرن السادس ق.م. إن التضاد بين القانون / الطبيعة "Nomos / phusis" يكتسب أهمية للوهلة الأولى ويطيح بالنقاش إجمالًا؛ فكل متحدث يؤكد أن الفرس فى واقع الأمر ليس لديهم خيار فيما يتصل بنمط حكومتهم؛ إذ يلجأ المتحدثون الثلاثة كلهم إلى معيار الاستقرار، فبينما يرى كل من أوتانيس وميجا بيزوس عدم الاستقرار فى سمة الحاكم أو الحكام الذين يرفضونهما، يقدم داريوس تحليلًا تنظيميًا مؤسسيًا عن كيفية إفراز الأوليجاركية والديمقراطية على السواء وبصورة حتمية لنظام حكم ملكى فردى. لقد كان عدم الاستقرار السياسى أحد الشواغل والهموم الشائعة والضاغطة غالبًا لدولة المدينة فى العصرين الأرخى والكلاسيكى[2]؛ وفى النظرية السياسية للقرن الرابع ق.م وما بعده كان (عدم الاستقرار السياسى) يُلتمس فى ويُعزى إلى اختلاط الأنماط الثلاثة من دساتير الحكم[3]، وهى فكرة عامة كانت تؤذن بها القيود المفروضة على الملكية العائدة إلى الحياة (المتجددة) التى اتفق عليها المتآمرون عندما كسب داريوس السجال حول القضية (الكتاب الثالث: ٨٣ - ٨٤)؛ إذ يُعلن فى بادئ الأمر أوتانيس – منتقد الحكم الملكى والمتحمس لحكم الأغلبية – أنه ما دام العرش سيؤول

(١) فى أعقاب قمع الثورة الأيونية، أحل القائد الفارسى ماردونيوس حكومات ديمقراطية محل الطغاة الأيونيين "وهى أعجوبة ومعجزة كبرى لأولئك الإغريق الذين لا يستطيعون تصديق أن أوتانيس قد نصح المتآمرين الفرس السبعة بأن يجعلوا من بلاد فارس حكومة ديمقراطية" -(VI. 43).

(2) Ryffel 1949, Gehrke 1985.

(3)Nippel 1980.

بالتأكيد إلى واحد من الحاضرين (من المتآمرين السبعة)؛ فإنه شخصيًا لن ينافس أو يتصارع عليه؛ نظرًا لأنه لا يرغب فى أن يتولى الحكم أو أن يحكمه أحد. وقد قبل رفاقه فى المؤامرة بشروطه فى الانسحاب من المنافسة، وتعهدوا بألا يمارس أى منهم السلطة والسيادة على أوتانيس أو ذريته؛ وهكذا ظلت عائلة أوتانيس هى البيت الفارسى الوحيد الذى استمتع بالحرية وكان يخضع – فى ظل القانون – لأى حكم يختاره دون غيره (دون خروج على القانون). وإذا كانت عائلة أوتانيس تمثل المكوِّن الديمقراطى للحرية فى السياسة الفارسية، فإن مجموعة المتآمرين إجمالًا تشكل العنصر الأرستقراطى؛ إذ أصبح يحق لهم الاستمتاع باقتراب ووصال مميز مع الحضرة الملكية، وكان لزامًا على الملك أن يتزوج من داخل محيط عائلاتهم دون غيرها.

إن محاولات تحديد مصدر وثيق لهذه "المناظرة حول نظم الحكم" من جانب معاصرى هيرودوت هى محاولات غير مقنعة. فأيًا كان مصدر أفكارها فإن المناظرة تمثل جزءًا لا يتجزأ من رواية طويلة ومعقدة عن استحواذ داريوس على العرش الفارسى، وهو تطور رئيسى مركزى فى سرد هيرودوت إجمالًا[1]. ووجود مثل هذه الرواية يُبرز ويؤكد حقيقة أن الفرس قد اختاروا الاحتفاظ بنظام الحكم الملكى؛ على الرغم من أن الفرصة قد أُتيحت أمامهم لتبنى شكل بديل من أنظمة الحكم، وذلك على النقيض من الأثينيين الذين آثروا فى موقف مماثل بعد بضع سنوات نظامًا جديدًا تمامًا من أنظمة الحكم: وهو النظام الديمقراطى – حققوا فى ظله قوة غير مسبوقة داخل بلاد اليونان كما حققوا الانتصار على الفرس (الكتاب الخامس / الفقرات ٦٦ – ٧٨؛ الكتاب السادس / ١٣١). إن موضوع الاستقرار والتغيير الذى يهيمن على المناظرة متغلغل فى العمل بأكمله، ويصل به إلى نهايته وخاتمته. إن الحدث الأخير فى الحروب الفارسية الذى يرويه هيرودوت هو حصار

(١) هناك مناظرتان لاحقتان كذلك تبرزان لحظات حاسمة فى الرواية السردية عند هيرودوت. المناظرة الجدالية فى بلاط كسيركسيس بشأن غزو بلاد الإغريق من عدمه (VII. 8-18). والمناظرة عند سلاميس بشأن الموقع الذى ينبغى على الإغريق التمركز عنده لمواجهة الأسطول الفارسى (VIII. 49. 56-63).

الإغريق لمدينة سيستوس"Sestos "فى شبه جزيرة "جاليبولى"والاستيلاء عليها فى شتاء عام ٤٧٩ / ٤٧٨ ق.م، والمصير الذى سيحل بقائدها الفارسى فى أعقاب ذلك، وهو رجل مذنب بالانتهاك المنظم لحرمة وقدسية محراب بروتيسيلاوس"Protesilaus"– أول إغريقى يسقط صريعًا فى الحرب الطروادية (الكتاب التاسع: ١١٤– ١٢٠). ويواصل هيرودوت تسجيله لقصة جد هذا الرجل فى الفصل الأخير من مؤلفه (حيث يروى):

"لقد قدم مقترحًا إلى الفرس قبلوه وتبنوه بالفعل وألحوا على قورش واستحثوه عليه قائلين: "بما أن زيوس... قد منح للفرس ولك أنت يا قورش – على وجه الخصوص من بين البشر– فهلم بنا نرحل عن تلك الأرض التى نقطنها – فهى أرض محدودة المساحة ووعرة وأن نختار لأنفسنا وطنًا أفضل. فهناك بلدان كثيرة أفضل من حولنا، بعضها قريب، وبعضها نائى بعيد، فلو استولينا على أحد هذه البلدان لازداد إعجاب الناس بنا عما هو عليه الآن. من ذا الذى أوتى مفاتيح القوة ولم يقدم على مثل هذا العمل؟ ومتى ستُتاح لنا فرصة أفضل من الآن، بعد أن أصبحنا سادة على أمم كثيرة، وأصبحنا حكام آسيا كلها؟ وبعد ذلك أخبرهم قورش – الذى لم يعط للفكرة اعتبارًا كبيرًا – أن بوسعهم أن يفعلوا ذلك إن شاءوا– ولكنه حذرهم والحال كذلك من ألا يتوقعوا أن يستمروا فى حكم غيرهم، بل كى يستعدوا ليحكمهم غيرهم، فالأقطار المُنعَّمة تنجب رجالًا واهنين ، فليس هناك من منطقة تنتج ثمارًا رائعة فخمة وتنجب فى الوقت ذاته رجالًا محاربين أشداء. وعلى ذلك غادر الفرس (مجلس مليكهم) وقد تبدلت أفكارهم ، وأقروا بأن قورش كان أكثر حكمةً وحصافةً منهم؛ واختاروا وفضلوا السكنى فى بلد بائس وهم يمارسون السلطة والسيادة على أن يزرعوا سهولًا وهم عبيد لآخرين"– (الكتاب التاسع / ١٢٢).

٣ -ثوكيديديس

ليس هناك من أحلام عند ثوكيديديس[١]؛ كما لا يبرز عنده عنصران آخران بروزهما الفائق عند هيرودوت – وهما الآلهة والمرأة – إذ لا تجتذبان انتباه ثوكيديديس بأى درجة ملحوظة[٢]. إن عالم الظل الخاص بالأحلام، وهى قوى تسمو فوق عالم البشر – وهو جنس يقتصر بطبيعته على الأنشطة الوطنية المحلية – هذه القوة (الأحلام) لا تستطيع أن تجد لها على أى حال– موقعًا مركزيًا فى عالم ثوكيديديس الخاص بسياسة القوة. ففى تعليق تسفيهى (احتقارى) تمت الإشارة إليه من قبل – الموجه بلا شك ضد هيرودوت وكذلك آخرين – يُقر ثوكيديديس أن غياب "القصص" فى عمله قد يحول دون كونه – بتعبيرنا – مقروئًا بصورة جيدة؛ ويواصل القول بأنه سيكون راضيًا سعيدًا إذا ما جرى تقييم عمله

---

(١) للتعليقات انظر:

Gomme, Andrewes and Dover 1945-81, Hornblower 1991, 1996.

– ويقدم Luschant 1970 مسحًا تفصيليًا.

– وهناك دراسات عامة أخرى انظر:

von Fritz 1967, Connor 1984 (وفيه معالجة لكل كتاب على حدة) ; Hornblower 1987 (فيه معالجة للقضايا).

– راعى كذلك:

Grene 1950, de Romilly 1951 (1963), Stahl 1966, Herter 1968, Strasburger 1982b, Farrar 1988: ch. 5.

عن الآراء السياسية الخاصة بثوكيديديس نفسه انظر:

Andrewes in Gomme, Andrewes and Dover 1945-81 vol. v: 335-8.

وهناك اقتباس لثوكيديديس فى ترجمة Jowett مع تعديلات طفيفة:

(B. Jowett, Thucydides, 2 vols. (Oxford, 1991)).

(٢) الآلهة انظر: Hornblower 1992: عن النساء Wiedemann 1966. ينسب ثوكيديديس إلى بيريكليس فى "الخطبة الجنائزية" التعبير التقليدى للإغريق – أو وجهة النظر الأثينية على أى حال – حول الملاءمة واللياقة المجتمعية للمرأة "وإذا ما جاز لى الحديث عن فضائل المرأة لمن سيصبحن أرامل من بينكن من الآن فصاعدًا فدعونى أوجزها فى نصيحة واحدة مختصرة: إن المرأة التى لا تبدى مزيدًا من الضعف عما هو طبيعى بالنسبة لجنسها تحقق مجدًا كبيرًا. وألا يتحدث عنها الرجال بخير أو شر" (II. 45).

على أنه "مفيد" من جانب أولئك الراغبين في دراسة الحقيقة "to saphes"فالغرض منه ليس إحراز التصفيق اللحظى بل ليكون "ملكًا لكل الأزمان (ktéma es aiei: I.22).

إن ثوكيديديس يبنى ثقته الفائقة فى القيمة الخالدة لمؤلفه بأعلى درجة من الوضوح على الطرح (الزعم) القائل بأنه يقدم رواية موثوق بها وغير متحيزة لما يعتقد أنه أعظم حدث فى التاريخ اليونانى؛ وهو حدث شارك هو نفسه فيه. ولكنه فى حديثه عن فائدة مؤلفه يؤكد ثوكيديديس أن "الحقيقة"الموجودة فيه ترتبط بصورة ما كذلك بأحداث "مستقبلية" التى – من منطلق الظرف الإنسانى"Kata to anthropinon" – من المرجح أن تبدى أوجه شبه مع أحداث الماضى. وأيًا كان المعنى الدقيق لهذه الفقرة[1] فإن روايته عن الحرب البيلوبونيسية تسمو بصورة صريحة على الشواغل المحددة لمؤرخ بلاد اليونان فى القرن الخامس ق.م؛ فى الحقيقة، فإن معالجة حصيفة قريبة زمنيًا للحرب تفتتح بالملحوظة التالية: "إنه موقف عقلاني أن يكون الاهتمام بالحرب البيلوبونيسية من منطلق صياغة ثوكيديديس لها وليس من أجل الحرب فى حد ذاتها"[2]. ما الكيفية التى جعلت رواية ثوكيديديس لحرب بعينها تحرز مثل هذا التميز العالمى؟

أولًا وقبل كل شىء، فإن أولئك الذين انخرطوا فى الحرب يُصورون هم أنفسهم على أنهم يفهمون الأحداث الفردية فى إطار فهم كونى. وأبرز مثال على ذلك يوجد فى حادثة تقع – من حيث البنية والفكرة – فى قلب العمل، وهى روايته فى نهاية (خاتمه) الكتاب الخامس لحملة أثينا فى عام ٤١٦ / ٤١٥ ق.م ضد جزيرة ميلوس"Melos" فى بحر إيجة (الكتاب الخامس: ٨٤–١١٦)[3]. لقد ظلت ميلوس – وهى مستوطنة إسبرطية – حتى ذلك الوقت محايدة فى الحرب – حيث سبق لها أن تحدث بنجاح حملة أثينية قبل عقد أو أكثر. فى هذه المناسبة جرب القادة الأثينيون الدبلوماسية قبل أن يلجأوا إلى القوة. فقد استقبل

(1) "de Ste. Croix 1972: 28-33" يعرض صعوبات الترجمة والتفسيرات التى تطرحها، مع استعمال محدود للغاية للغة اليونانية.

(2) Lewis 1992: 370.

(3) انظر: Andrewes in Gomme, Andrewes and Dover 1945-81 vol. IV: 182-8, Macleod 1983b, Bosworth 1993.

مبعوثوهم داخل المدينة وإن لم يُسمح لهم بمخاطبة كل جموع المواطنين، إذ طلب منهم التفاوض مع سلطات ميلوس فى اجتماع خاص (على انفراد). وقد قبلوا بهذا الشرط الذى رأوا فيه أن الغرض منه هو الحيلولة دون تضليل الجمعية الشعبية بمهاراتهم الخطابية، وقد اقترح الأثينيون أنه حتى على هذا النطاق الأضيق فعلى الطرفين أن يستغنيا عن الخطب الطويلة الكاملة؛ وبدلًا من ذلك فليعترض أهل ميلوس على أى نقطة يودون فى الموقف الأثينى كلما دعت المناسبة؛ ووافق أهل ميلوس. وقد استهل الأثينيون النقاش باستبعاد جوانب الصواب والخطأ فى الموقف؛ وكانت القضية الوحيدة التى كان من الممكن وضعها فى الاعتبار بطريقة مجدية هى توازن القوى السائد بين الطرفين، وهو التوازن الذى وصل إلى درجة أن ميلوس لا يكون لها أى خيار سوى الخضوع إن هى شاءت أن تتجنب الكارثة.

فى البداية حاول أهل ميلوس أن يقنعوا الأثينيين بأن مصالح أثينا سوف تخدم بشكل أفضل بالسماح لميلوس بأن تظل محايدة، وبعد ذلك حين رفض الأثينيون هذا الطرح بينوا الحظوظ اليائسة التى ستواجهها ميلوس فى حالة نشوب حرب، ورجحوا أن ميلوس قد لا تأمل منطقيًا أن يأتيها دعم مادى من المدينة الأم إسبرطة، وأن القدر - الذى هو بأيدى الآلهة- سوف يرجح كفة التقوى ضد الظلم. هكذا ردَّ الأثينيون بأن هذه محض آمال فارغة، وأن الاعتماد على إسبرطة هو ضرب من السذاجة من جانبهم؛ أما عن مقدرات الحرب (فقد قالوا):

"أما فيما يتعلق بمحاباة الآلهة؛ فإننا نعتقد أن لدينا كثيرًا من الحق فى ذلك مثلما لديكم. إن أهدافنا وأفعالنا متسقة تمامًا مع المعتقدات التى يعتنقها الناس عن الإلهة ومع المبادئ التى تحكم سلوكهم. إذ إنه من ناحية الآلهة ا تى نؤمن بها ومن ناحية الناس الذين نمتثل لهم فإنهم حيثما يستطيعون الحكم فإن الطبيعة "Phusis" تلزمهم بأن يفعلوا ذلك. إن هذا القانون "nomos" لم نضعه نحن ولسنا أول من عمل بمقتضاه، بل لقد ورثناه ولسوف نورثه لكل الأزمان المقبلة، ونعلم أنكم وكل الناس الآخرين إذا ما أوتيتم ما لدينا من قوة لفعلتم ما نفعل" - (الكتاب الخامس / ١٠٥).

وبعد مزيد من المناقشات القليلة المتصلة - على وجه التحديد - بقضية الشرف؛ انسحب الأثينيون ليعلموا عند عودتهم أن أهل ميلوس ظلوا على موقفهم ثابتين لم يتزحزحوا..

لا استسلام. وعلى الفور بدأ القادة الأثينيون الحرب؛ وبعد حصار مطوَّل وختامًا حصارًا مشددًا لصيقًا، وبعد خيانة من الداخل "استسلم أهل ميلوس بلا قيد أو شرط للأثينيين الذين قاموا بإعدام كل من كانوا فى سن التجنيد العسكرى، وباعوا الأطفال والنسوة كرقيق. وبعد ذلك استعمروا الجزيرة وبعثوا بخمسمئة مستوطن منهم" -(الكتاب الخامس / ١١٦).

إن تحليل الأثينيين لإمبراطوريتهم من منطلق ضرورات الطبيعة، وهو أمر محل ملاحظة على المستوى البشرى (الإنسانى)، ومن منطلق تخمين فيما يتعلق بالإلهة، له صلات واضحة بالأفكار الواردة فى القسم الافتتاحى من هذا الفصل. وعلى وجه الخصوص فإن موقف الأثينيين يُذكرٌ بموقف كاليكليس فى محاورة جورجياس (يقتبس كاليكليس أبيات بينداروس عن القانون الملك (الحاكم) "nomos basileus"؛ ويبدو أن هذه الأبيات كانت فى ذهن الأثينيين، ويشاركونه فى فهمها). وإذا كان المنظور الكونى لحوار ميلوس "The Melian Dialogue" فريدًا عند ثوكيديديس[1]، فإن التفسير - سواء كان صريحًا أو ضمنيًا - لأحداث ومواقف بعينها من منظور الطبيعة الإنسانية الكونية يُعد ملمحًا مُمييزًا للمؤلف ككل.

إن هذا يتضمن عنصرين مميزين تمامًا من الناحية الأسمية (الإصطلاحية): السرد والخطاب المباشر، والعنصر الأخير يشكل ما بين خُمس وربع العمل الإجمالى، وبوجه عام فإنها قد جعلت التأثير المباشر أقوى بكثير. باستثناء الكتاب الأول الذى يهتم على نطاق واسع بالأسباب الأصلية للحرب فإن السرد تحليلى بشكل صارم، مع ترقيم لكل عام وتقسيم له إلى صيف وشتاء. ونادرًا ما يرفع ثوكيديديس عينه الفاحصة عن الحدث المحدد الذى بين يديه، بل والأكثر ندرة أن يقدم تعليقًا أو حكمًا للمؤلف، أو أن يوضح مصدر روايته أو شكه فيما يتعلق بمدى مصداقيته. إن تأثير ذلك يتسم بإنكار منهجى للذات من جانب ثوكيديديس؛ فلا يبدو أن هناك شيئًا يتداخل بين القارئ والأحداث نفسها[2]. أما

---

(١) كما هى الحال فى شكله الذى يتخذ شكل نص درامى.

(2)On the reality, Schneider 1974.

الخطب (الأحاديث)- على النقيض - (والتى تقع بصورة متوازنة بدرجة أو بأخرى على مدى العمل، باستثناء الكتاب الثامن الذى من الواضع أنه لم يكتمل) فإنها تقدم تحليلاً وجدالاً يركز على القضية الفورية، ولكنه غير محدود فى مدى مرجعيته. إن ثوكيديديس لا يظهر بنفسه كمتحدث (إذ يبرز - كقائد أثينى - فى حادثة واحدة محورية فى سرده وروايته وهى خسارة أثينا فى شتاء عام ٤٢٤ / ٤٢٣ ق.م لمستوطنتها الاستراتيجية أمفيبوليس "Amphipolis" فى شمال بلاد اليونان (الكتاب الرابع ١٠٤-١٠٧)[١]، وهكذا فإنه بوضوح ومن حيث المبدأ ليس ملتزمًا بأى بيان أو موقف تم تقديمه فى أى من الخطب فى مؤلفه "التاريخ"، وحيثما - كما يحدث فى مناسبات عديدة (على سبيل المثال: الكتاب الثالث: ٣٧-٤٨؛ الكتاب السادس:٧٦-٨٧)- يعرض خطبتين متعارضتين، لا يمكنه أن يتفق مع صلب الموضوع الأساسى لكل منهما.

إن الجدال يتواصل حول ما يقوله ثوكيديديس على وجه الدقة عن مدى تاريخية الخطب فى مؤلفه «التاريخ» فى ملاحظاته المنهجية فى (الكتاب الأول:٢٢)؛ ولكن من المتفق عليه على وجه العموم أنه يُقر هنا أن الخطب بحكم جوانب القصور فى ذاكرته وذاكرة مصادر معلوماته؛ هى سجل أقل دقة بالضرورة لما قيل بالفعل عما ورد فى سرد ورواية الأحداث، وأنها تجسد إلى حد ما -رؤية ثوكيديديس لما هو بحاجة إلى أن يُقال فى كل حالة[٢]. إن مثل هذا الإقرار يأتى متناقضًا مع شخص مُصِّر - فى هذا القسم بعينه من العمل - على الحاجة إلى الدقة فى الكتابة التاريخية؛ ولمحاولة فهم رغبة ثوكيديديس فى التوصل لحل وسط لهذا المبدأ فإننا بحاجة إلى أن نضع فى الاعتبار وظيفة الخطب فى مؤلفه.

إن عالم ثوكيديديس - العالم الذى يصوره فى سرده، العالم الذى يوجه إليه متحدثوه حديثهم - هو عالم دول المدينة وفئاتها. فى تحليله للتاريخ اليونانى من بداياته المبكرة

---

(١)يشير ثوكيديديس فى موضع آخر (V. 26) إلى نفيه الذى سيحدث لاحقًا والذى استمر حتى نهاية الحرب.

(٢)de Ste. Croix 1972: 7-12 يقدم عرضًا واضحًا للقضايا مع استخدام محدود للغاية للغة اليونانية. cf. also Gomme 1937, Dover 1973: ch. 6. عن الخطب ذاتها انظر: Stadter, 1973؛ وعن الخطب عند المؤرخين الاغريق عمومًا انظر: Walbank 1985.

جدًا حتى عصر الحرب البيلوبونيسية والذى كان الغرض منه تبرير طرحه للمكانة غير المسبوقة للحرب (الكتاب الأول: ١ - ١٩)، يدشن ثوكيديديس فهمه لكيفية مجئ هذا العالم إلى الوجود؛ مسلطًا الضوء على العوامل التى - فى رأيه - حفزت ومنعت ظهور وتطور المجتمعات المستقرة، وعلاقات السلطة والخضوع داخلها، وعلى وجه أكثر تحديدًا بينها[1].
إن دول المدينة التى تشكل عالم ثوكيديديس تقرر السياسة من خلال جدال ونقاش رسمى فى المجلس التشريعى أو الجمعية الشعبية. من وجهة نظر الهيئة صانعة القرار فإنه من المهم جدًا - من منطلق أن مصالحها الحيوية قد تكون فعلًا على المحك - أن يكون النقاش على أكبر درجة ممكنة من المعرفة الجيدة وأن تكون السياسة على أعلى درجة ممكنة من الحكم السديد؛ ومن وجهة نظر من يوجهون خطابهم إلى هذه الهيئات فإنه من المهم للغاية أن يبرزوا ويقدموا مقترحاتهم بأكبر قدر ممكن من الإقناع من منطلق الحاجة إلى موافقة بالأغلبية. إن النقاش السياسى على هذا النحو هو ضرب من التنوير والتعتيم، من الصدق فى إبداء الرأى ومن الدجل والاحتيال؛ وفى سعيهم إلى تحديد هذه الأمور والتمييز بينها (وهى حاجة ملحة) فإن سكان هذا العالم الذى وصفه ثوكيديديس يلجأون بصورة منتظمة إلى مفاهيم الاحتمالية والمصلحة الذاتية. إذا ما كان لدى المرء فهم للطبيعة البشرية على وجه العموم، ولسمات جماعات أو مجتمعات محددة فمن الممكن-فى الأغلب- تفسير أفعال وردود أفعال الناس والتنبؤ بها بقدر معقول من الثقة؛ وعلى وجه الخصوص فإن المصلحة الذاتية قد اتخذت كمنبع مستمر وأصلى للسلوك الإنسانى (كنقيض لدوافع «مزعومة» بصورة مشتركة عامة مثل: الاهتمام بالعدالة). وفى الساحة الخطيرة الخاصة بالعلاقات بين دول المدينة فإن الطرح والتحليل السياسى لا بد أن يكون بالشكل النمطى وفوق كل شىء - أمر يتعلق بأناس مرتبكين متوجسين، وعرضة لقيود الظرف والجهل والعاطفة والتفكير المعبر عن الأمانى والرغبات والمحاولة الجادة لاتخاذ قرارات صائبة إلى حيث توجد بصدق مصالحهم ومصالح الآخرين على أساس الخطب الحزبية (المتميزة) عادة التى يلقيها خطباء يكون إخلاصهم فى الأغلب موضع تساؤل كبير. وهكذا يكون النقاش

---

(1)De Romilly 1956: ch. 4, Parry 1989c.

السياسى فى الوقت ذاته أمرًا لا غنى عنه ومحفوفًا بالمشكلات؛ إن هذا النوع من المزج من جانب ثوكيديديس بين الخطاب والسرد يمكنه أن ينطلق ويسمو[1].

إن كل المتحدثين عند ثوكيديديس يدَّعون توصيل الحقيقة كما يرونها، ويضعون مصالح واهتمامات مستمعيهم فى القلب - وهو التزام يتضح، عندما تتطلب المناسبة، من خلال نقد صريح بصورة لافتة، مثل ذلك النقد الموجه إلى الجمعية الشعبية الأثينية من جانب كليون وديودوتوس فى النقاش الدائر حول ميتلينى (الكتاب الثالث:٣٦-٤٩)[2]. ففى تلك المناسبة اتفق الأثينيون على إسقاط قرار اليوم السابق، بإيعاز من كليون، بمعاقبة حليفة أثينا - ميتلينى - على ثورتها (٤٢٨ - ٤٢٧ ق.م) بإعدام جميع الذكور البالغين واسترقاق الأطفال والنساء. فى بعض الحالات يشير ثوكيديديس صراحة إلى ما إذا كانت هذه الادعاءات - من وجهة نظره - بالصدق والإخلاص لها ما يبررها؛ وهكذا فإنه - على سبيل المثال - يعبر (الكتاب الثانى / ٦٥) عن إعجاب مفرط بخطابة بيريكليس قبل وخلال الحرب البيلوبونيسية؛ ويؤمِّن (الكتاب الرابع :٥٥، السابع: ٢٨؛ الثامن:٩٦) على التباين والتضاد الذى صوره الكورنثيون - فى خطاب موجه إلى الإسبرطيين - بين السمات الإسبرطية والأثينية؛ وهو تباين يصب بصورة تامة فى مصلحة الأخيرين (الكتاب الأول:٧٠: حيث الإسبرطيون يتسمون بالبلادة والتردد وعدم المخاطرة، فى حين يتسم الأثينيون بالنشاط المفرط والجرأة البالغة والتجديد والابتكار)؛ ويميط اللثام مقدمًا وقبل وقت طويل (الكتاب السادس:١) عن تأكيدات الوفد الأثينى فى كامارينا "Camarina" (الكتاب السادس: ٨٢-٨٧) أن أثينا ليست لديها النية فى إخطاع صقلية كما فعلت - كما يقر هو صراحةً - مع حلفائها فى بحر إيجة. ولكن فى الأغلب الأعم؛ فإن حكم ثوكيديديس على الخطب الواردة فى مؤلفه "التاريخ" يظل متضمنًا فى سرده، هو سرد يخلق بين الكاتب والقارئ علاقة مثالية تندر تمامًا ما بين ثوكيديديس الخطيب ومستمعيه. إن السرد عند ثوكيديديس صادق،

---

(1) De Romilly 1956, Macleod 1983a.

(2) Macleod 1983d.

ويخلو من الانحياز[١] ومفيد. ومثلما كان الأثينيون على صواب فى وضع ثقتهم فى عمق نظرة ونزاهة بيريكليس الفريدة؛ فإن ثوكيديديس يدعو قراءه لأن يثقوا فى سرده وروايته التى تجسد نتائج بحث عقلى (تحقيق) شاق ونقدى (الكتاب الأول: ٢٢)، وكذلك الثقة فى نفاذ بصيرته مثلما هى الحال فى التمييز بين الأسباب المعلنة والأسباب "الحقيقية" للحرب (الكتاب الأول: ٢٣؛ ٨٨)[٢]. والإقرار بأحداث الفترة ما بين ٤٣١ و ٤٠٤ ق.م كعناصر لحرب واحدة (الكتاب الخامس: ٢٦).

لقد استمر ثوكيديديس على قيد الحياة حتى رأى نهاية الحرب البيلوبونيسية، ولكن دون أن يكمل عرضه وسرده التاريخى عنها: إذ تتوقف روايته بشكل فجائى فى عام ٤١١ ق.م[٣]. وعلى الرغم من ذلك فإن هزيمة أثينا النهائية تشكل المحور الرئيسى للعمل ككل. فمن وجهة نظر ثوكيديديس فإن أثينا هى من خسرت الحرب البيلوبونيسية ولم تكن إسبرطة هى من كسبها، لقد أثبتت أثينا – وهو ما كان يخشاه بيركليس قبل بداية الحرب[٤]– أنها ألد الأعداء لنفسها. وفوق ذلك فإن ما دمر أثينا الصفات والخصال نفسهما؛ حيث جعلت منها مدينة عظيمة؛ وهى السمات التى يحتفى بها بيركليس فى "خطبة التأبين) التى ألقاها فى الشتاء الأول للحرب (الكتاب الثانى: ٣٥–٤٦)[٥].. الحيوية والجرأة والتعددية (التنوع) – مع إخفاق أثينا فى تقديم بيريكليس آخر بعد وفاة بيريكليس عام ٤٢٩ ق.م. ويكتب ثوكيديديس فى فقرة نادرة من تحليله الموسع (الكتاب الثانى: ٦٥) أن أثينا فى

---

(١)على النقيض من تقارير مبلغيه(I. 22; V. 26) .فإن نفيه قد مكنه من تتبع الأحداث من كلا الجانبين.

(2) Momigliano 1966b, de Ste. Croix 1972.

(٣) عن التوقيت الذى كتب فيه ثوكيديديس ما هو متاح لنا، وإلى أى مدى يمكن إدراك ما فيها من توترات – إن لم نقل تناقضات – وهى قضايا طويلة الأمد ما زال الرأى منقسمًا بشأنها – انظر: Gomme, Andrews and Dover 1945-81 vol. V, Appendix 1 ."مؤشرات النقص"، وAppendix 2 "طبقات التأليف". يعلق أندروس بأنه بين "أولئك النقاد الذين يمثل ثوكيديديس بالنسبة لهم مراقب مطمئن ذو آراء محددة" و"أولئك الذين يعطيهم مؤلف "التاريخ" انطباعًا بالتوتر والصراع الداخلى، ربما يكون الاختلاف ذاتيًا بدرجة لا تسمح باتفاق مثمر" -(Gomme, Andrewes and Dover 1945-81 vol. IV: 186).

(٤)"إننى أكثر تخوفًا من أخطائنا نحن عن تخوفى من خطط أعدائنا"-(I. 44).

(5) Loraux 1981 (1986).

ظل إدارة بيركليس كانت "ديمقراطية بالاسم، أما فى الواقع فقد كان الأمر عبارة عن حكم الزعيم"؛ إن خلفاء بيريكليس من النخبة السياسية الأثينية - وكلهم متماثلون تقريبًا - كانوا يتبارون مع بعضهم البعض فى كسب الحظوة لدى الشعب[1]، وهكذا جلبوا الخراب على المدينة فى نهاية المطاف؛ وذلك على الرغم من أن أثينا بعد الحملة الصقلية قد صمدت لفترة مدهشة من الزمن ضد إسبرطة التى صارت تُموَّل الآن من جانب الفرس، ثم خضعت فى خاتمة الأمر فقط عندما قوَّض أركانها الصراع الحزبى "Stasis" - وهو ذلك السرطان السياسى الكامن فى الطبيعة البشرية، ولكنه تفاقم بصورة بشعة من خلال "المعلم العنيف" أى الحرب، كما يروج ثوكيديديس فى فقرة تحليلية لاحقة (الكتاب الثالث: ٨٢-٨٣)- وذلك عقب روايته عن أول مظهر له (للصراع الحزبى) فى الحرب البيلوبونيسية (فى كوركيرا / كورفو"Corfu") - وهذه الفقرة تصور الظاهرة من منطلق يقلب المفاهيم السائدة عن التقدم[2]. إن الشخصية المحورية فى رواية ثوكيديديس عن أثينا ما بعد بيريكليس هو العبقرى المُخترق الكيبياديسAlcibiades الذى هو بيريكليس ولكن بغير مبدأ ولا حسن تقدير[3]. لقد كان هو من حرَّض الأثينيين على الشروع فى الحملة الصقلية، وهى مغامرة تتناقض جذريًا مع سياسة بيريكليس التى تنادى بعدم السعى إلى توسيع الإمبراطورية الأثينية إلا بعد كسب الحرب؛ فهو لم يكبح جماح الحماس الخطير للشعب نحو المغامرة؛ بل إن الكيبياديس يؤجج هذا الحماس بخطبة (الكتاب السادس: ١٦- ١٨)[4] والتى على أساسها تشكل سرد تفاصيل الحملة الصقلية فى الكتابين السادس والسابع ككل تعليقًا هدامًا.

---

(1) إن التوترات التى تولدت على هذا النحو لم ترد على سبيل المثال فقط وإنما حظيت بتركيز مطول فى مناظرة "متيلينى" .III) (49-36، وهو أول اجتماع للجمعية الشعبية بعد بيريكليس يقدمه ثوكيديديس مستخدمًا خطبة مباشرة.

(2) (III. 84) Macleod 1983e, Gehrke 1985. ، وبالنسبة لما ورد فى الكتاب الثالث : 84 هناك إجماع عام على أنه ليس أصيلا.

(3)Westlake 1968: ch. 12.

(4) Macleod 1983c.

إن حادثة جزيرة ميلوس تسبق مباشرةً رواية الحملة الصقلية، ولا يبدى ثوكيديديس ربطًا صريحًا بين الحملتين، مع أن الجمع الموضعى والربط بين الموضوعين يفصح عن نفسه[1]. وكما حدث مع ميلوس فإن أثينا قد أعيقت فى محاولة سابقة عن كسب السيطرة على صقلية، وهو إخفاق كان أكثر إيلامًا لأثينا لأنه جاء فى وقت كان النجاح غير المتوقع فى بيلوس Pylos (الكتاب السادس: ٦٥)[2] قد أدار رءوس الأثينيين، وعندما شرعت فى المحاولة المتجددة فى عام ٤١٥ ق.م فإنها هى نفسها قد أخفقت على نحو بارز فى الالتزام بالمبادئ الحصيفة الباردة التى حث المبعوثون الأثينيون أهل ميلوس على اتباعها. ففى "حوار ميلوس" نشر الأثينيون آخر الأفكار الأخلاقية فى سعيهم لتجنيب ميلوس فظائع الحرب، وفى صقلية فإن القائد الأثينى – وهو يخاطب رجاله وهم على شفا معركة حاسمة، معركة فرضها على الأثينيين الوضع اليائس للأثينيين – "تحدث إليهم عن زوجاتهم وأطفالهم وآلهة أجدادهم، كما يريد الرجال فى وقت مثل هذا، لأنهم لا يعبأون حينئذ ما إذا كانت العبارات الدارجة لهم قد تأتى خارج سياقها الزمنى من عدمه، وإنما يكررون بصورة مملة وبصوت مرتفع هذه العبارات اعتقادًا منهم أنها سوف تسدى خدمة فى "هلع اللحظة" (الكتاب السابع: ٦٩). فى ميلوس جرب الأثينيون الإخفاق الدبلوماسى الذى تلى نجاح عسكرى، أما فى صقلية فإن الإخفاق الدبلوماسى(حيث يخفق المتحدث الأثينى فى النقاش الذى جرى فى كامارينا (الكتاب السادس:٧٥ – ٨٨) فى إقناع المدينة بتأييد أثينا ضد سيراكيوز) يسبق كارثةً عسكرية على نطاق غير مسبوق فى التاريخ اليونانى[3]. إن ميلوس، التى كانت مستوطنة إسبرطية على مدى سبعمئة عام (الكتاب الخامس: ١١٢) قد أعيد توطينها بالأثينيين (الكتاب الخامس: ١١٦) وهو انقلاب أذن (أنذر) به ما حدث

---

(١) حول هذا الجانب من تقنية ثوكيديديس وبراعته الفنية انظر: de Romilly 1956, Kitto 1966: ch. 6.

(٢) IV. 1-41: in 425 أجبر الطقس الردئ أسطولًا أثينيًا كان من المقرر ذهابه إلى صقلية على الالتجاء إلى بيلوس على الساحل الجنوبى الغربى من شبه جزيرة البيلوبونيز؛ وقد حصَّن الأثينيون هذا الرأس الساحلى؛ وكانت نتيجة الحملة التالية أسر نحو 120 إسبرطيًا وأعلن (الأثينيون) أنهم سوف يعدمونهم إذا ما أقدمت إسبرطة على غزو أتيكا مرة أخرى.

(٣) "من بين كل الأحداث الهيللينية التى وقعت فى هذه الحرب، أو فى واقع الأمر من بين كل الفعاليات التى سجلها التاريخ، كان هذا الحدث هو الأعظم – فهو قمة المجد للمنتصرين، وغاية الدمار للمهزومين؛ إذ إنهم هزموا هزيمة ساحقة وبكل المقاييس، وكانت معاناتهم هائلة مذهلة؛ إذ تم محو الأسطول والجيش من على وجه الأرض، ولم يتم إنقاذ أى شىء، ولم يعد إلى أرض الوطن إلا فئة قليلة من بين الجموع الكبيرة التى انطلقت فى تلك الحملة. وهكذا انتهت الحملة الصقلية» (VII. 87). Cf. Cornford 1907, Stahl 1966, Macleod 1983f.

فى أمفيبوليس "Amphipolis" حيث أطاح الإسبرطى براسيداس "Brasidas" بعد وفاته بالأثينى هاجنون مؤسس المدينة (الكتاب الخامس: ١١). وبعد هزيمتهم البحرية النهائية فى الميناء الكبير – وهى هزيمة تنقض وتقلب (انتصار) سلاميس – فإن الأثينين "البحارة صاروا محاربين على البر، يعتمدون على قوات المشاة أكثر من القوة البحرية" –(الكتاب السابع:٧٥) [1]، وصاروا ينتقلون إلى هذا الجانب وذاك تحت ضغط الأعداء فى سياق تقهقرهم (الأثينيين)، ويجدون أنفسهم فى موقف أشبه بموقف سكان بلاد اليونان المشردين قبل ظهور الحياة المستقرة فى دولة المدينة. من المؤكد أن أولئك الأثينيين الذين ظلوا على قيد الحياة قد تم توطينهم واستقرارهم فى نهاية الأمر – كأسرى فى محاجر سيراكيوز، والتى اعتبرها أهل سيراكيوز أكثر مكان أمن للاحتفاظ بهم (الكتاب السابع:٨٦)؛ وهى مأوى بدائى فى الحقيقة لمواطنين من أثينا التى احتفى بها بيريكليس فى خطبة التأبين التى ألقاها (عام ٤٢٩ ق.م).

إن التضاد بين ميلوس وصقلية يذكرٌ بالجمع فى الكتاب الثانى بين أثينا فى صورتها المثالية فى خطبة التأبين ورواية الوباء فى أثينا (الكتاب الثانى : ٤٧–٥٤) [2]، وهى رواية نجد أن وصفه للكارثة فيها – والذى يرتكز إلى تجربة شخصية ومعرفة كاشفة وعميقة بالطب المعاصر – يعقبه تحليل للتحلل الأخلاقى الذى ولدَّته بين الأثينيين لا يضاهيه فى لهجته من حيث الروعة والغموض سوى تحليل الصراع الحزبى "Stasis" فى الكتاب الثالث (أعلاه)، والمراحل الأخيرة من السرد فى الكتاب السابع عن الكارثة التى حاقت بالأثينيين فى صقلية. وقد تزامن الوباء مع الغزو الثانى لأتيكا فى الحرب البيلوبونيسية، ويعكس التأثير المجتمع لهما تأييدًا لسياسة بيريكليس فى المقاومة الثابتة الصامدة ضد إسبرطة. لقد كان الأثينيون آنذاك تواقين إلى صنع السلام، بل وذهبوا إلى حد السعى لفتح مفاوضات مع الأعداء، ولكن الإسبرطيين كانوا هم من صدوهم رافضين.(الكتاب

---

(1) Cf. I. 18 فى مواجهة تقدم كسركسيس عام 480 ق.م "قرر الأثينيون إخلاء مدينتهم وحطموا منازلهم ولاذوا بسفنهم وأصبحوا بحارة".

(2) Parry 1989b, Rechenauer 1991.

الثانى: ٥٩). لقد اتحدت جماعة المواطنين فى نقدهم لبيريكليس، وهو النقد الذى تجاوب معه فى خطبته الثالثة والأخيرة (الكتاب الثانى: ٦٠ - ٦٤). إن بيريكليس هنا - كما فى خطبتيه السابقتين - يمارس القيادة الحقيقية من خلال إبراز المضامين العميقة التى قد تفوتهم (دون توجيهه)، وذلك لمصلحة مواطنيه. ففى خطبته التى يحث فيها على رفض الإنذار النهائى الإسبرطى فى عام ٤٣٢ ق.م (الكتاب الأول: ١٤٠ -١٤٤) يطرح رؤية مفادها أن النظر إلى إلغاء القرار الميجارى[1] على أنه أمر بسيط لا يستحق حربًا تُعد رؤية سطحية، وأن بوسع أثينا أن تأمل بصورة منطقية فى النصر إذا ما اتبعت الاستراتيجية التى اقترحها (والمتمثلة فى التخلى للعدو عن أتيكا خارج نطاق (نظام) التحصينات الممتدة بين أثينا وبيرايوس؛ والسيطرة الحازمة على الإمبراطورية، مع عدم محاولة توسيعها). وفى خطبة التأبين تجنب بيريكليس وتفادى إصدار بيان عقيم بالإنجاز العسكرى الأثينى (الكتاب الثانى:٣٦) وقدم بدلًا من ذلك تحليلًا للمبادئ التى تشكل أساس عظمة أثينا. والآن، وفى خطبته الأخيرة - والتى تنجح (الكتاب الثانى:٦٥) فى هدفها المتمثل فى استعادة معنويات أثينا - يفصح بيريكليس عن منظور جديد تمامًا لإمبراطورية أثينا. فهو يفسر أن الإمبراطورية ليست مجرد قضية فرض الحكم على الحلفاء، فمجال النفوذ الأثينى على المدى والامتداد الكامل لواحد من مجالَىّ النشاط الإنسانى: إن أساطيل أثينا؛ يمكن أن تبحر إلى أى بحار تريدها (تختارها) دون أن تجد تحديًا من أحد. ولو أمكن للأثينيين أن يستوعبوا ما يعنيه هذا فلسوف يدركون مدى ضيق ومحدودية خسارة ممتلكاتهم فى أتيكا. إن بيريكليس يضع الصعوبات الجارية للأثينيين فى المنظور الصحيح؛ فأثينا:

"لديها أعظم قوة بين الجميع حتى اليوم، ولسوف تبقى ذاكرى مجدها باستمرار (على الدوام). وحتى لو اضطررنا على الأقل إلى أن ننتقص من عظمتنابعض الشىء (لأن من طبيعة الأمور جميعها أن تصل فى وقت ما لمرحلة النمو ثم تبدأ فى التناقص والتداعى) فلسوف تبقى الذكرى على الرغم من ذلك بأننا - دونًا عن كل الهيللينيين - قد حكمنا

(١) وهو مرسوم يحظر على الميجاريين الرسو فى جميع موانئ الإمبراطورية الأثينية، وكذلك يحظر عليهم ارتياد السوق الأثينية ذاتها (67 .I). وقد ذكرت السفارة (البعثة) الإسبرطية الأخيرة إلى أثينا أن إلغاء هذا المرسوم (139 .I) سوف تضمن وتؤمن السلام. Cf. Lewis 1992: 371, 376-8.

القدر الأكبر من أتباعنا الهيللينيين... لقد كانت الكراهية دومًا من نصيب من يطمحون لإقامة إمبراطورية، ولكن من يتقبلون عدم الشعبية فى أمر عظيم يتسمون بسداد الرأى. إن الكراهية لا تدوم طويلًا، وفضلًا عن الروعة الفورية للأعمال العظيمة فإن سمعتها الطيبة (شهرتها) تدوم فى ذاكرة الناس إلى الأبد" -(الكتاب الثانى: ٦٤).

لقد تداعت الإمبراطورية الأثينية بالفعل، وبالنسبة لثوكيديديس فإن المسئولية عن ذلك تقع على عاتق أثينا نفسها. إن الخطئين المحوريين اللذين يراهما ثوكيديديس هما أولًا: قرار القيام بالحملة الصقلية، وثانيًا إخفاق أثينا فى الاستفادة المثلى من عبقرية الكيبياديس العسكرية (الكتاب الثانى : ٦٥؛ الكتاب السادس: ١٥). وقبل أن تنطلق الحملة الصقلية مباشرةً؛ حدث تشويه لتماثيل الإله هيرميس (الكتاب السادس :٢٧ وما بعدها)[1]، وهى حادثة – فى تقدير ثوكيديديس – ضئيلة الأهمية فى حد ذاتها، ولكن خصوم الكيبياديس استغلوها بنجاح باللعب على وتر خوف الأثينيين من حكم الطغيان. ونظرًا لصدور حكم الإعدام على الكيبياديس فإنه فر إلى إسبرطة؛ إن دوامة الشك – بل فى الواقع الفزع – قد تولد بدرجة أكبر من التحقيق الرسمى أكثر من موضوع تماثيل هيرميس ذاته، وهو الأمر الذى هدد بتدمير الصفوة السياسية الأثينية. لقد ثبت أن خسارة الكيبياديس كانت كارثية بالنسبة لقضية الأثينيين فى صقلية؛ وفى الداخل فإن حادثة تماثيل هيرميس "قد أحدثت شرخًا فتاكًا من عدم الثقة فى الحياة السياسية الأثينية بين عامة الشعب "Démos" وزعمائه الارستقراطيين التقليديين"[2]. لقد نجح بيريكليس من قبل فى استعادة الثقة فى نفسه وكذلك فى وحدة الغرض (الهدف) ضد إسبرطة غداة الصدمة العميقة للوباء والتخريب المتجدد لأتيكا من جهة البيلوبونيسوس؛ إن خلفاءه – فى وقت السلام الرسمى مع إسبرطة على أى حال – قد استغلوا أمرًا تافهًا فى جوهره (ولكنه – مثل الوباء – أربك جميع المحاولات فى الوصول إلى صميم الأمر (الكتاب السادس: ٦٠، قارن: الكتاب الثانى: ٤٨).

---

(1)Dover in Gomme, Andrewes and Dover 1945-81 vol. IV: 264-288, Murray 1990b.

(2)Murray 1990b: 149.

كما استغلوا مخاوف الشعب من أجل تدمير منافس سياسى - منافس كان معقد آمال أثينا فى النجاح فى صقلية.

فى رواية ثوكيديديس عن مسألة تماثيل هيرميس فى الكتاب الرابع: يظل خصوم الكيبيادیس مجهولين غير محددين (كما يفعل منتقدو بيريكليس فى الكتاب الثانى)؛ واحد من هؤلاء وهو أندروكليس "Androcles" وهو رجل ذو تأثير ونفوذ خاص على الشعب "Demos" والذى لم يكن مطلقاً مسئولاً عن نفى الكيبياديس" نجده لاحقًا (الكتاب الثامن: ٦٥) وقد ذكره ثوكيديديس بالأسم على أنه قد اغتيل على يد بعض الأوليجاركيين فى سياق إطاحتهم بالديمقراطية الأثينية عام ٤١١ ق.م- وهو حدث يتغلغل بجذوره إلى موضوع (حادثة) تماثيل هيرميس وكارثة صقلية. فى الكتاب الثامن يقدم ثوكيديديس رواية مفصلة عن مجرى هذه الحركة الأوليجاركية، فى أثينا وكذلك فى جزيرة ساموس - وهى القاعدة البحرية الأثينية فى الحملة التى قامت بها لاستعادة الوضع فى بحر إيجة حيث ثار كثير من حلفاء أثينا الخاضعين لها جرّاء التوقع الخاطئ لأنهيار أثينى سريع. ويقر ثوكيديديس بأن ما أنجزه المتآمرون (الكتاب الثامن: ٦٨) "لم يكن أمرًا سهلاً بالتأكيد، بعد مئة عام من سقوط الطغاة، تدمير حريات الشعب "demos" الأثينى الذى لم يكن مجرد شعب حر، وإنما كان على مدى نصف ذلك الوقت وأكثر شعبًا ينتمى إلى إمبراطورية. ويعتقد ثوكيديديس أنهم يعزون هذا النجاح - قبل أى شئ - إلى القدرة البارزة لقادتهم (وعلى وجه الخصوص أنتيفون الذى ربما كان أو لم يكن أنتيفون السوفسطائى (أعلاه) الذى يعبر ثوكيديديس عن إعجابه به بأقوى العبارات. ولكن تقييمه الإجمالى للثورة الأوليجاركية هو تقييم معادى بلا تحفظ[1]: إن دوافع المتآمرين ووسائلهم وسياستهم تظهر كلها فى ضوء سلبى (وهناك رواية أكثر ليونة وحيوية لهذه الأحداث يقدمها لنا مؤلف أرسطو "دستور الأثينيين"[2] وكما هى الحال دوما فإن تركيز وجوهر اهتمام ثوكيديديس ينصب على الحرب. إن

---

(1) Westlake 1989.

(٢) القسم ذو الصلة بالموضوع من هذا المؤلف (الفصول 33-29) بالإضافة إلى قرائن أخرى تحظى بمعالجة تفصيلية عند Andrewes in Gomme, Andrewes and Dover 1945-81 vol. V:184-256.

الإطاحة الناجحة بالديمقراطية فى أثينا وضعت المدينة فى مواجهة الأسطول فى ساموس؛ حيث أخفق الأوليجاركيون فى التمكين لأنفسهم - وحيث نجح الكيبياديس - الذى لم يعد يتمتع بحظوة لدى الإسبرطيين - فى استعادة ثقة الأثينيين (الكتاب الثامن : ٨١). فى هذا الموقف ذى الخطر الداهم على أثينا يؤدى الكيبياديس لمدينته على الأقل - بدرجة أكبر مما هو لنفسه - خدمة؛ وهى خدمة لم يكن ليؤديها غيره؛ إذ ينجح فى إقناع الأثينيين فى ساموس بألا يبحروا نحو أثينا، وهى حركة كان من شأنها أن تنطوى على إخلاء بحر إيجة للعدو، بما لذلك من نتائج مأساوية (الكتاب الثامن:٨٦). أما فى أثينا - على عكس ذلك- فقد برز شقاق سريع بين الأوليجاركيين بشأن ما إذا كانت أولويتهم الأولى هى مواصلة الحرب أم تطويق الأوليجاركية؛ ومع الحرب الأهلية التى كانت على وشك الاندلاع بين الأحزاب المتنافسة فإن الخسارة المدمرة لجزيرة يوبويا يؤدى إلى الاستبعاد غير العنيف للأوليجاركيين المتطرفين وإقامة نظام أكثر اتساعًا فى قاعدته "دستور الخمسة الآف". إن إقرار ثوكيديديس لهذا التطور (الكتاب الثامن:٩٧) هو أمر صريح ولكنه يتسم بالغموض: ويتواصل الاختلاف حول ما إذا كان يقول إن النظام الجديد هو أفضل دستور تمتعت به أثينا على مدى حياته أو أن الأثينيين لم يسبق لهم مطلقًا على مدى حياته أن أداروا شئونهم السياسية بطريقة أفضل مما فعلوه فى هذه المرحلة المفصلية[1]. ولكن الأساس الذى استند إليه ثوكيديديس فى إقراره واضح على أى حال. إن إقامة نظام الخمسة آلاف قد تفادى وتحاشى مخاطرة الحرب الأهلية - من نزاع حزبى "Stasis" من ذلك النوع وعلى ذلك المستوى الذى وصف فى الكتاب الثالث (أعلاه) - تنتشر فى أرجاء العالم اليونانى على مدى الحرب. وفى حين انتصر التطرف فى أماكن أخرى فقد حدث فى أثينا "امتزاج (xunkrasis) وسطى فيما يتصل بالأقلية والأغلبية"[2]، وهو الأمر "الذى رفع المدينة من

---

(1)Donini 1969; Andrewes in Gomme, Andrewes and Dover 1945-81 vol. V: 331-9.

(٢)ربما - ولكن ليس بالضرورة - أنه كان فى ذهن ثوكيديديس هنا "دستور مختلط" راجع بشأنه نقاش هيرودوت حول "الجدال الدستورى" أعلاه. فى الكتاب السادس: فقرة 18 (VI. 18) ينشر الكيبياديس لغة "الخليط، المزيج فى الحديث عن العلاقة بين الشباب والشيوخ فى الجماعة السياسية: عن هذه الفقرة انظر: de Romilly 1976.

حالة الخطر المحدق التى كانت قد تردت إليها". لقد استدعى الكيبياديس رسميًا من المنفى، وتوحدت المدينة والأسطول فى مواصلة قوية للحرب، وفى عام ٤١٠ ق.م أدى انتصار بحرى كبير إلى استعادة الديمقراطية كاملةً فى أثينا - وهى أحداث[1] تأخذنا إلى ما وراء النقطة التى يتوقف عندها سرد ثوكيديديس.

---

(1)On which see Lewis et al. 1992: 481ff.

الفصل الخامس

ديموقريطوس "Democritus"

تيلور

C.C.W.Taylor

إن مناقشة الآراء الأخلاقية والسياسية لديموقريطوس الأبديرى (الذى وُلد فى عام 460ق.م)؛ لا يمكن أن تكون بمنأى عن بعض الاعتبارات الأساسية المتعلقة بمصادرنا حول مجال فكره. ففى جميع المجالات الأخرى فيما عدا الأخلاق والإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) نكاد نعتمد اعتمادًا كليًا على المصادر الكتابية. عندما نأتى إلى مجال الأخلاق نجد على العكس من ذلك أن المصادر الكتابية قليلة (انظر DK 68A: 166 -170)، بينما لدينا فى المقابل ما يزيد عن مئتى اقتباس من ديموقريطوس نفسه تتناول موضوعات أخلاقية. ولكن بعيدًا عن إعطائنا ثقة أكبر فى أحكامنا فى هذا المجال فإن لمناطق إثارة المشكلات فى هذه الاقتباسات تأثيرًا عكسيًا. ويرجع ذلك إلى أن غالبية هذه الاقتباسات تقع فى مجموعتين، مجموعة ستوبايوس "Stobaeus" والمجموعة التى يُطلق عليها: أقوال ديموقراطيس "Democrates" التى تُقدم بمعزل عن أى محتوى ودون انتساب إلى أى عمل بعينه[1].. ولذلك فمن الضرورى أن نعترف بأصالة هذه المادة العلمية ومصداقيتها قبل أن نشرع فى مناقشة مضمون آراء ديموقريطوس الأخلاقية والسياسية.

---

(1) النصوص موضوع المناقشة فى هذا الفصل نشرت فى الـ "DK and Luria" عام 1970. وهى موثقة بحسب الترقيم الوارد فى الـ "DK". أما مجموعة أقوال ديموقراطيس فتظهر فى رقم "68B" من 115-35. أما الدراسات الرئيسية فى موضوع الأخلاق عند ديموقريطوس فقد جرى تسجيلهافى حاشية رقم(١٢) أدناه.

إن الشك المثار حول مصداقية الشذرات الأخلاقية إنما يتأسس على اعتبارين أساسيين، الاعتبار الأول: التزام أرسطو وثيوفراستوس "Theophrastus" الصمت إزاء كتابات ديموقريطوس فى مجال الأخلاق والاعتبار الثانى: إن مصادرنا بالنسبة لمجموعات الشذرات الموجودة فى مجموعتى "ستوبايوس" و"ديموقراطيس" لا يمكن الاعتقاد بأنها مأخوذة مباشرة من نصوص ديموقريطوس. من الواضح أن مختارات ستوبايوس تعتمد على مجموعات مبكرة كانت تتضمن – إلى جانب فقرات من النصوص الباقية لكتاب مثل أفلاطون وشعراء التراجيديا – روايات ونوادر منسوبة إلى أعلام مشاهير مثل فيثاغورس "Pythagoras" وسقراط؛ يمكن أن يكون لها أصل فى الأعمال التى كتبها مؤلفوها. وما دام لم يقتبس ستوبايوس أى عنوان منسوب إلى ديموقريطوس وكان ينسب فقط اقتباسات إلى ديموقريطوس بالاسم؛ فمن المؤكد أنه وجد مادته فى مجموعة من هذه الأقوال المأثورة.. ويتأكد لنا ذلك من أن ثلاثين قولًا مأثورًا مشتركة بين مجموعة "ديموقراطيس" ومجموعة "ستوبايوس". وما لا شك فيه أن هذا يمثل قاعدةً لا تدعو للتفاؤل بالنسبة لمن يزعمون حفظ الكلمات الفعلية والحقيقية لديموقريطوس، وإذا كنا نعتمد اعتمادًا كليًا على المادة المحفوظة فى هذه المجموعات؛ يتعين علينا الاعتراف بأنه لا يوجد أى أساس يدعو إلى الثقة فى مصداقية ما يُعرف بالشذرات.

ومع ذلك فليس الموقف بهذا السوء؛ لأن لدينا دليلًا خارج مجموعة الأقوال المأثورة يتعلق بوجود الأعمال الأخلاقية لديموقريطوس ومضمونها ولدينا بعض التأكيدات من مصادر أخرى على بعض الاقتباسات الموجودة فى مجموعة "ستوبايوس". ودليل وجود الأعمال الأخلاقية يدحض الحجة المضادة لمصداقية الشذرات من التزام أرسطو وثيوفراستوس الصمت. وهناك قائمة واردة عند ديوجنيس اللائرسي "Diogenes Laertius" –(الكتاب التاسع الفقرة 46) تؤكد وجود نصوص من مجموعة كتابات ديموقريطوس الأخلاقية فى زمن ثراسيللوس "Thrasyllus"(القرن الأول الميلادي) وتتضمن هذه القائمة مؤلفًا "عن السعادة" ويبدو أن سنيكا "Seneca" قد قرأه (كما يشير إلى ذلك فى كتابه "عن الطمأنينة" –(tranq.An.II.3). وكان شيشرون أيضًا على دراية بمذهب ديموقريطوس فى الخير الأسمى ومصطلحاته التى استخدمها فى التعبير

عن هذا المفهوم (عن حدود الخير والشر De Finibus Bonorum et Malorum,V.23,87) مع أنه ليس واضحًا ما إذا كان قد قرأ النصوص الأصلية. لذلك فإن التزام أرسطو وثيوفراستوس الصمت لابد أن يكون له تفسير آخر ولا يمكن أن يكون تفسيره هو أن ديموقريطوس لم يؤلف في الأخلاق. وما دمنا ذكرنا أرسطو يتعين علينا أن نوضح ثلاث نقاط، الأولى : إن مؤلفاته الأخلاقية تستعرض مواقف وآراء الفلاسفة السابقين فيما عدا أفلاطون. النقطة الثانية: إن الأعمال الباقية التي يناقش فيها آراء فلاسفة الذرة باستفاضة (خاصة كتاب "الطبيعة" و"الكون والفساد" و"السماء" و"النفس" و"التحليلات الأولى والثانية") تتناول موضوعات أخرى. وأما النقطة الثالثة فهي إنه قيل عن أرسطو إن له عملين مفقودين عن ديموقريطوس لم يتبق منهما سوى فقرة واحدة حفظها سيمبلكيوس Simplicius (DK 68A37). وكل ما نعرفه هو أن هذين العملين ربما تضمنا بعض المناقشات عن الأخلاق عند ديموقريطوس. وفيما يتعلق بثيوفراستوس يوجد لدى بلوتارخوس دليل على أنه رد على مقال أخلاقي لديموقريطوس (Fragm.de libid.et Aegr 2) ما يدل على أنه لم يلتزم الصمت تمامًا إزاء آراء ديموقريطوس الأخلاقية. أما إلى أي مدى كانت المناقشة منتظمة وأي صورة اتخذتها هذه المناقشة فنحن لا نعرف ذلك بطبيعة الحال.

إن عددًا قليلًا من الأقوال المأثورة في مجموعة "ستوبايوس" ينسبها أيضًا كتاب أقدم إلى ديموقريطوس (171-DK68B170)؛ وردت في أحد مقتطفات "ستوبايوس" المطولة من تاريخ الأخلاق الذي كتبه مؤلف من القرن الأول الميلادي يُدعى أريوس ديديموس "Arius Didymus" (7.II)، والفقرتان رقم (B33 و188) اقتبسهما كلمنت، والفقرة B3 اقتبسها بلوتارخوس والفقرة (B119) اقتبسها ديونيسيوس السكندري (مقتبسة عن يوسبيوس Eusebius). إذن يتأكد لنا أن نسخًا من كتابات ديموقريطوس الأخلاقية كانت موجودة في مكتبة الإسكندرية في القرن الأول الميلادي، وأن الكُتَّاب المذكورين توصلوا إلى هذه الكتابات إما بشكل مباشر وإما عبر مصنف من مختارات وإما مقتطفات منها.

من الممكن إذن أن تكون أقوال ديموقريطوس كما وردت عند "ستوبايوس" و"ديموقراطيس"؛ مستمدة في نهاية المطاف من ذلك المصدر. ومن الصعوبة بمكان أن نحدد إلى أي مدى كانت هذه المادة مكتوبة بيد ديموقريطوس نفسه. إن عددا من

الأقوال الموجودة فى مجموعة ستوبايوس يتضمن مفردات تدل على أنها من كتابة ديموقريطوس،[1] بينما محتوى أقوال أخرى قليلة فى مجموعته ترتبط ارتباطًا وثيقًا بأبديرا "Abdera" موطن رأس ديموقريطوس ومدينته الأم تيوس "Teos". الفقرة رقم (B,260) يوجد بها صدى لمفردات القسم السنوى الذى كان يقسم به بالثلاثة المسئولون فى "تيوس" و"أبديرا"، بينما الفقرات "B252 و254 و 263 و279" توضح أيضًا وجود مصطلحات ومفردات مرتبطة بهاتين المدينتين[2]. أما الفقرات من "260-B257" فهى مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمادة الموضوع حيث تحتوى على قائمة بمفردات قانونية تتعلق بأشكال الحصانة بالنسبة لقتل أنواع مختلفة من الأشخاص المخالفين للمجتمع وربما أنواع معينة من الحيوانات، وأما الفقرة (B257) فتحتوى على مصطلح من مصطلحات ديموقريطوس وهو "السرور" والفقرة (B258) تحتوى على مصطلح له هو "السعادة"، وبذلك تتضح الصلة بين هذه السلسلة (المتصلة أساسًا بمدينة تيوس كما ورد فى الشذرة (260)، وبين الشذرات الأخرى التى تحتوى على مصطلحات فنية لديموقريطوس.

ويبدو أنه من غير الممكن تقسيم هذه المادة العلمية إلى أنماط حصرية وأخرى جامعة (شاملة) لما هو أصلى وما هو منتحل على أساس الأسلوب والمضمون. وفى الواقع فإن الفرضية التى تقول إن الكتابات الأخلاقية لديموقريطوس قد خضعت لعملية متصلة من التجميع والاقتباس عبر قرون، هذه الفرضية تضع هذه الأنماط نفسها موضع الشك. إلى أى مدى أصبحت أى فقرة عرضة للتعديلات والإضافات والاختصارات وغيرها قبل أن يتوقف وصفها بالأصالة؟ فى هذه الدراسة سوف أطرح الافتراضات التالية:

1- الجزء الأكبر من المادة العلمية الخاصة بديموقريطوس فى مجموعة "ستوبايوس" مستمد من كتابات ديموقريطوس نفسها.

---

(1) مفردات مثل: euthumos "سعيد" و"euthumia" سعادة وغيرها راجع شيشرون كتاب (De Fin.V 23,87) وستوبايوس (II.7,3.i)، و athambia أى "التحرر" من الخوف راجع شيشرون كتاب (De Fin.,V 87). ومصطلح "aterpia" بمعنى "الألم" ورد عند ديموقريطوس وكذلك عند كلمنت (Strom.,II,130) وستوبايوس (I'I,I,46) بينما وردت الصفة "aterpes" فى الفقرة "B,233".

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: Lewis,1990.

2- لدينا أدلة على الثقة فى مصداقية الاقتباس من "ستوبايوس" عندما ينسب هذا الاقتباس أيضًا إلى ديموقريطوس كاتب أسبق زمنيًا من "ستوبايوس".

3- تمثل أقوال "ديموقراطيس" حتى إذا كان مصدرها النهائى هو كتاب ديموقريطوس؛ مرحلة من التحول من تقليد أكثر ابتعادًا عن ديموقريطوس نفسه إلى تقليد تمثله هذه الفقرات بوصفها أصلية تحت عباراتى (1) و (2).

نستدل مما سبق على أن ديموقريطوس كان معنيًا ومهتمًا بمسائل أخلاقية وسياسية، وكان كذلك مهتمًا بالعلاقة بين السياسة والأخلاق أى إنه كان مهتمًا بالبحث فى كيف يجب أن يحيا المواطن وكيف يجب أن يُنظم المجتمع السياسى وكيف يسهم المواطن فى تنظيمه. يتضح أن ديموقريطوس كان منخرطًا فى الجدال الواسع المثار فى عصره حول الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية التى نجد عليها دليلًا عند أفلاطون وغيره من المصادر. وحول ما يقدمه سقراط كقضية أخلاقية جوهرية عندما يطرح المسألة التالية: كيف يجب أن يحيا الإنسان؟ (Gorg.500c, Rep.352d) يكون ديموقريطوس هو أقدم مفكر يتعرض للغاية القصوى من الحياة عندما يحدد هذه الغاية بأنها "البهجة"euthumia" أو السرور"euestw" وهى الغاية التى يبدو أنه كان يريد أن يطابقها مع التمتع بالحياة بعيدًا عن أى منغصات. (الشذرة B188: "الفرح والندم هما العلاقة المميزة لجميع الأشياء النافعة والضارة". انظر أيضًا: 171-B170 ,167,169-A166)[1] ويمكن أن نفترض أنه ساهم فى الاهتمام بالذات وأعطاها أولوية خاصة، وهو موضوع مشترك بين سقراط وأفلاطون من جهة وبين خصومه غير الأخلاقيين. وبمطابقة الاهتمام الإنسانى الأقصى بغاية السعادة يوجد بالشذرات دليل على أن ديموقريطوس كان يعتقد أن السعادة؛ يجب أن تُدرك عن طريق الاعتدال بما فى ذلك الاعتدال فى السعى نحو اللذات (B211: "إن الاعتدال يزيد من البهجة والسرور ويجعل اللذة أعظم")، (B219: "ليس الشجاع هو من يهزم فقط

(1) لمزيد من المناقشة انظر: جوزلنج وتيلور "Gosling and Taylor 1982" الفصل الثاني.

الأعداء وبل هو من يقـهر اللذة أيضًا، ولكن بعض سادة المدن تحول إلى عبيد للنساء")- (انظر أيضًا الشذرات التالية:

B191, 210, 214, 222, 224, 232, 235, 245, 283, 284,285,286, Democrates,B70).

ويؤكد ديموقريطوس أيضًا على أهمية التمييز بين اللذات النافعة واللذات الضارة: (شذرة B207: "يتعين على المرء ألا يختار كل اللذات بل يتعين عليه أن يختار اللذة النافعة". انظر أيضًا: A167,B189 . فى مجموعة ديموقراطيس "B71-74". كما يؤكد على التوافق مع الأعراف الأخلاقية فى (شذرة B174: "الإنسان السعيد الذى يأتى الأفعال الصحيحة والقانونية ينعم بالنوم واليقظة ويكون قويًا ومتحررًا من كل هم، بينما الإنسان الذى لا يأبه بما هو صحيح ولا يتبع الواجب يكون متوترًا ومهمومًا بكل هذه الأشياء عندما يتذكر أيًا منها ويكون خائفًا ولا يلومن إلا نفسه". راجع كذلك الشذرات: B215,217,256. الخلاصة أن ديموقريطوس يوصى بحياة تحكمها اللذة المعتدلة والمستنيرة مثل تلك التى أوصى بها سقراط فى محاورة "بروتاجوراس"، ومثل التى نادى بها أبيقور الذى كان ديموقريطوس رائدًا بالنسبة له فى هذا المجال. "cf.Theod.Cur.XI.6").

ومن الملامح الطريفة التى تنطوى عليها الشذرات التأكيد على الضمير الإنساني. فبعض الشذرات يؤكد اللذات الناشئة عن الضمير المتيقظ، كما يؤكد على الآلام الناشئة عن الضمير النائم (B174-215) . وبعض الشذرات الأخرى يوصى بأن المرء ينبغى أن يتحرك بفعل إحساسه الداخلى بالحياء وليس بالاهتمام برأى الآخرين (شذرة B244: "حتى إذا كنت وحدك فلا تقل ولا تفعل شرًا، وتعلم أن تشعر بالخجل أمام نفسك أكثر مما تشعر به أمام الآخرين". انظر أيضًا شذرة B264 و شذرة "ديموقراطيس" رقم B84). وهذه المقولة فى الواقع يمكن أن تعكس ما نسميه فى العصر الحديث بالعقوبات الأخلاقية. كانت هناك مقولة متكررة فى انتقاد الأخلاق العرفية فى القرنين الخامس والرابع ق.م مؤداها إنه ما دامت قوة الأخلاق تعتمد على الأعراف؛ فإن من يستطيع أن يهرب من العقوبات العرفية -إذا ارتكب خطأ فى السر مثلًا- لا يوجد لديه مبرر حتى يستجيب إلى

المطالب الأخلاقية. لذلك نجد أن أنتيفون "Antiphon" (DK 87B 44) يقابل بين عدم فاعلية العقوبات الأخلاقية وحتمية الضرر بالنسبة لمن ينتهك المعايير الطبيعية التى تدفع المرء إلى البحث والسعي عن منفعته، وينسب كاتب شذرة سيسيفوس (DK 88B 25) أصل الإيمان بالآلهة إلى ابتكار فرد ماهر كان يهدف إلى ردع المخطئين عن طريق الادعاء بأنه فى الوقت الذى يمكن أن يفلت هؤلاء المخطئون من العقوبة الإنسانية: فإنهم لن يستطيعوا الإفلات من عقوبة الآلهة التى ترى كل شيء. ويمكن أن نجد صدى لهذا المفهوم فى أسطورة جيجز "Gyges" التى رواها جلاوكون "Glaucon" فى "جمهورية" أفلاطون (Republic, II)، حيث إن الشخص الذى يتمتع بموهبة أنه لا يُرى (كما جاء فى أسطورة جيجز فى "الجمهورية") يكون أحمق إذا لم يستفد من هذه الموهبة فى أن يرتكب الخطأ استنادًا لهذه الحصانة (Republic,359b-360d). إن المعارض للنزعة اللا أخلاقية والذى يقبل — مثل: ديموقريطوس وأفلاطون- تقديم المصلحة الذاتية يتعين عليه أن يبين بطريقة أو بأخرى أن المصلحة الذاتية ترتقى إلى الأفضل عن طريق مراقبة قواعد الأخلاق العرفية [1].

إن محاولة تأسيس الأخلاق على المصلحة الذاتية تنطوى على رفض التناقض أو التضاد بين القانون أو العرف "nomos" والطبيعة "phusis" التى تشكل نقدًا كبيرًا للأخلاق فى القرنين الخامس والرابع ق.م. بالنسبة إلى "أنتيفون" و "كاليكليس" و"ثراسيماخوس" و"جلاوكون" الطبيعة هى التى تدفع الإنسان إلى البحث عن مصالحه الذاتية، بينما القانون والعرف يسعى - بصرف النظر عن درجة نجاحه - إلى منع الإنسان من أن يفعل ذلك. ولكن إذا كانت مصلحة الفرد على المدى البعيد هى إدراك الحياة السعيدة وإذا كانت العواقب الطبيعية لارتكاب الخطأ — بما فى ذلك المرض والشعور بعدم الأمان وألم الضمير لا تمنح الفرد حياة سعيدة، بينما العواقب الطبيعية للاستقامة تمنح

---

(١) نحو مزيد من معالجة مفهوم اللا أخلاقية واستخدام التناقض بين القانون والطبيعة (وهو ما نوقش فى الفقرتين التاليتين) راجع ونتون "Winton" الفصل الرابع، الجزء الأول.

الفرد حياة سعيدة، عندئذ فإن الطبيعة والقانون (العرف) يسيران فى الاتجاه نفسه وليس فى اتجاهات معاكسة كما يقضى النقد الأخلاقي. (وليس لدينا أى دليل حول ما إذا كان ديموقريطوس قد اهتم بالاعتراضات على أن الضمير هو نتاج العرف وأن حث الناس على تطوير ضمائرهم يفترض أن يكون ذلك لازمًا).

ومع أن النصوص لا تذكر شيئًا عن التناقض نفسه بين القانون والطبيعة، فإن عددًا كبيرًا منها يشير إلى القانون بطريقة تفترض رفض التناقض بينهما. الشذرة "**B248**" تؤكد أن "الغاية من القانون هى منفعة الناس" وهو ما يتناقض مع ادِّعاء جلاوكون فى "الجمهورية" (**Rep. 358c3 -6**) بأن القانون يقيد الناس ضد سلوكهم الطبيعي. نلاحظ أن الشذرة **B248** ملحقة ومشروحة بالشذرة رقم "**B245**": "القوانين لا تمنع أى فرد من أن يحيا كما يجب ما لم يضر الآخرين، فمن الحسد يبدأ الصراع المدني". وبذلك فإن القانون يحرر الناس من الشعور العدوانى نحو الآخرين وهو بذلك ينفع الناس إذ يمنحهم الفرصة لاتباع قواعد الطبيعة باتجاه مصلحتهم الخاصة. وتمثل الشذرة رقم "**B252**" أقوى وأصدق تعبيرًا عن التكامل بين القانون والطبيعة: "إذا صلحت إدارة المدينة، تحقق الخير الأسمى، فإذا حُفظت حُفظ كل شيء وإذا دُمرت دُمر كل شيء". معنى ذلك أن المجتمع المستقر ضرورة لبلوغ السعادة التى هى غاية الطبيعة بالنسبة لنا. يلخص هذا الاقتباس النقطة المحورية في الدفاع عن القانون (وهو ما تؤكد عليه الأسطورة فى محاورة "بروتاجوراس" (**Prot.322a-323a**) وكذلك الفيلسوف الأفلاطونى يامبليخوس **Iamblichus (DK89,6- 7)** أن القانون والحضارة لا يتعارضان مع الطبيعة بل إنهما ضروريان لازدهار الحياة الإنسانية، وهى نقطة محورية أيضًا بالنسبة إلى فكرة أبيقور عن تطور الحضارة (انظر لوكريتيوس: **Lucretius,V**)[1].

---

(1) تذكير آخر بمحاورة "بروتاجوراس" نجده فى الشذرة (B247) حيث يذكرنا رأيه في المواطنة العالمية باستخدام هيبياس للتناقض بين القانون والطبيعة ليعلى من قيمة الانتساب للطبيعة فوق الحدود والسياسة المصطنعة(337C-E). وأنا لا أرى أن أفلاطون كان يتجاوب مباشرة مع ديموقريطوس بل أرى أنهما قدما الدليل على القضايا الجارية في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع ق.م. ولا يوجد بطبيعة الحال تعارض فى ذهاب كليهما إلى أن القانون والمجتمع ضروريان لتطور الحياة الإنسانية وأن بعض قوانين بعينها أو أعراف معينة تكون مخالفة للطبيعة.

إن الادعاء الوارد فى الشذرة "B181" بأن الأفضل هو أن تُنصح لكيلا ترتكب الخطأ؛ فهذا أفضل من أن يمنعك القانون من ذلك، هذا الادعاء لا يتناقض مع هذه المقولة الأساسية. إن الشذرة لا تحمل أى تناقض بين القانون والطبيعة، بل بين القبول المعقول للمعايير وفرضها عن طريق الخوف من العقوبات (راجع "ديموقراطيس" B41: "ابتعد عن الأفعال الشريرة ليس خوفًا بل هو إيمان بأنه لا ينبغى أن تفعلها") . إن الإقناع -فى رأى ديموقريطوس- يتمحور أساسًا فى الرسالة التى يبعثها عبر الشذرات التالية: "B245,248,252" التى ينادى فيها بأن طاعة القوانين تكون فى مصلحة الفرد.

أما الدليل الموجود بالشذرات حول آراء ديموقريطوس فى المسائل السياسية وخاصة رأيه فى أفضل نظم الحكم السياسية فلا تخلو من الغموض. ففى الشذرة رقم "B251" يقول: " الفقر مع النظام الديمقراطى أحب بكثير من الرغد (الترف) مع نظام الطغيان، لأن الحرية أحب وأفضل من العبودية." نلاحظ من الشذرة السابقة تفضيل مؤكد للديمقراطية على الطغيان. والمقولة ذاتها تربط الديمقراطية بالحرية وتربط الطغيان بالعبودية، ولكن ذلك يدحض الادعاء بأن الديمقراطية تكون على هذا النحو هى أفضل نظم الحكم. فى الشذرة رقم "B226" نقرأ التالي: " حرية التعبير جزء من الحرية، ولكن المخاطر فى اختيار الوقت المناسب" . يمتدح ديموقريطوس قيمة حرية الكلام والتعبير لكنه يضيف نوعًا من التحذير أو التنبيه حول ممارسة هذه الحرية فى الوقت غير المناسب. وفى الشذرة رقم "B254" يقول: "عندما يشغل الأشرار المناصب الرسمية، فإنهم كلما كانوا غير جديرين بالمناصب كلما أصبحوا أكثر إهمالاً واستهتارًا وكلما امتلأوا حماقة وقسوة" . ومعنى ذلك أن وضع الرجل غير المناسب فى المنصب الرسمي ينطوى على مخاطرة كبيرة. وبينما قد يبدو ذلك مجرد تعبير عن الصدق أو الحقيقة متناغم مع أى نظام سياسى؛ حيث إن الأمور لا تسير على ما يرام عندما يصل أناس غير مؤهلين إلى السلطة، إلا أن الشذرة قد تحمل رسالة أكثر تحديدًا بالعداء نحو تخصيص المناصب للعامة وهى واحدة من الملامح المميزة للديمقراطية (أرسطو كتاب السياسة "1294b8")[1] .

---

(1) عن استخدام الصفة اليونانية "kakos" -(شرير أو سيئ) فى إشارة إلى العناصر غير النبيلة فى المجتمع راجع: رافلوب "Raaflaub" فى الفصل الثانى الجزأين الخامس والسادس.

وتقول الشذرة رقم "B267" الحكم للأفضل بالطبيعة"..وتعكس بذلك شعارًا أو نموذجًا أوليجاركيًا، وهو ما يتفق مع الديمقراطية المعتدلة التى يُشغل فيها المنصب بالانتخاب الحر.

ويعتبر بعض الشذرات عن النزوع نحو حالة من الهدوء أو السكينة حيث يؤكد على المخاطر التى ينطوى عليها العمل بالسياسة. الفقرة رقم "A253" تحمل رسالة محبطة وهى أنه من السيئ للمرء أن ينصرف إلى أعماله الخاصة دون الانخراط بالعمل العام (لأنه عندئذ سوف يتمتع بسمعة سيئة) أو أن يشترك بالسياسة والعمل العام ويواجه أعداءً كثيرين مهما بلغت أمانته أو استقامته. يبدو أن الأخطار التى تواجه حتى المواطن الشريف فى المنصب مقولة ناتجة عن الحالة السيئة للنص فى الشذرة رقم "B266". لقد قرأت الافتتاحية الغامضة على النحو التالي: " لا سبيل فى النظام الحالى للمجتمع إلى عدم ارتكاب الخطأ نحو الحكام، حتى إذا كانوا جميعهم أخيارًا[1]" . إذن يمكن أن نشرح ذلك على النحو التالى: المسئول الشريف الذى يشغل منصبًا ويحاكم المخطئين يكون واقعًا تحت طائلة أن يجد نفسه تحت سلطتهم بمجرد أن يستقيل أو يتخلى عن المنصب، ومن ثم يكون عرضة لانتقامهم[2]. ولكن رغم ما ينطوى عليه العمل العام من أخطار فإن الاشتراك فيه يُفترض أنه ضرورى لخير المجتمع وخير الفرد. وينبغى أن يتوقع صاحب المنصب النقد إذا فعل خطأً لأن فعله المستقيم والشريف يجب أن يكون أمرًا محسومًا"؛ لأنه لم يُختار من أجل أنه يفعل الشر بل من أجل الخير" - (فى الشذرة "B265" يُفهم أن المناصب السياسية تُشغل عن طريق الانتخاب)، ولكن مع أن السلوك

---

(١) ويمكن ترجمة العبارة أيضًا على النحو التالى: "فى ظل التنظيم الحالى للمجتمع من الصعب على الحكام ألا يرتكبوا الأخطاء مهما كانوا شرفاء". النقطة الجوهرية فى هذه المقولة الأكثر تشاؤمًا هى أن الحاكم الشريف أو المستقيم قد يضطر إلى محاكمة المخطئين الذين لم يلحقوا به شخصيًا أى ضرر؛ وبذلك يخرق مبدأ العدالة الذى يقضى بعدم إلحاق الضرر بمن لم يلحقوا بأحد ضررًا.(راجع أنتيفون 87B44 (CPF 1.1.215-216-) غير أن ذلك يتناقض مع الجملة الختامية فى الشذرة التى يقول فيها ديموقريطوس: إننا يجب أن نبحث عن طرق تضمن ألا يصبح الشخص الذى لم يرتكب خطأ- عندما يحاكم المخطئين- خاضعًا لهم عندما يغادر المنصب.

(٢) راجع الفقرة "B3" التى تحمل تحذيرًا ضد "polupragmosune" بمعنى الانشغال المتصل فى العمل فى الحياة العامة والخاصة على السواء.

الشريف فى المنصب قد لا يكسب رضى شعبيًا إلا أنه يمثل أعلى صورة من صور الخير الإنساني: من يشغل أعلى المناصب عن جدارة واستحقاق يكون له النصيب الأوفر من العدالة والخير (B263).

وهناك التزام يقضى بعدم إفلات المجرمين من العقاب (B261,262)، على الرغم من الأخطار المترتبة على تنفيذ القانون(راجع الشذرة "B266"). وإن مجموعة الحصانات (B257-260) المعلنة فى صالح هؤلاء الذين يفرضون عقوبة الإعدام على المجرمين أو المخطئين إنما وُضعت من أجل التخفيف من حدة هذه الأخطار. وإن الخير الأسمى هو فى حسن إدارة الدولة (B252)؛ لأنه هو الذى يحقق الوفاق الاجتماعى (B249-250) الذى يتحقق إذا اهتم الغنى بالفقير وسعى إلى مساعدته (B255)- (راجع الشذرة "B282" وهى حول الاستخدام الأمثل للثروة بوصفها منفعة عامة "dēmōphelēs")

يمكن أن نقول إجمالًا إن ديموقريطوس قد ذهب إلى أن أفضل نوع من الحكومات هى الديمقراطية المعتدلة التى يُنتخب فيها الحكام انتخابًا حرًا، ويتقدم فيها المواطنون للاشتراك بالعمل العام والمساهمة فى رفاهية المجتمع. ويبدو أن أبديرا موطن رأس ديموقريطوس كانت تتمتع بدستور ديمقراطى أثناء حياته[1] ومن الممكن أن يكون ديموقريطوس نفسه قد شغل أحد المناصب[2].

ومع ذلك؛ فإن الأهمية الأساسية لشذرات ديموقريطوس السياسية لا تكمن فى إسهامها فى مجال النظرية السياسية لأن إسهامها فى هذا المجال متواضع بل تكمن

---

(1) انظر لويس: Lewis,1990.

(2) بعض العملات الخاصة بمدينة أبديرا والتى يرجع تاريخها إلى 414ق.م منقوش عليها عبارة:
" epi Dhmokritw" أى "فى فترة شغل ديموقريطوس للمنصب" وحول التفاصيل راجع:
(Procope,1990:309-310) وليس مؤكدًا بطبيعة الحال أن يكون ديموقريطوس المنقوش على العملة هو ديموقريطوس الفيلسوف.

فى صلتها الوثيقة بمسائل أوسع وأشمل تخص العلاقات بين الفرد والخير الاجتماعى وبين القانون "nomos" والطبيعة "phusis" وهى مسائل محورية بالنسبة للفكر الأخلاقى والاجتماعى السائد فى القرنين الخامس والرابع ق.م[1].

---

(1) أحدث دراسة عامة أُجريت على ديموقريطوس هي: "Salem,1996" ومن الدراسات المتخصصة فى فكر ديموقريطوس الاجتماعى والسياسي:

Havelock 1957, Müller 1984,Moulton 1974,Nill 1985, Hussey1985, Farrar 1988, Procopé1989 and 1990.

وقد ظهرت نسخ معدلة لهذا الفصل فى " أناكساجوراس والذريون" Anaxagoras and the Atomists فى طبعة تيلور:

C.C.W.Taylor (ed.), Routledge History of Philosophy 1: from The beginning to Plato, Routledge, Lonodon and New York, 1997.

وكذلك عند تيلور فى "الذريون: لوكيبيوس وديموقريطوس النص والترجمة مع التعليق":

The Atomists: Leucippus and Democritus ,A text and translation with commentary, Toronto UP,1999.

وأود أن أعبر للناشرين عن امتنانى للسماح بإعادة نشر هذه المادة العلمية.

الفصل السادس

الخطبـاء

جوسيه أوبر

Josiah Ober

١ - المقدمـة

مع صعود الخطابة العامة ذات التأثير المقنع بوصفها مجالاً مُميَّزًا من مجالات السعى فى أثينا على مدى القرنين الخامس والرابع ق.م؛ أصبح الفكر السياسى اليونانى منغمسًا بعمق فى الممارسة السياسية الديمقراطية الأثينية وفى المؤسسات التشريعية والقضائية الأثينية. وقد تطورت الأفكار السياسية البارزة كما تطور شكل مميزٌ من التفكير العقلانى السياسى والأخلاقى على يد خطباء أثينا السياسيين الممارسين (rhetores)؛ وهناك شواهد على أفكارهم وأسلوبهم فى التفكير العقلانى تظل باقية فيما تبقى من خطبهم العامة. إن بعضًا من الأفكار السياسية التى تطورت على يد الخطباء الممارسين عندما دخلوا فى سجال مع معلمى الخطابة المحترفين (rhetorikoi) وتعرضوا لسجال مضاد من جانبهم؛ هذا التراث النقدى فى الخطابة يظل باقيًا فى بعض خطب إيسوكراتيس "Isocrates". إن الأفكار السياسية والتفكير العقلانى الذى روَّج له الخطباء

الممارسون "rhetores" وما يقابلها من حجج وطروحات من جانب الخطباء المحترفين "rhetorikoi" قد أمدتنا – على التوالى – بجزء مهم من السياق الفكرى لتطور الفلسفات السياسية لأفلاطون وأرسطو[1].

إن الخطباء الممارسين "rhetores" الأثينيين جديرون بالاعتبار بوصفهم المصدر الأولي المتبقى للكتابة السياسية القديمة والذين يتعاطف بصورة أصيلة مع الديمقراطية. إن خُطب خطباء أثينا العموميين قد كتبت لتؤثر فى الهيئات العامة لاسيما الجمعية الشعبية للمواطنين (ekklesia) والمحاكم الشعبية (dikasteria)؛ كما كان هناك محفل آخر يتمثل فى التأبين "epitaphios" (شبه) السنوي: وهو محفل خطابى عام يتناول بالذكر الأثينيين الذين لقوا حتفهم فى ميدان المعركة على مدى العام المنصرم. وعندما يتوجه المتحدث الأثينى بالخطاب إلى مستمعين ذوى خلفية ديمقراطية – يضمون فى المقام الأول مواطنين عاديين– فإنه كان بالضرورة يضع فى بؤرة اهتمامه الأفكار والآراء والمعتقدات الاجتماعية والسياسية المستقرة (أى الأيديولوجية السياسية) المشتركة ما بين معظم أعضاء جماعة المواطنين الأثينيين[2](demos). إن المتحدثين فى الجمعية الشعبية أو قاعات المحاكم ممن كانوا يتجاهلون القناعات الإيديولوجية الضاربة بجذورها أو ينتهكونها صراحةً وجهارًا كانوا لا ينالون – على الأرجح – الكثير من الأصوات. ونظرًا لأن المجموعة الكاملة لخطب الخطباء الأثينيين تتألف من خطب وأحاديث صاغها كُتّاب خُطب ممن أحرزوا نجاحًا فائقًا (من بينهم ليسياس "Lysias" (المتوفى عام ٣٨٠ ق.م.) وديموستنيس "Demosthenes" (٣٨٤–٣٢٢ ق.م.) وأيسخينيس "Aeschines" الذى كان معاصرًا للأخير)؛ فإن المجموعة الكاملة – حين تُقرأ ككل – تزودنا بمرشد ودليل غير مباشر إلى الأيديولوجية السياسية لأثينا الديمقراطية فى أواخر القرن الخامس ق.م وعلى مدى القرن الرابع ق.م. وأحيانًا تُعد الأيديولوجية نقيضًا للتفكير العقلانى، ولكن

---

(1) عن العلاقة بين النظرية والتطبيق فى الخطابة انظر: Pilz 1934, Cole 1991, Worthington 1994. عن الديمقراطية الأثينية كسياق وإطار لتطور الممارسة الخطابية انظر: Jones 1957, Montgomery 1983, Finley 1985, Mossé 1994. وعن السياق الفكرى لأعمال أفلاطون وأرسطو: Ober 1998.

(2) Ober 1989, Yunis 1996: 2-18.

فى الخطب الأثينية الأكثر طموحًا فإن المادة الخام للأيديولوجية الشعبية تزوِّد بقاعدة للطروحات المعقدة حول طبيعة وجوهر السياسة الديمقراطية. ورغم أن هذه الطروحات تفتقر إلى قواعد المنطق الصارم فإنها مستساغة فى الأغلب. كما أنها مختلفة بصورة لافتة فى الشكل والمحتوى عن النقاشات حول الديمقراطية الموجودة عند فلاسفة السياسة اليونانيين التقليديين. وفى ضوء هذه المسميات والمصطلحات تبدو الخطابة والأيديولوجية الشعبية أمورًا جديرة بالاعتبار تحت المسمى العام لـ "الفكر السياسي".

٢- خلفية تاريخية وسياق مؤسسي

إن الأهمية المحورية للخطابة المُقنعة فى صنع القرار السياسى والقضائى - وهى الخطابة التى تُلقى وفقًا لبروتوكولات اجتماعية راسخة من جانب عضو فى المجتمع يحظى بالقبول إلى مستمعين من أقرانه - تظهر منذ وقت مبكر فى الأدب اليوناني. فالملاحم الهومرية تصوِّر أهمية المتحدث العمومى الفرد فى السياسة العسكرية والقرارات القضائية، كما تفصح عن بعض المفاهيم المتحكمة فى الخطاب العام فى الفترة ما قبل الكلاسيكية. ففى الوقت الذى لعب فيه شيوخ مرموقون (مثل: نسطور) أدوارًا فائقة التميز كخطباء متحدثين؛ فإن المهارة فى الخطاب العام كانت تمثل أحد العوامل -جنبًا إلى جنب مع البسالة فى المعركة والثروة ونُبل المولد - فى تحديد مكانة الفرد فى دولة المدينة المبكرة. لقد كان أخيليوس وأوديسيوس (على سبيل المثال) عند هوميروس محاربَيْن ورياضيَّين عظيمين، ولكنهما كانا كذلك خطيبين يُشار إليهما بالبنان[1]. لكن مشهد (حادثة) ثيرسيتيس "Thersites" فى الكتاب الثانى من الإلياذة يُعَرِّف حدود الفصاحة والبلاغة كمتغير مستقل فى المجتمع الهومري. فحين يخاطب ثيرسيتيس ذو الأصل الوضيع حشد (تجمع) الآخرين؛ فإنه يبدو - فى بادئ الأمر - ضليعًا فى الخطابة ودقيقًا فى تقديره المتشائم للوضع العسكرى وإخفاقات أجاممنون. وعلى الرغم من ذلك

---

(١) عن المنافسات الخطابية عند هوميروس انظر: Martin 1989: 65-77.

فإن وضعه الاجتماعى المتدنى يقف حائلًا دون أن يترك حديثه أى وقع سياسى إيجابي؛ وتُعرب جمعية المحاربين عن موافقتها على موقف أوديسيوس حين يضرب ثيرسيتيس -فى ظل صمت مروِّع - بعصا المتحدث[1].

إن سياقات الخطاب العام تتغير بصورة دراماتيكية مع تطور الديمقراطية الأثينية فى العقود التى تلت ثورة عام ٥٠٨ / ٥٠٧ ق.م. وبحلول عقد الخمسينيات من القرن الخامس ق.م. كان هناك جهاز مؤسسى ديمقراطى يعمل بكامل طاقته، وأصبحت الخطابة العامة (التأبينية) على قتلى حروب العام طقسًا مدنيًا بالغ الأهمية، وكانت الجمعية الشعبية "**ekklēsia**" والمحاكم الشعبية" **dikasteria**" هى أولى الهيئات الأثينية التى تصنع القرارات واستمر ذلك الوضع حتى عام ٣٢٢ ق.م. (مع استثناء انقطاعات قصيرة فى أوقات الثورة المضادة فى عامى ٤١١ و٤٠٤ ق.م.). وفى محافل الخطابة التأبينية "**epitaphios**" كان المتحدث - المُصطفى على أساس السمعة الشخصية والكفاءة - يخاطب كل المجتمع الأثينى الحر: مواطنين وأطفال ونساء ومقيمين غرباء. إن خطاب التأبين النمطى (لنحكم من خلال النماذج القليلة المتبقية) كان يركز على مفاهيم أرستقراطية تقليدية للامتياز والتفوق كتلك الموروثة بالميلاد والتى تفصح عن نفسها بميثاق وشفرة سلوكية ترتكز إلى الشجاعة، وتتجلى فى أفعال جديرة بالذكر والملاحظة. أما المدى الذى وصلت إليه تلك القيم السابقة على الديمقراطية فى تحولها فى سياق وإطار دولة المدينة الديمقراطية فإنه أمر يخضع للجدال. ففى خطاب التأبين"**epitaphios**" الذى أُلقى عام ٤٣١ ق.م. (كما سجله ثوكيديديس) يزعم بيريكليس أن العظمة والروعة الإمبراطورية لدولة المدينة تجعلها قادرة على حسم التناقضات الظاهرية بين الجدارة والفرصة والأهلية؛ بين الخصوصية الشخصية والمشاركة المدنية واللياقة العامة؛ بين الفكر والقول والفعل - وعلى ذلك يوجد المبرر للتضحية من جانب من سقطوا من المواطنين المحاربين. إن خطبة بيريكليس قد قُرِأت بصور متعددة على أنها احتفال صريح وجرىء بالهوية السياسية

---

(١) لمزيد من المناقشات عن مشهد ثيرسيتيس انظر Raaflaub, Ch. 2 section 3 above.

الديمقراطية، وعلى أنها استكشاف لمقدرة أثينية لم يُقدَّر لها أن تتحقق، وهى أن تكون "مُعلمة لهيللاس (بلاد اليونان)"، وكإفصاح عن عدم قدرة الديمقراطية على أن تسمو فوق القيم الأرستقراطية[1].

إن الموقف – فيما يتعلق بالجمهور المستمع والخطبة (الحديث) – كان مختلفًا فى الهيئات التى تصنع القرارات. فبينما كان المتوقع من شاغلى المناصب التنفيذية (خصوصًا القادة) مخاطبة الجمعية الشعبية فى أمور تدخل فى نطاق اختصاصهم؛ فإن قواعد ونظم الإكليزيا (الجمعية الشعبية) – الهيئة المسئولة عن جميع القرارات المهمة فى السياسة الداخلية والخارجية – كانت تسمح لأى مواطن أثينى بأن يعبر عن آرائه للآلاف العديدة من المواطنين الحاضرين لأى وقت يستطيع فيه جذب انتباههم. وعندما يدرك السأم (الضجر) والضيق جموع المستمعين من متحدث كانت تُطلق الصيحات ليكف عن الحديث على وجه السرعة. وقد جرت العادة على أن يتم إخراج محتوى وصياغة أى مرسوم صادر عن الجمعية الشعبية فى سياق الجدال المفتوح بين عدد من المتحدثين الذين يمثلون مجالاً من وجهات النظر والمصالح[2]. وبعد أن تتم صياغة المرسوم كانت الجمعية الشعبية تصوِّت عليه؛ وكانت أغلبية بسيطة من الحاضرين هى من تحسم نجاح التصويت على المرسوم من فشله. فإذا ما اجتاز مشروع القرار التصويت فى الجمعية الشعبية كان يُدوَّن وغالبًا ما كان يُنقش على لوحة حجرية. وكان اسم من اقترح القرار (المرسوم) يُرفق به على الدوام، وفى ذلك علامة على نجاحه فى الخطابة والبلاغة وكذلك (مع أواخر القرن الخامس ق.م.) على مسئوليته القانونية عن السياسة (الواردة فى القرار). وكانت الحال فى قاعات المحاكم "**dikasteria**" مماثلة، إذ كان المُدَّعى والمُدَّعى عليه فى كل من الدعاوى العامة (الجنائية على وجه العموم) والخاصة (المدنية) هواةً أكثر من كونهما محامين محترفين، وكان كلاهما يتحدث بشخصه "**in propria persona**". وكان كلٌّ من المتقاضين

---

(١) عن عدم القدرة على تجاوز القيم الأرستقراطية انظر (1981) (1986) Loraux؛ عن استكشاف إمكانية (قيام) الحياة الأثينية بتعليم بلاد اليونان (هيلاس): 75-63 Connor 1984؛ وعن الاحتفال بالديمقراطية 9-143 :Finley 1942.

(2) عن مراسيم تبلورت فى مناظرة مفتوحة انظر:
Jones 1957: 99-133, Hansen 1987: 49-93, 1991: 141-50.

يُمنح وقتًا مُخصصًا متساويًا (يُحسب بساعة مائية... وكان مقدار الوقت يتفاوت حَسب أهمية القضية) لمخاطبة المحلفين الذين كان عددهم يتراوح بصورة تقليدية بين ٢٠٠ و ٥٠٠ عضو. ومن خلال الاحتكام إلى الخطب (المرافعات) المتبقية فقد كان المحلفون الأثينيون يفسرون مدى ارتباط الموضوع وصلته الوثيقة بالقانون فى خطوطه العامة العريضة، أما المتحدثون الذين كانوا ينحرفون ويشردون بالحديث بعيدًا عن صلب الموضوع أو من كانوا يثيرون حفيظة مستمعيهم؛ فكان متوقعًا أن يتلقوا تأنيبًا أو تذمرًا شفهيًا من المحلفين. وفى كل من الجمعية الشعبية وقاعات المحاكم كانت القواعد الديمقراطية تثير وتحرض المتحدثين – وهم فى أغلبهم أعضاء من ذوى الثروة والجاه من الصفوة – ضد بعضهم البعض في منافسة يكون الحَكمُ فيها المواطنون العاديون[١].

لقد كان القانون الأثينى والعرف الاجتماعى المتسم بالمساواة هو من حمى المواطن المتحدث فى الجمعية الشعبية الديمقراطية أو فى محاكم الشعب من العقوبة التى لحقت من قبل بـ"ثرسيتيس". ولكن المتحدث الأثينى بعيد النظر كان يواجه – رغم ذلك – صورة ذهنية مستقبلية مثبطة للهمة، وكانت المحاذير كبيرة. فقد يتعلق مصير دولة المدينة على مسألة أى من المتحدثين كان الأبرع فى الاستحواذ على لُب أعضاء الجمعية الشعبية والفوز بموافقتهم. كما أن قرارًا مضادًا ومناوئًا من محكمة الشعب قد يعنى انهيارًا ماليًا للمتقاضى أو نفيًا أو إعدامًا. وفى الوقت ذاته وبالتزامن مع نمو الديمقراطية فى أوائل ومنتصف القرن الخامس ق.م؛ كانت أثينا قد صارت ثرية وقوية، وأصبحت المركز الفكرى والفنى والسياسى للعالم اليوناني؛ وكنتيجة لذلك فقد كانت لدى الأثينيين محفزات قوية لشحذ مهاراتهم البلاغية الخطابية، وكانت الموارد الأثينية الخاصة قادرة تمامًا على دعم معلمى البلاغة المحترفين.

فى منتصف القرن الخامس ق.م. تدفق على أثينا خبراء فى فن البلاغة لكل منهم بصمته الخاصة، واشتهر كثيرون ممن يُطلق عليهم السوفسطائيون بتعليم الشباب

---

(١)عن الإجراءات فى الجمعية الشعبية الأثينية والمحاكم انظر:
Hansen 1991; status of speakers: Ober 1989.

الطموح كيفية صياغة طروحات جدلية ملائمة وتقديمها للفوز بقبول قطاع كبير من عموم المشاهدين. وكما يقترح كل من أفلاطون (Gorgias 452c - 454b) وأرسطو (Rhetoric 1395) b1 - 1396 a3 ؛ فإن عنصرًا مهمًا من المهارة الخاصة (technē) التى يقوم بتعليمها مُعلم البلاغة تمثل فى جعل الأهداف البلاغية للمتحدث تبدو متطابقة ومنسجمة تمامًا مع معتقدات وأفضليات المستمعين الموجودة لديهم سلفًا. أما الأثينيون الذين يفتقرون إلى التدريب البلاغى أو غير متأكدين من مهاراتهم - ممن وجدوا أنفسهم متورطين فى خصومات - فقد كان بوسعهم الاستفادة من خدمات كاتب خطب قانونية (logographos) ليقوم بتدبيج خطبة ملائمة قد صِيغت بحِرَفية لتلائم الميول الأيديولوجية المعروفة عن هيئة المحلفين، والشخصية المفترضة للمتحدث، والموقف القانونى على وجه التحديد. وكان المتقاضى يقوم بحفظ الخطبة فى ذاكرته ويتلوها فى قاعة المحكمة.

٣- مجموعة خطب الخطباء الأثينيين

فى أواخر القرن الخامس والقرن الرابع ق.م؛ قام الخطباء المحترفون (معلمو البلاغة) "rhetorikoi" الذين يجِّدون فى البحث عن الطلاب، وكتبة الخطب (المرافعات) القانونية "logographoi" ممن يأملون فى رضاء الزبائن المقتدرين، والخطباء الممارسون "rhetores" المنكبون على ترك بصمتهم وتأثيرهم على جمهور من القراء، بترويج خطبهم فى صورة مكتوبة. وقد أجيزت مجموعة من هذه الخطب خلال العصر الهللينستى على أنها أعمال "الخطباء الأتيكيين العشر"؛ وعددها نحو ١٥٠ خطبة بقيت لنا فضلًا عن عدد من الشذرات. ومن الممكن تقسيم هذه المجموعة من الخطب على وجه التقريب وفقًا للفئات الأرسطية إلى: خطب للإلقاء "epideictic" (استعراضية، وتتضمن الخطب الجنائزية والخطب المتبقية من إيسوكراتيس "Isocrates")، والخطب القانونية (فى قاعات المحاكم) "dicanic"، وخطب المجالس التشريعية "symbouleutic" (التى توجه النصح والمشورة

للجمعية الشعبية أو المجلس الاستشاري)[1]. إن الخطب الخمس عشرة المتبقية من خطب المجالس التشريعية المنسوبة لديموستنيس "Demosthenes" هى مصادر جيدة بشأن تطور السياسة الأثينية فى القرن الرابع وكذلك السياسة الخارجية. ولكن أكبر فئة من الخطب وأكثرها طرافةً من الناحية البلاغية الخطابية - من منظور الفكر السياسى - هى الخطب أو المرافعات القانونية "dicanic" ففى هذه الطائفة من الخطب تُعد أكثرها أهمية هى تلك التى صاغها وألقاها خطباء (متحدثون) ممارسون "rhetores" بذات أنفسهم.

فى الخطب التى كانت تلقى فى محاكمات عامة كبرى؛ كان الخطيب السياسى يُمنح الوقت الكافي، وكان جمهور المستمعين يتناسب مع تطور الأفكار المعقدة نسبيًا. إن الخطب المتبقية - لاسيما من ديموستنيس وأيسخينيس ومعاصرهما ليكورجوس "Lycurgus" - ترجح أن المحلفين الأثينيين كانوا يتوقعون من السياسيين البارزين أن ينفقوا جزءًا كبيرًا من الوقت المخصص لهم فى تقديم عرض محكم للمفاهيم السياسية التى تتسم بقدر أكبر من العمومية يفوق المتطلبات الظاهرية للموقف القانونى المباشر[2] (للقضية المطروحة). وكان المدخل التقليدى للخطيب هو عرض طرحه للقضية فى صورة تذكير عام بأمور يعلمها المحلفون - الذين يأتى تمثيلهم بوصفهم مواطنين صالحين فى دولة المدينة الديمقراطية - بالفعل ويؤمنون بها. ولكن من المستحيل أن نحدد بالضبط مقدار ما يستند إلى الافتراضات والمفاهيم الشعبية القائمة سلفًا فى خطبة ما ومقدار ما يمكن نسبته إلى الخطيب على أنه إضافة أصيلة من لدنه. ومع ذلك فيبدو أن الأسلم فى معظم الحالات هو أن نخمن أن الأفكار - حين إذاعتها وإعلانها - تُعد - من جانب المتحدث والجمهور - متسقة مع أيديولوجية شعبية، وأن محاولة المتحدث توضيح وتهذيب المعتقدات ذات الصلة الوثيقة بالمؤسسات والممارسات الديمقراطية؛ كان ينظر إليها من جانب مستمعيه على أنها تجربة مشروعة ومفيدة.

---

(١) عن تعريفات الخطابة القضائية وخطابة المجالس التشريعية والخطابة الاستعراضية (خطابة المناسبات) انظر: Kennedy 1963.

(٢) إن قضية علاقة الخطب المطبوعة بالخطب الأصيلة التى أُلقيت هى قضية معقدة. ويميل معظم طلاب الخطابة والبلاغة إلى افتراض وجود علاقة وثيقة نسبيًا بينهما، ولكن قارن: Worthington 1991.

٤ - الحكمة الشعبية ومشكلة القرارات العامة الخاطئة

هناك فكرة أساسية تعطى حياةً وتألقًا للخطابة العامة ألا وهى أن الديمقراطية شكل جيد على نحو خاص من أشكال الحكم لأن الشعب "demos" - ككيان جمعى - يبرهن على درجة عالية من الحكمة العملية. وتُعزى هذه الحكمة إلى مصادر عديدة. أولها : إن الأثينيين أكثر ذكاءً بالفطرة من بقية الشعوب، ويلى ذلك أن الذكاء الجمعى لهذا التكتل الجماعى (فى الجمعية الشعبية "ekklēsia" أو قاعات المحاكم "dikasterion") يسفر عن حكمة أعظم وأرقى (cf. Arist. Pol. 1281a 40 - b10). وأخيرًا فإن التركيبة المؤسسية الديمقراطية والقرارات الصائبة التى تتخذها الهيئات الديمقراطية تساعد على تعليم المواطنين -وخصوصًا - الشباب. وتتكون الحكمة الشعبية من أولًا: الإدراك الحصيف من جانب الشعب "demos" للحقائق البهيمية (الفجة)" و"الحقائق الاجتماعية" وما يترتب عليهما من نتائج؛ ويلى ذلك: الاعتراف بأن مصلحة المواطن العادى تتسق ومصلحة مجموع الناس (الشعب "demos")، والديمقراطية والدولة؛ وأخيرًا الرغبة من جانب المواطنين أن يتصرفوا وفقًا لذلك بصفتهم العامة والخاصة. وهكذا فإن الحكمة الشعبية (بصورة متصلة أو متعددة) تكون منسجمة مع الولاء الوطنى لأثينا والمشاركة الواسعة النطاق فى النظام الديمقراطي. وعلى هذا النحو فهى تسمح بتشكيل وصياغة سياسة ممتازة فى الجمعية الشعبية، كما تسمح بقرارات قضائية عادلة وبتفعيلها على نحو جاد مؤثر. إن الأحكام الديمقراطية - تشريعية أو قضائية - ستعطى دفعة للصالح العام للمجتمع الديمقراطى وسوف تصب بأفضل ما يمكن فى خدمة مصالح المواطن الفرد[1].

إن افتراض أن الشعب "demos" كان بالسليقة حكيمًا من الناحية السياسية؛ ولديه المقدرة على إصدار قرارات صائبة فى الأمور الشائكة وعلى إنجاز سياسة جيدة دعَّم وعزَّز الإيديولوجية الديمقراطية. ولعل ازدهار أثينا على مدى جزء كبير من الحقبة

---

(١) عن الحكمة الشعبية: Ober 1989: 163-5.

الديمقراطية يُعد قرينة تجريبية مهمة تؤيد هذا المعتقد[1]. ولكن على مدى كل الفترات كانت هناك حقيقة غير مريحة تواجه المواطنين الأثينيين من حين لآخر؛ ومفادها أن الشعب لم يتسم بالحكمة على الدوام.. فبعض السياسات العامة حادت عن الصواب؛ فقد أُدين بعض الأبرياء فى المحاكم، وأفلت بعض المذنبين بجريرتهم؛ وكانت هذه الفجوة المُدرَكة بين الافتراض العام بالحكمة الشعبية والحقيقة الملحوظة حول الأخطاء التى ترتكبها الهيئات الديمقراطية بحاجة إلى تفسير.. إن محاولة جسر هذه الفجوة جعلت الخطباء الأثينيين يطورون مناظراتهم وطروحاتهم حول وظيفة ودور السياسة الديمقراطية. أما أكثر أجزاء هذا التفسير فائدة فانطوى على افتراض بأن الشعب "demos" الذى اتسم بالحكمة- على وجه العموم- كان عرضةً للتوجيه الخاطئ من خلال البلاغة الماكرة الخبيثة. إن المتحدثين قد يضللون الهيئات (المؤسسات) الديمقراطية عن طريق تزويدها بمعلومات غير دقيقة أو غير كاملة حول الأوضاع، أو يثيرون فى جمهورهم رغبة مؤذية نحو أمور وضيعة أو لا يمكن إدراكها. فى كلتا الحالتين كان يتم تتبع المشكلة حتى العلاقة المعقدة بين الخطباء "rhetores" الشعبيين "demos" وخطباء الصفوة (الأرستقراطية). لا يمكن للديمقراطية أن تؤد وظيفتها بدون متحدث (خطيب) عمومى حظى بتعليم راقٍ، ولكن العلاقة بين المتحدث وجمهور المستمعين كانت محفوفة بنزاعات صريحة وقوية. وقد قام الخطباء بتحليل طبيعة ونتائج هذه المنازعات تفصيليًا فى سياق منازعاتهم القانونية مع متحدثين آخرين. ونظرًا لأن طرفًا واحدًا فقط من أطراف المناظرة يمكن أن يكون هو المدافع عن القرار الأكثر حكمة ووطنية والأصوب؛ فإن كل متحدث كان يحاول أن يفسر مصدر رفض خصمه الإقرار بتفوق موقفه هو. وعليه فقد كان الخطباء يطورون أفكارهم حول السمة والأدوار الملائمة للمواطنين والقادة فى مجتمع عادل ديمقراطي. ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الأفكار كانت تركز على أغراض ونتائج الخطبة وعلى الفعل الجمعى ذى الإرادة أكثر منها على التمييز بين القانون والطبيعة "nomos/phusis" الذى هو أمر رئيسى فى أنماط أخرى من الفكر السياسى اليونانى.

---

(١) عن التواصل العام بين ديمقراطية القرنين الخامس والرابع ق.م انظر Bleicken 1987.

هناك تفسيرات عديدة طرحت لتعليل هذا التعنت الحرون من جانب المتحدث (الخطيب) المناوئ. (١) قد يكون بصدق جاهلًا بالسياسة المثلى، إما لأنه بطبعه الفطرى عاجز عن فهم الأمور المعقدة وإما لأنه يفتقر إلى معلومات بشأنها؛ وفى هذا مؤشر إلى الحاجة إلى خطباء عموميين يمتلكون ناصية الذكاء الأرقى والثقافة المتميزة ولديهم مصادر معلومات من الطراز الأول. (٢) ربما يدافع بصورة متعمدة عن سياسة أدنى منزلةً أو عن نتاج قضائى أدنى لأنه فعليًا لا يرغب فى أن تحظى دولته الديمقراطية بالأفضل. هذا الافتقار إلى الوطنية من جانبه ربما يُعزى إلى: (٢أ) مهمة يقوم بها بدافع من فساده الشخصى وقابليته للرشوة؛ فقد يكون مدفوع الأجر من أعداء للدولة داخليين أو خارجيين؛ وهذه الحالة تبين الحاجة إلى خطباء عموميين ذوى ملكات ومؤهلات شخصية تتكفل بعزلهم عن الإغراءات المالية. وهناك بديل آخر (٢ب) مفاده أن الولاء الشديد للمتحدث ربما يصب فى خانة جماعة اجتماعية أو سياسية بأكثر ما يصب فى خانة الشعب "demos" أو الدولة. ولما كان الخطباء "rhetores" فى صورتهم النمطية ينتمون إلى طبقة الصفوة من حيث التعليم والثروة (ومع الأخذ فى الاعتبار النقطتين (١، ٢ أ) أعلاه؛ فإنهم فى الأغلب كذلك) فقد كان هناك زعم عام أن الخصم (المنافس) كان يُعلى مصالح طبقته الاجتماعية الراقية على مصالح الدولة ككل. هذه الحالة تبرز الحاجة إلى متحدثين (خطباء) ممن ترتبط هويتهم السياسية الأولية بالشعب وقيمه.

ويوضح ديموستينيس فى خطبته "ضد ميدياس" (عام ٣٤٦ ق.م.، وهى خطبة ربما لم تُلقَ) كيف يمكن أن تسفر العناصر العديدة المبينة أعلاه عن أطروحات عامة حول أفكار سياسية مجردة[١]. إن القضية القانونية موضوع الخطبة تبدو تافهةً: إذ يتهم ديموستنيس- وهو خطيب "rhētor" بارز - ميدياس وهو خطيب "rhētor" زميل بأنه قد اعتدى بالضرب على ديموستنيس فى مسرح ديونيسوس؛ حين كان الأخير يقوم بواجبه باعتباره منتجًا مسرحيًا (chorēgos / قائد جوقة مسرحية). صحيح أن ديموستنيس لم

(١)عن الأفكار السياسية التى طورها ديموستنيس فى خطبته "ضد ميدياس" انظر:
Ober 1996: chapter 7, with MacDowell 1990.

يصبه أذى جسدى من جراء الاعتداء، ولكن ما يطرحه ديموستنيس هو أن ما فعله ميدياس يشكل تهديدًا عميق الأثر فى نظام العدالة والحرية الأثيني، وعلى المساواة السياسية والسلامة الشخصية لكل مواطن أثيني. والطرح العقلانى الذى يقدمه ديموستنيس يتمثل فى الآتى: لقد كان ميدياس رجلًا بالغ الثراء، ويعتقد أن تفوقه الاقتصادى - بالإضافة إلى مهاراته الخطابية - تمنحه رخصة ومسوغًا ليتصرف على أنه أرقى وأسمى من جميع المواطنين الأفقر منه والأقل حظوظًا سواء فى الحياة العامة أو الخاصة. إن ميدياس (ومن على شاكلته من الأثرياء) كانوا يدركون أن القوانين والمواثيق الاجتماعية المتصلة بالديمقراطية جعلت المواطن الفقير صِنوًا للثرى فى مجال الحياة العامة وحالت دون حكم الأثرياء، وقدمت الضمان على حرية كل مواطن. إن الحرية الديمقراطية والمساواة قد سمحت لكل مواطن بالمشاركة فى السياسة، ومنحته أمانًا من التهديد بالتجاوز والانتهاك الجسدى واللفظى المهين من قبل من هم أعلى منه فى المرتبة الاجتماعية - أى منحته الأمان من مصير ثرسيتيس. وهكذا - حسب قول ديموستنيس - فإن ميدياس وطبقة الأثرياء أدركوا أن الديمقراطية عائق أمام رغبتهم الأنانية فى بسط سلطتهم على الناس والتمتع بثمارها بفرض سطوتهم والإساءة إلى مَن دونهم اجتماعيًا. ولذلك كانوا أعداء للديمقراطية وودوا لو أطاحوا بها. إن احتقار ميدياس المتعمد للقواعد المستقرة للديمقراطية تجلى (بين أمور أخرى) فى سلوكه العام المتعجرف تجاه ديموستنيس. ولم يكن المقصود من هذا هو مجرد إهانة وإذلال عدو شخصى ونِد (نظير) اجتماعي، بل الإطاحة بالنظام الديمقراطى من خلال إظهار قدرة ميدياس على أن يفرض - وفقًا لمشيئته - معايير التسلسل الهرمى الاجتماعى للحياة الخاصة على مجال الحياة العامة فى المسرح.

ويعرض ديموستنيس طرحًا مفاده أن التهديد الذى تتعرض له الديمقراطية من سلوكيات ميدياس تهديد حقيقي. إن انعدام الرد المجتمعى الفعال (أي: إخفاق المحلفين فى إدانة ميدياس) من شأنه أن يشجع علية القوم من الأثينيين على التصرف بعنهجية وهو ما سوف يؤدى إلى فقدان الحرية والمساواة والأمان الشخصى لكل مواطن. ويؤيد ديموستنيس هذا الموقف من خلال مناقشته لطبيعة القانون الديمقراطي.. ها هو يخبر المحلفين أن قوانين أثينا ليس لها وجود مستقل ولا قوة فى ذاتها، وإنما قوتها تقوم فقط

من خلال قرارات القضاة المحلفين ومن سلوك المواطنين. إن المحلفين يتألفون من المواطنين العاديين الذين تشكل رغبات علية القوم فى الهيمنة على من دونهم اجتماعيًا تهديدًا لموقفهم (المحلفين) الشخصى وسلطتهم الجمعية. إن الشيء الوحيد الذى يقف بين المواطن العادى الضعيف والمواطن الجشع من علية القوم هو النظام القانوني. ولكن القوانين نفسها لا تكون فعالة مؤثرة إلا من خلال نمط مستديم قوى من القرارات القضائية وما يليها من تنفيذ. "وهكذا تصبح القوانين قوية (ischuroi) بكم وتصيرون أقوياء بالقـوانين؛ لذلك فلا بد لكم أن تنهضوا من أجلها تمامًا كما يهب أى فرد عادى للذود عن نفسه إذا ما هوجم؛ ولا بد أن تتبنوا موقفًا مفاده أن أى انتهاك للقانون يُعد شأنًا عامًا يهم الجميع" -(ميدياس: ٢٢٣ - ٢٢٥).

ويبسط ديموستنيس طرحًا يرتكز إلى الأساس العملى للديمقراطية الأثينية؛ يفسر فيه كيفية بقاء الديمقراطية واستمرارها فى مواجهة العداوة المنظمة من جانب أعداء داخليين أقوياء ولديهم دوافع قوية. وتوصف فوائد الديمقراطية بالنسبة للمواطن فى سياق الحديث عن ثلاث من سماتها وخصائصها المميزة (الحرية والمساواة والأمان) وهى خصائص مألوفة فى النظرية السياسية الليبرالية الحديثة. ومع ذلك فإن ديموستنيس لا يُضمِّن هذه الخصائص على أنها عقيدة (معبرة عن) حقوق فردية، ولا يُعلِّم مبادئها فى صورة مفاهيم معبرة عن التلازم وعدم قابلية التحول. إن ما يفعله ديموستنيس بالأحرى هو أنه يقدم طرحًا فى لغة عملية أدائية مفادها أن الديمقراطية تقوم من خلال الممارسة المتصلة من جانب المؤسسات العامة والمواطنين الملتزمين بالقانون: إن الحرية والمساواة وأمن المواطن لم تكن بالنسبة له خصائص ترتبط بصورة طبيعية بالفرد، وتظل قائمة بأى معنى بمنأى عن السلوك السياسي، أو أن تكون بطبيعتها واضحةً جليةً فى غياب ضوابط وقيود حكومية. وبدلًا من ذلك؛ فإنه تفهم هذه السمات المميزة على أنها قوالب ديناميكية وروابط اجتماعية وسلوكيات تخلقت واستمرت من خلال المشاركة المتواصلة من جانب المواطنين العاديين فى أنشطتهم كشعب "demos" فى صورةٍ جمعية. وفى غياب هذا النشاط المتسم بالمشاركة تصبح الديمقراطية مجرد اسم؛ إن التسلسل الهرمى القوى المألوف فى الحياة الخاصة والاستعباد الفعلى للضعفاء ستحل - فى هذه الحالة - محل

المساواة والحرية، وسوف يكون تعريف العدالة وفقًا لمشيئة الأقوياء ومصلحتهم لا إرادة الشعب ومصلحته "demos".

إن الرؤية التي يطرحها ديموستنيس ترجح أن الخطيب "rhētor" من عينة ميدياس سوف يخاطب الشعب ليُعظِّم من شأنه (هو) لا أكثر أو ليضلل الجماهير، ولكن طرحه يحتفظ كذلك بمكانة جوهرية للخطيب الصالح مثله هو نفسه (ديموستنيس). إن النظام الديمقراطي القائم على الإنجاز والأداء يتطلب صراحةً مبادرة المواطن الفرد؛ فلكي يُقدَّر للديمقراطية أن تظل على قيد الحياة فلابد لشخص ما أن يختار مقاضاة ميدياس أمام محكمة الشعب وأن يهب شخصًا ما للوقوف في وجهه في الجمعية الشعبية. إن جزءًا مهمًا من الجهاز الفكري الذي طوره الخطباء الأثينيون اهتم بالسمات المميزة للخطيب "rhētor" الجيد ولغته المنمقة والدور الذي يلعبه في الديمقراطية. ويتجلى هذا الجمع المتآلف على وجه الخصوص في خطبتي أيسخينيس ("عن السفارة" عام ٣٤٦ ق.م.) وديموستنيس ("عن التاج" عام ٣٣٠ ق.م.).

لقد قام ديموستنيس برفع دعوى ضد أيسخينيس؛ يتهمه فيها بالإتيان بأفعال تنم عن الخيانة اقترفها أثناء خدمته كسفير ومبعوث. وقام الأخير بالدفاع عن نفسه جزئيًا من خلال الإشارة إلى ظروف عمله (مهمته) وإلى شخصيته، وقدم الحجة على أن كلًا منهما معروف جيدًا لجموع مواطنيه، وهي أمور تجعل من المستحيل عليه ارتكاب جرم الخيانة العظمى. أولًا" لأن أيسخينيس يدين بالولاء لمبادئ ومُثل الشعب "demos" (الصفة الدالة على ذلك هي: demotikos). لقد تعلم المُثل الشعبية من أبويه المواطنيْن ومن خلال ما تلقاه من تعليم مدني خلال نشأته في دولة المدينة الديمقراطية والالتفات إلى قرارات الهيئات العمومية. وهكذا يطرح أيسخينيس نفسه على أنه (يمثل) كل فرد في أثينا؛ مدعيًا أنه يجسد عموم الفضائل التي يتسم بها المواطن الصالح؛ وعليه فإن خطبه العامة تجسد صوت الشعب. وثانيًا: هو معتدل في رغباته ومتوسط الحال في وضعه الاجتماعي (metrios). ولما كان لديه من الثروة ما يجعله متحررًا من القيود التي يفرضها الفقر والعوز كما أنه لا حاجة له بالثروات الطائلة التي لدى فاحشي الثراء فإنه عصي على الإفساد. ويزعم أن طرحه هذا ليس مجرد تأكيد أجوف؛ فقد عاش طيلة حياته في أثينا وهو معروف جيدًا

للكثيرين من أهلها؛ إن حياته كتاب مفتوح. وعلى ذلك فإن التعليم المدنى الجيد ونمط الحياة المعتدل والقبول بشرعية الرقابة العمومية الفاحصة والمتواصلة للسلوكين العام والخاص؛ تعتبر هى أحجار الزاوية فى ادعاء المتحدث بجدارته فى مخاطبة الشعب. فهو حين يتحدث على الملأ يصح للأثينيين أن يعتبروا أنهم بصدد الإنصات إلى صوت أصيل من صميم الشعب.

وفى خطبة "عن التاج" (والتى يرد فيها ديموستثنيس على خطبة أخرى لأيسخينيس بعنوان "ضد كتيسيفون" Ctesiphon) يثنّى ديموستثنيس على الكثير من المُثل الواردة عند أيسخينيس: فهو كذلك يُدعى أنه متشبع بالقيم الشعبية "demotikos" ومعتدل ووسطى "metrios" وقد أُحسنت تربيته فأصبح عصبيًا على الإفساد. ولكنه يقيم توازنًا بين هذه الفضائل الشعبية وعدد من السمات المميزة لطبقة الصفوة؛ إذ يشير ديموستثنيس على استحياء إلى حد ما إلى نشأته الثرية وتعليمه الأرقى، وهو تضاد يشير بوضوح إلى أصول أيسخينيس الوضيعة ومشوار حياته الوظيفى المبكر كممثل وموظف عمومي. ويقوم ديموستثنيس بالدعاية لنفسه باعتباره يمتلك مقدرة نادرة على وزن معنى الأحداث المعقدة ومصادر معلومات خاصة وموثوقة ووقت الفراغ (الذى وفرته له الثروة الموروثة) الذى يسمح له بتطوير سياسة وإعداد خطب ذات قيمة أصيلة للدولة الديمقراطية. وهكذا فإنه يرجح أن "الخطيب" الجيد من فئة الصفوة بوسعه أن يكون - لاسيما فى أوقات الطوارئ- ليس فقط الصوت الواضح المعبر عن الإرادة الشعبية التى لم يفصح عنها، بل وأيضًا قائدًا لها. وبناءً عليه فليس ثمة ما يمنع أن تكون الديمقراطية متسقة ومتناغمة حين يتولى زعامتها شخص من الصفوة بأفكار (ديمقراطية) حقيقية، ولكن لا بد لذلك الشخص من إثبات ولائه التام للمُثل الديمقراطية ولا بد أن ينهج فى الحياة نهجًا يعتبره الشعب معتدلًا بشكل ملائم.

لقد كان الخطباء الأثينيون يتمتعون بمقدرة تامة على تطوير وبلورة أفكار سياسية معقدة، ولكن هذه الأفكار كان يتم التعبير عنها بصورة غريبة على الحوار الفلسفي؛ إذ إن الأفكار السياسية العامة لم تكن فقط مهمشة بصورة رسمية وراء الغرض الصريح المتمثل فى تحقيق غاية محددة هى إقناع جمهور المستمعين بالتصويت فى اتجاه معين، وإنما

كان يتم التعبير عن هذه الأفكار فى بعض الأحيان بصورة تبدو متناقضة؛ إذ كان يُنظر إلى حرية التعبير (isēgoria, parrhēsia) على أنها قيمة جديرة بالإعجاب ومناظرة قوية بين الخطباء تثبت أن الديمقراطية تسير فى طريقها الصحيح، وعلى الرغم من ذلك كان يتم بـ(الترويج لـ"الإجماع الكامل" - المبنى على التماثل العقلى (homonoia) بين جميع المواطنين الوطنيين- باعتباره أساس السياسة الجيدة. وفى حين كان من المفترض أن يكون المواطنون بمنأى عن أى قسر أو إكراه كان متوقعًا منهم - رغم ذلك - أن يرصد الواحد منهم الآخر عن كثب فى سلوكه العام والخاص[1]. وكان يجب على المتحدثين العموميين أن يكونوا مواطنين عاديين يجهرون بإرادة الشعب، وقادةً يتسمون بالجرأة ويفاخرون بمهاراتهم الاستثنائية وسماتهم الرفيعة فى آن واحد. لقد كان موقف الخطيب "rhetor" نفسه على درجة عالية من التناقض؛ إذ إن مهارته فى الحديث كانت تجعل منه شخصية ذات قوة استثنائية فى نظام حكم يقوم على الحديث والفعل العمومي، ومع ذلك فإنه كان كذلك من صنع الشعب "demos" وخادمًا له وكان يعتمد تمامًا على التأييد المستمر من جانب الجماهير لموقفه، وفى الحقيقة (إذا ما أخذنا فى الاعتبار خوازيق الإعدام فى ساحات المحاكم "dikastēria") والتأييد المستمر لبقائه على قيد الحياة وحظوظه فيها.

إن هذه المتناقضات ومظاهر القلق كانت أمورًا متأصلة فى طبيعة العلاقة بين الخطابة العامة والسياسية الديمقراطية والأيديولوجية السياسية للشعب. لقد كان المواطنون العاديون يهيمنون على المؤسسات العامة وكانت أفكارهم وتصوراتهم غير المنظمة عن العدالة واللياقة هى التى تحدد مبادئ الدولة الديمقراطية. وكنتيجة لذلك فإن من سعوا إلى شرح وإيضاح المبادئ السياسية فى إطار المؤسسات العامة؛ كانوا مقيدين بتقديم سرد لنمط من السلوكيات العامة يفتقر إلى التنظيم وتشكل بصورة عملية. إن الروايات التى قدمها هؤلاء سلكت طريقًا وسطًا مستبعدًا منطقيًا من أى حوار فلسفى؛ لأن هذا الأخير يبدأ بشكل صارم من مقدمة منطقية ويؤدى إلى برهنة مقنعة حاسمة. لقد كان جمهور المستمعين - لاسيما فى المحاكمات السياسية الكبرى - يتوقع أن يستمع ويتعلم من النقاشات حول

---

(١) عن الحياة الخاصة والرصد العام (لها): Cohen 1992, Hunter 1994.

مبادئ مجردة (تتضمن الحرية والمساواة والعدالة)، ولكنهم كانوا يتوقعون كذلك من كل متحدث أن يحترم الأفكار والمعتقدات المتعارضة أحيانًا فى الأيديولوجية الشعبية. وكان من نتيجة ذلك (نشوء) كيان من الفكر السياسى غير معترف به فى الغالب على هذا النحو- ويُعزى ذلك فى بعض وجوهه إلى أنه كان يُعد نقيضًا للفلسفة فى التراث الأفلاطوني.

إن هذه الفجوة والانفصال بين التفكير العقلانى الذى تنطوى عليه الخطابة الديمقراطية والتفكير العقلانى الفلسفى؛ تتجلى لحظتهما الفارقة فى محاكمة سقراط عام ٣٩٩ ق.م. إن التنافر بين الفلسفة والبلاغة (الخطابة) يرتكز فيما يبدو إلى عجز سقراط عن إقناع أغلبية من المحلفين الأثينيين ببراءته من خلال حوار ارتد عن القبول التقليدى للمتناقضات والتشبث بالأيديولوجية الشعبية. إن هذا الصدع لم يبرأ تمامًا بمحاولة أرسطو فى مؤلفه: "فن البلاغة "Rhetoric" أن يشرح صورة من التفكير العقلانى كانت أقل صرامة من المنطق بمعناه الاصطلاحى، وظلت - رغم ذلك - على اتصال وتواصل جيد مع الحقائق الاجتماعية الملحوظة. وعلى الرغم من ذلك فإن النجاح العملى التجريبى للدستور "politeia" الديمقراطى الذى قد يبدو غير عقلانى - لاسيما فى القرن الرابع ق.م. - من منطلق قدرته على حفظ الاستقرار والحكم الذاتى والاكتفاء الذاتى؛[1] وضع تحديًا خطيرًا أمام الفلاسفة الذين كان موقفهم حرجًا فى تفسير وتعليل عدم كون حكم الأغلبية ... بعد ذلك - النمط الأكثر عدالة من أنظمة الحكم العملية، على الأقل بالنسبة لدولة مدينة كبيرة.

---

(١) تابع تقرير (رواية) التاريخ الدستورى الأثينى فى مؤلف "دستور الأثينيين" -(Athenaion Politeia) الذى وضعه أرسطو أو (وهو الأرجح) كان من نتاج مدرسة أرسطو.

الفصل السابع

كسينوفون وإيسوكراتيس (إيسقراط)

ف.ج.جراي
V. J. Gray

أتيحت الفرصة لكسينوفون (نحو ٤٣٠ إلى ٣٥٦ ق.م. على الأقل) وإيسوكراتيس (إيسقراط)- (٤٣٦ - ٣٣٨ ق.م.)، وكلاهما كانا معاصريْن لأفلاطون - للتعلم على يد سقراط وغيره من الفلاسفة الذين كانوا يهدفون إلى تحقيق الفضيلة السياسية. لقد اتخذت فلسفة إيسقراط نفسه شكل "تعليم من خلال الحديث والكتابة"؛ بحيث يعد التلاميذ ليلعبوا دورهم فى السياسة المحلية والعالمية. وكانت أحاديثه (خطبه) نماذج تُحتذى. أما كسينوفون فقد أمضى فترة نضجه فى المنفى خارج أثينا "يقوم بالصيد وكتابة مؤلفاته واستضافة أصدقائه" فى منطقة سكيللوس "Scillus" فى البيلوبونيسوس[1]. وهو يقدم فى أعماله كذلك تعليمًا "فلسفيًا" فى الفضيلة السياسية والحكم الرشيد.

لقد كان أرسطو يعتقد أن الهدف من حكم المجتمع وإدارته؛ هو إنفاذ الصالح العام وإنجازه. ومن وجهة نظره فإن دولة المدينة كانت هى المجتمع الأسمى الذى كان يهدف إلى الخير الأعظم (Pol. 1252a1-7; cf. 1278b30 - 1279a21,1282b14-22). لقد كان كسينوفون وإيسقراط منكبّين على أنظمة الحكم فى المجتمعات الأخرى فضلًا عن دولة المدينة. إن

---

(١) عن سيرة حياته انظر: D.L., II.48-59, Anderson 1974.

مؤلف تنشئة قورش "Cyropaedia" لكسينوفون كان يهدف إلى شرح حكم قورش الناجح للممالك الشرقية (I.1.1-6): وفى مؤلفه هيرون "Hiero" يصور تمثيليًا إصلاح الحكم الاستبدادى لإحدى دول المدينة، أما مؤلفه فى الاقتصاد المنزلى (Oeconomicus 7-21)؛ فقد تناول بصورة فاحصة إدارة إيسخوماخوس "Ischomachus" الناجحة لضيعته؛ أما مؤلفه "دستور الإسبرطيين" – (Lacedaimoniön Politeia) فقد وصف فيه القوانين الممتازة لـ "ليكورجوس الإسبرطي"[1]. هذه المؤلفات تركت بصمة خالدة دائمة على الفكر السياسي[2]. إن هذه النماذج التى أوردها كسينوفون تبدو غير ديمقراطية (ما بين أمير فارسي، وطاغية، ومالك ضيعة أرستقراطي، وإسبرطة)، إذ لم يكن لديه من سبب يجعله يحب الديمقراطية الأثينية التى جلبت عليه النفى وأعدمت معلمه سقراط، ولكن المبادئ التى تشى بها نماذجه متسقة متناغمة وواسعة المدى من حيث التطبيق[3]. أما أيسقراط فقد كتب خطبًا تصادق كذلك على أنواع عديد من أنظمة الحكم: فخطبته "ساكن تل آريس" (الأريوباجوس) Areopagiticus (ربما ترجع إلى عام ٣٥٤ ق.م.) تحض الاثنتين على استعادة دستور أسلافهم، أما خطبته باناثينايكوس "Panathenaicus"؛ فتثبت أن دستور أسلافهم أرقى من الدستور الإسبرطي؛ أما خطابه "إلى نيكوكليس" "ad Nicoclem" (نحو عام ٣٧٢ ق.م.) فيبين للأمير نيكوكليس القبرصى كيف يحكم رعيته، فى حين نرى فى خطابه: "نيكوكليس Nicocles" (نحو عام ٣٦٨ ق.م.) نيكوكليس وهو يبين لرعيته كيف يكون سلوكهم تجاه ملكهم؛ وفى خطبتيه "المداح– "Panegyricus" (٣٨٠) و"إلى فيليب– "Ad Philippum" (٣٤٦) يحث أولًا الأثينيين ثم بعد ذلك فيليب على الاتحاد وقيادة الإغريق ضد بلاد فارس[4]. ويتبنى إيسقراط مواقف ونماذج سياسية عديدة

---

(١) اختيرت هذه النصوص لأنها: تحلل نظام الحكم الناجح، ولكن هناك فكر سياسى كذلك في:
Hellenica, Anabasis, Agesilaus (Tuplin 1993, Dillery 1995, Hirsch 1985).

(٢) Tatum 1989: 3-33 يتتبع تأثير مؤلف تنشئة قورش "Cyropaedia". استخدم مكيافيللى مؤلفى "تنشئة قورش" و"هيرون" كمرآة خاصة به يرى من خلالها الأمراء. إن "دستور الإسبرطيين .Lac. Pol" أصبح جزءًا من الأسطورة الإسبرطية: Tigerstedt 1965 بخصوص العالم القديم انظر: Rawson 1969 بشأن التراث الأوروبى اللاحق.

(٣) Luccioni 1947: 108-38 من المؤكد أنه يقرأ ويفهم أعماله على أنها مناوئة للديمقراطية.

(٤) Mathieu 1925, Cloché 1963, Eucken 1983, Too 1995 هى الدراسات الأساسية عن إيسقراط.

حسبما يتوافق مع جمهور مستمعيه ونوعية الطرح الذى يقدمه. فهو يمتدح الملكية عندما يتحدث بلسان نيكوكليس إلى رعيته، أما حين يتحدث بلسانه هو شخصيًا فإنه يناصر الأثينيين ويدافع عن ديمقراطية أسلافهم. وهو يصرح بأن الأوليجاركية (حكم الأقلية) والديمقراطية والملكية تستوى عندما يرغب فى أن يرتقى بـ"حكم الصفوة" إلى مبدأ فى الحكم يمكن أن يجعل منها جميعًا أنظمة ناجحة (Panath. 132)، وإن كان يحبذ الديمقراطية - حتى ولو ساءت إدارتها - على الأوليجاركية عندما يكون بحاجة إلى إثبات أوراق اعتماده الديمقراطية(Areop. 70). وهو يجذب الانتباه إلى روايتيه المختلفتين عن قصة "السبعة ضد طيبة" واللتين تتبنيان آراء مختلفة عن أثينا [1](Panath. 172). ويُعد هيراكليس ذا فائدة للإغريق حين يُقدم كنموذج لفيليب (ad Phil. 111-114)، فى حين لا يُعتبر كذلك عند مقارنته بـ"ثيسيوس (Helen 23-4)". وعلى الرغم من ذلك فمن الممكن أن نجد بعضًا من الفكر السياسى المتسق والمنسجم عند إيسقراط.

١ - الديمقراطيــة

يقول بول كارتليدج: "إن ما كان مطروحًا للتوزيع داخل إطار الفضاء المدنى لدولة المدينة هو الـ "timē" أى المنزلة الاجتماعية، والمهابة أو الشرف، وكلاهما كان يُقدم فى صورة مجردة تتمثل فى تكليف المواطنين وتشجيعهم على المشاركة، وبشكل ملموس فى صورة المناصب السياسية (timai)"[٢]. ويبدو أن كسينوفون كان يؤيد التوزيع الواسع النطاق لمظاهر التكريم فى الديمقراطية الأثينية وفقًا للمبدأ الذى ينسبه إلى سقراط عبر مؤلفه: الذكريات "Memorabilia"[٣] ومفاده أنك كى تحظى بالتكريم فى مجتمع فإنك بحاجة لأن تحظى بالتقدير، وكى تنال هذا التقدير فينبغى أن تكون ذا فائدة أو عون، وهذا

---

(1) Gray 1994.
(2) Cartledge, Ch 1 above, p. 15.
(٣) إن هذا العرض التفصيلى الأدبى الموسع لآراء سقراط - فى شكل حوارى على نطاق واسع - يقدم لنا بعض الملامح السقراطية المتفق عليها.

يتطلب معرفة وتواصلًا مع الصالح الخاص والصالح العام. وقد اعتقد سقراط أن الناس فى حياتهم الخاصة ينبغى أن يكرُموا حتى آبائهم أو أقاربهم أو أصدقائهم بشرط وحيد؛ وهو أن يكونوا ذوى "نفع" أو "عون" لهم؛ وهذه القاعدة تنبذ وتستبعد من لا جدوى منهم ومن كانوا "ضارين مؤذيين" بصورة ملموسة كذلك (Mem.I.2.51-5). وقد كانت الأقلية الثرية والغالبية الفقيرة داخل الشعب الأثينى خاضعة للقاعدة نفسها (I.2.58-61). ولم تكن هناك فائدة واضحة من الفقراء، وذكر البعض أن سقراط أوصى بإهانتهم (مثل: ثيرسيتيس)، ولكن كسينوفون لم يوافق؛ وإذا كان سقراط قد تقدم بمثل هذا المقترح فإنه يكون قد اقترح توجيه ضربة لنفسه لأنه كان أيضًا فقيرًا وذا ميول شعبية "dēmotikos" (I.2.60). إن العكس هو الصحيح إذ أعلى (سقراط) من قيمة فائدة ونفع الفقراء وكان يرى أن الثرى الوقح ينبغى أن يُعاقب إن لم يكن ذا فائدة "فى القول والفعل، للجيش والمدينة والشعب". لقد نصح (سقراط) الثرى كريتون – الذى ابتُلى بالوشاة والمبلغين – أن يقدم المأوى والدعم لأرخيديموس "Archedemus" الذى كان "متمكنًا فى القول والفعل، وإن كان فقيرًا" – (II.9.4). وفى المقابل فإن أرخيديموس استخدم مهاراته لتعقب الوشاة. وقد يظن المرء أنه انتهازى رخيص "استخدمه" الأثرياء؛ إلا أن كسينوفون يصر على أنه "كان صديقًا لكريتون وكان يحظى بـ "التكريم" من جانب بقية أصدقاء كريتون" – (II.9.8).

لقد كان الشعب "demos" يقوم بتوزيع آيات التكريم وعقوبات الإهانة والتجريس انطلاقًا من اعتبارات المنفعة. لقد أعدمت المحكمة سقراط باعتباره يلحق الضرر بدولة المدينة– وذلك فى أقوى تعبير عمومى ممكن عن الإهانة والتجريس بسبب عدم نفعه للمدينة– على الرغم من أن كسينوفون اعتبره مفيدًا للغاية وكان ينبغى تكريمه تكريمًا عظيمًا (I.2.61-4). لقد كرمت الجمعية الشعبية أناسًا بانتخابهم لتولى مناصب، ونصح سقراط سلسلة متعاقبة من أولئك الذين كُرِّموا على هذا النحو أو من الراغبين فى أن يُكرموا على هذه الشاكلة أن يبرهنوا على منفعتهم وجدواهم للشعب الذى يتولون خدمته (III.1-7, e.g. III.6.3). وقد اعترض كسينوفون على الاقتراع العشوائى الذى كان يستخدمه الأثينيون فى اختيار الكثيرين من أصحاب المناصب لديهم ؛ لأنه كان يتناقض مع مبدأ التكريم من منطلق المنفعة ويمنح سلطة لأناس غير أكفاء (خاملين) وربما تسببوا فى ضرر بليغ (I.2.9)، أما

فى الحقيقة فإن اللجوء الحصرى للاقتراع لم يفرز أبطالًا مميزين فى أى تراث[١]. وهكذا فإن كسينوفون جعل سقراط يبدو ديمقراطيًا، ولكن الحوار الدرامى والرغبة فى البرهنة على كونه مفيدًا فى سياقات متعددة (من عدة جوانب) جلب بعضًا من أوجه النقد على الديمقراطية تلعب على وتر المشاعر "ad hominem"، إذ يعبر سقراط عن احتقاره للجمعية الشعبية - باعتبارها تضم أناسًا شغلهم الشاغل هو التربح وليس لديهم فكر سياسى - عندما يريد أن يحصل على مشاركة سياسية "مفيدة" فى رفاهيتهم رجل يخشى احتقارهم[٢] (Mem. III.7.5-7). ومع ذلك فإنه يدافع عن انتخابهم - فى موضع آخر - لرجل يسعى نحو منفعته، وعلى أساس أنه سوف يعتنى بالثروة العامة وكذلك بثروته الخاصة (III.4.1, 12).

يعلم كسينوفون أن "التكريم مقابل المنفعة" يمكن أن يقيِّد الدخول إلى الموضوع؛ إذ يقصر ثيرامينيس "Theramenes" المواطنة على أولئك القادرين على "مساعدة" دولة المدينة بـ "الحصان والدرع"-(Hellenica,II.3-48). إن النسخة البالغة الحصرية لهذا المبدأ كانت تتمثل فى الملكية (الحكم الملكى) حيث كان أكثر الرجال فائدة يستحوذ على كل التكريم. لكن الأمير الفارسى قورش فى مؤلف "تنشئة قورش" Cyropaedia - وهو فى هذا المؤلف شخصية افتراضية إلى حد كبير ولا بد أنه اتُّخذ كتعبير حر عن المُثل السياسية لكسينوفون[٣]- لديه ميل واتجاه شمولي. لقد شكَّل جيشًا جديدًا من الأنداد المتساويين، الأمر الذى جعل كلًا من الأغنياء والفقراء على السواء "مفيدين" نافعين برماحهم ودروعهم. هنا يجد المساوى العسكرى لأرخيديموس "Archedemus" مكانه المفيد. إن عوام الناس من الفرس كانوا مستبعدين من التدريب مع "أقرانهم" من الصفوة، وتقبلوا ذلك لحاجتهم إلى كسب عيشهم، ولكن قورش كان بحاجة إلى المزيد من الطاقة البشرية من أبناء الصفوة

---

(١) Loraux 1986 (1981): 175 and 182-9 "تلك الجدارة كانت مطلوبة على الأسس نفسها.

(٢) Luccioni 1947: 114-15 نسب إلى كسينوفون نفسه الآراء المعبرة عن المشاعر "ad hominem" التى جاءت على لسان سقراط.

(٣)" Herodotus I.95-216" يقدم رواية مختلفة تمامًا عن سيرته. Tatum 1989, Due 1989 and Gera 1993 يطرحون سلسلة من الآراء عن المصداقية التاريخية للمؤلف. Luccioni 1947: 201-54 يعتقد أن هذا العمل يجعل كسينوفون من أنصار الملكية.

ليتغلب على أعداء عمه (Cyr. II.1.1-11)، ولذلك قام بتسليح العوام على شاكلة أبناء الصفوة أنفسهم ومنحهم الفرص نفسها في جيشه (II.1.12-19). وعندئذ اختار كل من العوام والصفوة طواعية مبدأ المكافأة فى مقابل التميز (وفضلوها) على المكافأة المتساوية بغض النظر عن التميز (التميز = المنفعة، والمكافأة = التكريم)، ذلك لأنهم على ثقة فى مقدرتهم (على القتال) بالدرع والرمح (II.2.18ff., II.3.1-16). إن قورش كان حريصًا على إنجاح تكافؤ الفرص حين مزج العامة بالأشراف عن طريق برامج التدريب والمنافسات والمكافآت والعقاب بالإضافة إلى الدعابة (II.1.20ff; II.2.1ff). ويُعد فيراولاس "Pheraulas" أحد العوام dēmotēs – هو المثال والنموذج على هذه المساواة الجديدة. إنه سعيد بالفرصة المتساوية (II.3.7-16)، ولكنه يريد أن يخرج بمحصلات متساوية من خلال جهده ومهارته فيما يطلق عليه "المنافسة الديمقراطية" التى سوف يخوضها العوام ضد الصفوة (II.3.15). كان كسينوفون يؤمن بأن المنافسة تحفز على التفوق (e.g. Hiero 9.4-7, Lac. Pol. 4.2). فقد أصبح فيراولاس حقًا رجلًا يتمتع بمقومات وثروات كبيرة لدرجة أن صديقه الساكى (من منطقة ساكايا، وهى بلدة تحمل هذا الاسم شرق نهر الأردن / المترجم – ربما تكون هى المقصودة) لم يكن يصدق أنه ينحدر من تلك المنطقة القروية التى يصفها، بل إنه (فيراولاس) كان يتبنى كذلك قيم قورش؛ إذ كان يعتبر الخيرات المادية عبئًا وكان يجد حريته الحقيقية فى تفويض صديقه الساكى فى إدارة ثروته (VIII.3.35-48). لقد كان قورش – بالمثل – يعتمد على أصدقائه فى تلبية احتياجاته، وكانوا يقدمون له ما يريد لأنهم مدينون بها جميعًا إليه (VIII.2.15-23). لقد أصبح فيراولاس الآن حاكمًا بحكم جدارته الشخصية ويؤمن ويقر بأن البشر أسلس وأيسر حكمًا من بقية الكائنات؛ لأنهم يتسمون بالوفاء والامتنان، وهو فى ذلك على النقيض تمامًا من الرأى الذى عبر عنه كسينوفون فى المقدمة والذى حفزه على دراسة نموذج قورش الذى أبدع هذه الصورة المثالية الفاضلة (VIII.3.49-50, cf. 1.1.1-3). إن الإحساس بالطبقية كان لا يزال باقيًا ولكنه تحول إلى استغلال جيد للمنافسة العسكرية بين العوام والنبلاء، وهو أمر تناوله (كسينوفون) بلباقة حين جعل أحد أبناء العامة – وهو فيراولاس – يجد وسيلة مقبولة تجعل الصفوة من النبلاء السابقين يتقبلون الأوامر التى أتى بها من قورش (VIII.3.5-8).

إن كسينوفون يجعل المساواة فى الوطن تعتمد هنا - صراحةً - على الإمبراطورية، وهى معادلة موحية ذات دلالة. إن إعطاء الحرية للعوام قد أسفر عن جيش وإمبراطورية قدمت الدعم للعوام والصفوة وجعلت المنتج المحلى (الطبقى) ليس على مستوى أهميته نفسها السابقة. إن مسألة الموارد محورية (فى هذا السياق). فربما رأينا مبدأ كسينوفون مفعلًا فى الإمبراطورية الأثينية التى أمدت الديمقراطية الموحدة التى غنمتها (الإمبراطورية) بالموارد.. كما أن المساواة الإسبرطية (التى تجذب انتباهنا فى مصطلح "**homoioi**" فى حد ذاته الذى يعنى "المتساوون" والذى كان يستخدمه المواطنون كاملو المواطنة فى وصف أنفسهم) قد يسرت كذلك أمر التوسع، ولكن هذه المساواة استبعدت الـ "**perioikoi**" (سكان المناطق المحيطة من المزارعين) والهيلوطيين (الأقنان والعبيد الإسبرطيين) الذين كانوا يمدون (الدولة) بالكثير من الموارد(١).

لقد رفض إيسُقراط الديمقراطية الأثينية المعاصرة كنموذج سياسى؛ لأن الاقتراع (التصويت) العشوائى كان يفرز نوعًا أدنى من المساواة لا يُكرَّم فيه أكثر الناس نفعًا **(Areop. 21-3)**، وبدلًا منها طوَّر إيسُقراط نسخة من الدستور القديم ذات مسحة ديموقراطية وتوجها "بحكم الصفوة" الأرستقراطية الذى يقوم فيه الشعب "**demos**" باختيار الصفوة الفاضلة(٢)**(Areop. 16-19 and Panath. 114, 130, 143)**. ومع ذلك فإنه - فى تأكيده اللافت للنظر على سلطة الشعب "**demos**" على هؤلاء الصفوة - وهو تعبير أكثر وأشد جرأة من تعبير كسينوفون - يجعل الشعب **demos** بمفهومه التقليدى يحكم موظفيه العموميين المنتخبين كما يحكم الطاغية "**turannos**" عبيده "إذ يعيِّنهم ويعاقبهم ويصدر الأحكام القضائية بشأنهم" - ويوزع عليهم آيات التكريم مقابل نفعهم وعقوبات التجريس والإهانة إذا ما كانوا بلا جدوى **(Areop. 26-7)**. كما أنه يجعل الشعب كذلك

---

(١) انظر: further below, pp. 152-4.

(٢) انظر : كان هذا اتجاهًا فى تلك الآونة - كما يقول جوزياه أوبر فى الفصل السادس - لاسيما فى الـ"epitaphios" Loraux 1986 (1981), esp. 218-20. عن إيسقراط الذى يشترك فى الكثير من أطروحاته: Thomas 1989: ٢١-213 وكذلك: Xenophon Mem. II.5.9.12 ؛ يستخدم كذلك نقاط وأطروحات مؤلف "epitaphios" ليمتدح التفوق العسكرى الأثينى المبكر. قارن: Loraux 1986(1981):199.

ينصِّب الأريوباجوس لحفظ الأمن والنظام وتدريب المواطنين على الفضيلة ومعاقبة المخطئين، وكذلك وضع المواطن المناسب فى المكان المناسب (45-36: يُعجب سقراط – كما يصوره كسينوفون – بعدالة مجلس الأريوباجوس: Mem.III.5.20). وينتقص إيسقراط صراحةً من قدر معاصريه من القادة الديمقراطيين، ويقدم نفسه على أنه أحد من لا يشاركون فى الديمقراطية حين يعترف بعجزه عن المشاركة فى المناظرات الصاخبة الحية ويعرب عن تفضيله للخطب والأحاديث المكتوبة[1]. وعلى الرغم من ذلك فإنه يلزم نفسه حتى بالديمقراطية المعاصرة حتى يكسب جمهور مستمعيه.. إنهم يبدون أشبه بالآلهة إذا ما قورنوا بحكومة أقلية الثلاثين (Areop. 62-70). كما أنه يبرر ويدافع عن الدستور القائم آنذاك كى يخدم من خلاله قضايا وطروحات أخرى، إذ يقول فى(Panath. 114-18) أنه كان من الضرورى تقديم الديمقراطيةالمعاصرة من أجل بناء قوة بحرية وصد الإسبرطيين. هذا الطرح يخدِّم على القضية الجدالية الأكبر عن نزعة الشر عند إسبرطة.

٢ - الحاكمية (فن الحكم)

يتفق كسينوفون وإيسقراط على أن نوعية وكيفية الإدارة أكثر أهمية من نوع الدستور، وأن الديمقراطيات وأنظمة حكم الأقلية والطغاة وأنظمة الحكم الملكى مقدر لها الزوال إذا لم تمارس الحكم الرشيد (Cyr. I.1; Panath. 132-3; Agesilaus 1.4). إن سقراط– كما يصوره كسينوفون – يرى أن التفرقة بين الحاكم والمحكوم أمر يمكن البرهنة الجدالية عليه (Mem. III.9.11: "عندما تم الاتفاق على ..."). وهكذا لم يفلح أريستيبوس"Aristippus" فى إقناع سقراط أن هناك طريقًا وسطًا يمكن أن يتفادى به أن يحكم أو يُحكم (Mem. II.1.11-15). إن سر الحكم الناجح يتمثل فى المعرفة (Cyr. I.1.3). "قال سقراط إن الملوك والحكام ليسوا من يمسكون بالصولجانات، ولا من انتُخبوا من قبل أى شخص أيًا كان، ولا من أُسندت إليهم المناصب، ولا من استولوا على الحكم عنوةً

(1) Too 1995: 74-112.

أو غشًا وخداعًا، وإنما هم من عرفوا كيف يحكمون" – (Mem.III.9.10). كانت المعرفة تعنى كيفية تعريف وتفعيل الصالح العام. لقد عرف الحكام الناجحون كيف يعتنون بمصالح المحكومين بصورة أفضل من المحكومين أنفسهم لدرجة أن المحكومين كرَّموهم نظير ما جلبوه من نفع وأطاعوهم عن طيب خاطر. كان الحكام زاهدين فى خيرات المجتمع، ولكن المكافأة ذات المفارقة بالنسبة لهم تمثلت فى منحهم شرف الاستفادة المجانية من هذه الخيرات نظير ما يقدمونه للمجتمع من منافع (Cyr. VIII.3.15-23).

هذه النظرية تنطبق– على نطاق واسع– على الجيوش والبيوت الحاكمة والمدن. ففى نقاش قورش مع أبيه قبل توليه القيادة للمرة الأولى يصف القائد العسكرى المثالي (Cyr. I.6.7ff[1]). إنه أفضل من كل النواحى ممن يحكمهم، ولاسيما من ناحية اهتمامه بمصالحهم. فهو يحرص على بقائهم وتزويدهم بالضرورات المادية وتأمين صحتهم بقدر ما تسمح به سلطته البشرية، ويتعاطف معهم فى السراء والضراء، ويثق فى (عون) الآلهة فيما يتصل بباقى الأمور. إن فن الحكم شبيه بعض الشيء بالصداقة. إن قورش قد ضمن الصداقة والولاء من خلال إجراءات كهذه (Cyr.VIII.2.1-28)، كما ضمن كريتون خدمة أرخيديموس من خلال تزويده بالطعام والمأوى (Mem.II.9). واعتقد كسينوفون أن النساء على القدر نفسه من الفائدة كالرجال ولديهن المقدرة على الحكم والصداقة. لقد كانت مساهمتهن الأساسية فى ضيعة (oikos) المنزل، ولكن هذا كان هو أساس الرفاهية العسكرية والاقتصادية لدولة المدينة التى كانت تتألف من مجموعة من الضياع "oikoi". ويحتوى مؤلف "الاقتصاد المنزلي" Oikonomicus (7-21) – على سرد لسقراط عن إدارة الضيعة الخاصة من جانب إيسخوماخوس وزوجته كشريكين شراكة كاملة فى جلب ثروتهما[2]. وفى "الذكريات" – (Mem. III.9.11) ؛ نجده وقد جعل النساء لهن السلطة على الرجال فى إنتاج الصوف لأن درايتهن بالموضوع أكبر. إن هذه المرأة تبسط سلطتها على العاملين فى بيتها فى حين يتحكم زوجها فى العاملين خارج منزله،

---

(١) Due 1989: 147-206 يقدم وصفًا حديثًا للقيادة النموذجية. انظر كذلك Wilms 1995 .

(٢) Pomeroy 1994 عن زوجة إيسخوماخوس.. التعليق فى ذات الموضع.

وكلاهما لا يكتمل دون الآخر، وإن كان البيت أكثر أهمية من الحقول لكونه يحتفظ فيه بالمحصول (Oec. 7.18-43). إن مصدر تكريمها هو إيسخوماخوس فى المقام الأول، ولكنه يدعوها أن تجعله خادمها بأن تثبت أنها أفضل منه وبأن تضيف أكثر مما يضيف لتنمية مواردهم (7.42). إن سقراط ينسب إليها فضل "الرجولة" الفكرية (رجاحة العقل التى يتسم بها الرجال) على أساس أنها تهتم بممتلكاتها كما تهتم بأطفالها [1](9.18-19, 10.1) وقد شبهها إيسخوماخوس فعلاً بالحكام الذكور المنتخبين فى دولة مدينة جيدة الإدارة (9.14-15: الحارس على القانون، وقائد الحامية، والمجلس الاستشاري). إن صور القياس التى يوردها فيما يخص إدارتها المنزلية صور ذكورية.-من جوقة إلى جيش نظامى إلى سفينة حربية وسفينة تجارية (8.1-17). إنها تعتنى بصحة عبيدها كما كان يعتنى قورش بصحة رجاله (Oec. 7.37). وكان على مديرة منزلها أن تتسم بصفات الرجال من ضبط النفس وتدبر العواقب والعدل (Oec. 9.11-13).إن كسينوفون يميل إلى الاعتقاد بوجود فضائل الرجال فى النساء،ويطرح سقراط تعريفًا للصداقة على أنها سعى نحو الفضيلة من جانب المحظية ثيودوتي" Theodote "-(Mem. III.11.5-18; cf. II.6.9-14): كما يقر قورش بالإسهام "الرجولي" لزوجة تيجرانيس فى حملته (Cyr. VIII.4-24)؛ كما تقترن بانثيا " Panthea "،بزوجها فى الصداقة مع قورش، وتنتحر فوق جثته ويكرمهما قورش معًا على ما أسدياه من خدمات (Cyr. VI.4.2-11; VII.3.8-14). وكان كسينوفون يؤمن بأن العبيد كانوا كذلك يستطيعون الاعتراف بقائد يرعى مصالحهم، وفى أن يصبحوا هم – فى حد ذاتهم – زعماء وقادة. وقد كان العبيد من الناحية القانونية مرغمين على الطاعة، ولكن إيسخوماخوس كان يريد أن يضمن طاعتهم برضاهم ورغبتهم (Oec. 12.3-20)، وهو يعلِّم وكيل الضيعة الذى اشتراه (12.3) كيف يسوس عماله (13.3-5).

إن مؤلف "هيرون" لكسينوفون ينصب على إصلاح فن الحكم فى اتجاه المعرفة عندما يمثل التوجيه المقدم إلى هيرون طاغية سيراكيوز من جانب الشاعر الحكيم

(1)انظر Cartledge, Ch. 1 above, p. 13 عن "الرجولة".

سيمونيديس – ونجم عن ذلك حوار محكم الصياغة على شاكلة الحوار السقراطي[1]؛ إذ يسأل الشاعر الطاغية أن يقارن بين سعادته كرجل عادى وكحاكم (I.1-2). ويرفض الطاغية مقترحات الشاعر القائلة بأن الحاكم يستمد سعادته من (أ) متعة (لذة) حسية أكبر. (ب) الممتلكات الأكثر. (جـ) آيات التكريم الأعظم. ويشخص الطاغية بدلاً من تلك السعادة تعاسة كبرى نابعة من افتقاد الحب والأمان اللذين كان ينعم بهما فى حياته الخاصة ولا يعرف كيف يستعيدهما من شعبه باعتباره حاكمًا لهم (I.8-7.13). إن جهل هيرون بكيفية الوصول إلى السعادة يسير جنبًا إلى جنب مع جهله بكيفية الحكم، وهو أمر مرادف لإسعاد الآخرين. ويعلمه سيمونيديس أن بوسعه أن يستعيد سعادته الشخصية من خلال رعاية صالح مجتمعه (8-11). إن الكلمات الطيبة من جانب الحاكم تحمل معنى أكبر مما تحمله كلمات الرجل العادي. فبوسع الحاكم أن يحظى بمزيد من الامتنان عن مديحه وأن يفوض غيره بتنفيذ العقاب ليتفادى الكراهية. وينبغى عليه أن يقيم المنافسات (المباريات) ويكرِّم الناس على ما يؤدونه من خير لمجتمعهم. وعلى جنوده المأجورين (المرتزقة) أن يدافعوا عن المجتمع ككل. وعليه أن يستغل مصادر دخله (عوائده) لتطوير دولة المدينة كما لو كانت بيته وضيعته "oikos" وأن يتنافس مع غيره من الحكام فى جلب السعادة لمدينته. إن سيمونيديس يحتكم مباشرةً إلى المصلحة الذاتية المستنيرة. إن "هيرون" لا يخضع لأى سلطة خارج نطاق ذاته، ولكن رغبته الشخصية فى التكريم الحقيقى والحب والمودة من مجتمعه أعلى من أى قيد خارجي، والآن فإن لديه من المعرفة ما يمكنه من تحقيق ذلك.

إن إيسقراط يحل محل سيمونيديس حين يقدم النصح بصوته الشخصى المبدع لـ "نيكوكليس- Nicocles" وريث العرش الملكى فى قبرص بشأن فن الحكم[2]. ويبدأ مؤلف "إلى نيكوكليس- Ad Nicoclem" كما فعل "هيرون" بعقد مقارنة بين حياة الرجل العادى وحياة الطاغية، ولكن إيسقراط يزعم أنه على الرغم من أن الناس يرون آيات التكريم

(١) Luccioni 1947: 255-68 عن هيرون كإصلاح للطغيان فى اتجاه "الملكية".

(٢) Eucken 1983: 213-64 معالجة كبرى للخطب القبرصية.

والثروة والسلطات التى يتمتع بها الملوك فإنهم يستخلصون من مخاوفهم والمخاطر التى تجابههم أنه من الأفضل أن يظلوا أناسًا عاديين (4-5). لكن إيسقراط يحاججهم بأن المنصب الملكى يمكن أن يضمن السعادة من خلال تعريفه للسعادة بأنها صالح وخير المجتمع[1]. وهنا ينبغى على نيكوكليس أن يؤازر مدينته فى الضراء، وأن يحافظ على رفاهيتها ويقدم لها المزيد(٩). كما ينبغى عليه أن يكون "زعيمًا شعبيًا جيدًا" يكرم الصفوة الفاضلة ويؤمّن العدالة لبقية الناس (١٦)، وأن ينفق عوائده على دولة المدينة (مثل: هيرون) تمامًا كما يفعل مع ضيعته **oikos** (١٩). أما حرسه الشخصى فينبغى أن يتمثل فى فضيلة أصدقائه وولاء رعيته وحكمته (٢١). وفى هذا إعادة لصياغة مبدأ كسينوفون القائل بأن الناس يقدمون فروض الطاعة الاختيارية عندما يؤمنون بأن الملك يرعى شئونهم بدرجة أكبر من نفاذ البصيرة والرعاية من رعايتهم هم لشئونهم (٢٤). إن التعاليم التالية (٢٤ - ٣٩) تغطى إطارًا هائلاً من النصيحة الموجزة فى عرض منطقى مختصر ودونما ضرب لأمثلة وبغير ما نظام بعينه وفقًا لما سوف يقوله إيسقراط لاحقًا (**Ant. 67-8**). فليست هناك ثمة أمثلة على كيفية سير نيكوكليس على الخط الدقيق الفاصل بين الدفء الذى تحتاج إليه العلاقات البشرية وبين الكرامة التى تليق بمنصبه الملكى (**34; cf. Cyrus**). أما النصائح المحيطة بالموضوع حول التوقيت الملائم للحديث وللفعل (٣٣) والتوازن الصائب بين الدرس والتطبيق (٣٥) فتبدو نصائح غير مترابطة. إن أسلوب التضاد غالبًا ما يوحى بتوليد الفكر الذى يجرى مجرى الأمثال: " لا تحسد أولئك الذين نالوا السلطة الأعظم فوق غيرهم، بل اغبط أولئك الذين يحسنون التصرف فيما يملكون، ولتتوقع أن سعادتك الكاملة لن تتأتى إذا ما حكمت العالم بأسره من خلال الخوف والخطر والشر بل تتأتى من أن تكون كما أنت وأن تظل كما أنت الآن معتدل الرغبات وتلبيها بغير إخفاق" (٢٦).

---

(١) الملك ثيسيوس هو النموذج الأسطورى عند إيسقراط، وهو (ثيسيوس) من قام فى ملحمة "السبعة ضد طيبة" بمنح قوته وسلطته إلى الأسلاف من شعبه "demos" ثم غامر بحياته من أجل (نيابة عن) بلاد اليونان (Panath. 129, Helen 36-7). وعلى النقيض منه فإن أدراستوس"Adrastus" ملك أرجوس أورد شعبه موارد التهلكة فى القضية الخاصة بقريبه بولينيكيس" Polyneices (Panath. 168-71).

ثم يأتي لنا إيسقراط في مؤلفه "نيكوكليس" بنيكوكليس نفسه وهو يخاطب رعيته بلسانه هو كدليل على إصلاحه. إن "نيكوكليس" يحيلنا إلى نصيحة إيسقراط حول منصب الملك، وهي النصيحة التي يذكر أنهم قد سمعوها (١١). إنه يبدد سوء ظنهم في البلاغة (١-٩) ليبرر نصيحته لهم بصدد كيفية سلوك المسلك الحسن (١٠-١١). وهو يدافع- بطبيعة الحال- عن نظام الحكم الملكي كأفضل دستور وعن ولايته الحكم على أنها شرعية (١٢-١٣). وهو يعترض على فكرة أن الصالح والطالح ينبغي أن يكونا جديرين بآيات التكريم نفسها، وهي الفكرة التي يقول إن الأوليجاركية والديمقراطية يعتنقانها (١٤-١٦)؛ أما الملكية: إنها تختار الشخص الأفضل، وتؤكد على التجربة، وتيسر الفعل (الإنجاز)، وتكرم صفوة الناس وتحدد مصالح الدولة مع مصالح الحكم الملكي (١٧-٢٦). إنه يؤسس حقه في الحكم على نسبه (٢٧-٢٨)، وكذلك على مميزاته كـ "أفضل مواطن" يمكن أن يهتم بشئونهم: كإدارته العادلة لممتلكات الدولة (٢٩-٣٥)، وقدرته على ضبط النفس وإخلاصه في علاقته الجنسية (٣٦-٤٧). وعلى هذا الأساس يصدر تعاليم يتوقع أن يطيعها شعبه (٤٨-٦٤).

إن كلًا من كسينوفون وإيسقراط يؤيدان الحكم الملكي المستنير، ويأخذان (بيد) الحكام (الذين يوجهون النصح لهم) إلى أبعد مدى تسمح به الظروف في الطريق المؤدي إلى خدمة المجتمع. لم يكن بوسع إيسقراط أن يطلب من نيكوكليس على نحو مباشر صريح أن يلغي وضعه الوراثي. إن خوف هيرون من رعيته ملموس للغاية لدرجة أن سيمونيديس يضطر إلى أن يبدأ من أصغر مقترحات التغيير. وقد اعتقد أرسطو كذلك أن الإصلاح كان من المحتم أن يتوافق ويتكيف مع الظروف؛ إذ لا بد للمصلح أن يكون قادرًا على إدراك ليس ما هو أفضل فحسب بل وما هو ممكن لأنه سيكون عليه أن يمد يد العون لدساتير قائمة فضلًا عن ابتكار دساتير جديدة **(Pol. 1288b21-1289a7)**. وفضلًا عن ذلك فإنه على الرغم من أن أرسطو اعتبر حكم الطغيان فاسدًا منحرفًا؛ لأنه كان يضع في الاعتبار مصلحة الطاغية فقط، إلا أنه كان يؤمن بأنه حيثما كان شخص واحد يتمتع بقدرة فائقة على تعريف وتفعيل الصالح العام فيمكن لهذا الشخص أن يتوقع الطاعة (من جانب رعيته) **(Pol. 1325b10-15)**. هذا هو النموذج الذي يصادق عليه كسينوفون وإيسقراط. أما الملك الفيلسوف عند أفلاطون فكان تعبيرًا آخر عن هذا النموذج. وربما فند أيسقراط صراحةً

الإيحاء بأنه كان مناصرًا للنظام الملكى؛ وذلك من خلال الادعاء بأنه كان يوجه النصح إلى نيكوكليس بالنيابة عن "رعيته" - "كرجل حر وكما ينبغى أن يكون الرجل الجديد بهذه المدينة-" (Ant. 40, cf. 67-72). إن نصيحته تؤازر فى واقع الأمر دولة بأكملها لأن إصلاح الزعيم تكون لفائدة ومصلحة الجميع (Ad Nic. 8). إنه يؤكد تحرره من الخوف وتحبيذه للملكية عند تحذيره لنيكوكليس من تلقى النصح من المنافقين (4-3: ليعزز قيمةً خاصةً به) ويحثه على لإصغاء إلى النقد (54-42). ويكرر هذا الأداء فى "إلى فيليب- ad Philippum" (١٤-٢٤)؛ إن مؤلفات "إلى نيكوكليس" ad Nicoclem و "نيكوكليس" Nicocles" هما فى الحقيقة جزء من ثلاثية تضم معهما "إلى ديمونيكوس ad Demonicum" وتبين بدورها السلوكيات والخلائق المطلوبة من الارستقراطى ومن الملك ورعيته- "أيُّ العادات ينبغى اتباعها وأيها ينبغى الإقلاع عنها" (Ad. Nic. 2.6).

إن نظرية القيادة المثالية كانت لها حدودها بطبيعة الحال. لقد كان هناك أوغاد خبثاء من عديمى الفائدة، ومن المستحيل التودد لكسب صداقتهم حتى فى الحياة الخاصة (Mem. II.6.16, 19,27). إن بروكسينوس "Broxenus" ينال الحظوة لدى الأفاضل بالمديح، ولكن ليس لديه من ترياق ضد الأوغاد سوى الاستنكار الصامت الذى يغريهم بالتآمر عليه كرجل يسهل اصطياده (Anabasis II.6.20). لقد كان قورش يستبعد من جيشه من لا لزوم لهم ومن سيلحقون الضرر بقضيته (Cyr. II.2.23-7). إنه يحظى بالطاعة الإرادية من سلسلة من الأمم الأخرى، ولكنه يحكم خصومه البابليين بحرس شخصى يضمن سلامته الشخصية (VII.5.58) وجيش نظامى وحامية للمدينة (VII.5.66-8). كما أن هيرون المُعدَّل احتفظ بحراس شخصيين ضد الأوغاد الماكرين (Hiero 10.1-2). كما أدرك كسينوفون أن الحكم الملكى كانت له متطلباته الخاصة. وأكد قورش هيبة الملكية حين رفض الدخول عليه من غير استئذان عندما أصبح ملكًا على البابليين (Cyr. VII.5.37-57). هذا الحدث شهد انسحابه إلى قصره، ومطالبة (حاشيته) بحضور مجلسه، واللجوء إلى أساليب صارمة لتأمين مجلسه (VIII.1.16-20) ؛ إذ قام بمصادرة ضياع من لم يحضروا، وسرعان ما ظهروا بعد ذلك. كان يستخدم مستحضرات التجميل والأزياء والمسرح لنفسه ولكبار رجال إدارته لإخراج مشاهد التوقير والإجلال العام للملك (VIII.1.40-41). ومع ذلك فقد كان لا يزال بوسعه

المشاركة فى دعابة على حساب فيراولاس وتابعه الساكى (VIII.3.26-32). ويدعو إيسقراط نيكوكليس أن يتبنى التوليفة نفسها من الهيبة والود الدافئ (Ad. Nic. 34).

٣ - إسبرطة

اتبع أفلاطون وأرسطو تراثًا طويلًا يعتبر دستور الإسبرطيين نموذجًا لنظام الحكم؛ حتى وهما ينتقدان بعضًا من عاداتهم[١]. لقد عزا هيرودوت نجاحهم العسكرى إلى دستورهم (I.65-8,VII.101-4) ولكن مؤلف "دستور الإسبرطيين" لكسينوفون هو أول وصف مفصل متاح لنا عن العادات التى تبناها واتبعها الإسبرطيون تحت قوانين ليكورجوس Lycurgus"[٢]. وغالبًا ما يُقرأ هذا المؤلف على أنه مديح فى الإسبرطيين، ولكنه مديح فى القوانين، وحتى فى هذه الجزئية فإنه مديح محدود يهدف فقط إلى شرح الكيفية التى جعلت بها هذه القوانين من الإسبرطيين "أقوى وأشهر" مدينة فى بلاد اليونان (I.1). إن إقرار كسينوفون المقتضب بأن الإسبرطيين لم يعودوا يتبعون القوانين يُقرأ على أنه ردة عن مديحه لإسبرطة (14)؛ ومع ذلك فإن هذا الإقرار لا يتناقض مع مديحه للقوانين[٣] الإسبرطية. إن إخفاق الإسبرطيين يعود تحديدًا إلى تخليهم عن هذه القوانين تمامًا مثلما أخفق الفرس عندما نبذوا قوانين قورش (Cyr. VIII.8)[٤]. إن من الأفضل قراءة هذا الإقرار من منطلق ارتباطه بمطالبته لبقية إغريق عصره أن يتبنوا ويطبقوا القوانين التى لم يعد الإسبرطيون يسيرون على نهجها (10.8). وفى مؤلف "الذكريات" -(Mem. III.5.14-16) نجد سقراط يقترح أن يعالج الأثينيون تدهورهم العسكرى المعاصر آنذاك من خلال تمسكهم

---

(1)Tigerstedt 1965: 228-309.

(2) Ollier 1934: xiii-xl, Luccioni 1947: 139-74, Chrimes 1948, Tigerstedt 1965: 161-9.

(٣) Tigerstedt 1965: 169 لا يميز المديح الموجه إلى ليكورجوس عن مديح إسبرطة أما "Luccioni 1947" فإنه أكثر توقدًا فى الذهن. إن ليكورجوس هو بؤرة المديح: 1.4,2.2,2.13,3.1,4.7,5.1 etc.

(٤) القياس هنا موضّح. Luccioni 1947: 246-54, Due 1989: 16-22 يعتقدان أن السقوط الفارسي يعزز مديح قوانين قورش في مؤلف "تنشئة قورش":

Cf. Hirsch 1985: 91-7, Tatum 1989: 215-39; Gera 1993: 299-300.

بعادات أسلافهم أو عن طريق محاكاة الإسبرطيين، وفى موضع آخر من الذكريات (Mem. IV.4.15-17) يطرح ليكورجوس كنموذج ومثال.

إن الغرض العام من القانون فى إمبراطورية أو ممتلكات خاصة ودولة مدينة كان- من وجهة نظر كسينوفون - هو أن يأتى بسلوك طيب من خلال المحفزات الإيجابية والسلبية من مدح ولوم (ذم). إن سقراط - عند كسينوفون - يرى أن وظيفة القانون هى بيان "ما يجب أن نفعله وكذلك ما لا ينبغى أن نفعله" - (Mem. IV.4.13). إن هذا المزيج من الإرغام والإقناع فى "قوانين" أفلاطون يقع ضمن هذا التراث. إن إيسخوماخوس يمتدح "قانون الملك" الذى يمارسه فى بلاطه من خلال مكافأة الفضيلة وعقاب الرذيلة، وينتقد القوانين المكتوبة للأثينيين لأن تركيزها على العقاب يقدم محفزًا على الفضيلة يتسم بالقصور (Oec.14.4-10). كما أن كلًا من قورش وإيسخوماخوس يعرِّفان "قانون الملك" على أنه "قانون له عيون" - (Cyr.VIII.1.21-2; cf.Oec.12.20). إن هذا القانون الحى أكثر مرونةً من القوانين المكتوبة. لقد رفض قورش أن يصر على تطبيق عقوبة الإعدام ضد ملك أرمينيا كى يجعل منه صديقًا مرموقًا بملء إرادته (III.1)؛ كما رفض أن يعاقب الصبى ذا المعطف الأصغر من مقاسه والذى استولى من آخر على معطف أكبر من مقاسه - لكى يجعل من كليهما يرتدى الملابس المناسبة القياس(I.3.16-17). إن قوانين ليكورجوس تمنح كبار الموظفين الإسبرطيين هذه المرونة (Lac. Pol. 8.4). إن تشجيعها على رابطة الحب تعد مثالًا على محفز إيجابى على الفضيلة (2.12-14).

إن حجة كسينوفون فى مديحه لقوانين ليكورجوس تقوم على كونها نقيضًا لقوانين بقية الإغريق من حيث إنها نظمت عادات المواطنين من المهد إلى اللحد: بهدف الوصول إلى القوة العسكرية. إن هذه القوانين تقلب السلوك الطبيعى للمرأة لضمان أن أبناءها سيكونون أقوياء (I.3-10). كما يُربى الأطفال بطريقة مختلفة من أجل ذات الغرض (2). وتصادق القوانين على فضيلة طاعة السلطة لدى الشباب الذين ينعتقون من إسار السلطة فى دويلات مدينة أخرى (3). إن هذه القوانين تتطلب من أعلى درجات الصفوة - ممن يخجلون من أن يراهم أحد وهم يؤدون فروض الطاعة فى دويلات أخرى - أن يسارعوا إلى تنفيذ أوامر كبار الموظفين الإسبرطيين (هيئة الإيفورية) (8) وهى تجعل الفضيلة

أمرًا يحظى باهتمام عام لا اهتمام خاص (10.4-7). إن عاداتهم العسكرية الأكثر تقنية تفرز استعدادات أقوى للحرب وزيًا عسكريًا ومناورات (ليس من الصعب تعلمها: 11.5). وتسلسل الأوامر، وإقامة المعسكرات والقيادة (11.13). إن "دستور الإسبرطيين" يختتم بترتيبات أرقى من قبل ليكورجوس للحفاظ على الدستور [١](15).

في مؤلف "باناثينايكوس" Panathenaicus" يعقد إيسقراط مقارنة بين أثينا وإسبرطة. إنه لا يجادل (ينازع) مطلقًا في تميز العادات التي أنتجت القوة العسكرية للإسبرطيين، ولكنه يقدم طرحًا مفاده أنهم لم يبتكروا ما يتسم بالتفوق والتميز من بين عاداتهم، وأن ما ابتكروه من عادات لم يكن متميزًا، وأنهم استغلوا قوتهم العسكرية لقمع بقية بلاد اليونان وأن المساواة المشهورة لديهم لا يمكن مقارنتها بالديمقراطية الحقيقية[٢]. إنه يزعم أن آخرين كانوا عادةً ما يقابلون بين طاعة الإسبرطيين وبين عدم انضباط الأثينيين المعاصرين؛ أما هو فإنه يتحدث عن الدستور الذي ورثه الأثينيون عن أسلافهم والذي وضع الأساس لقوانين دامت ألف عام (144,148) وخلق تفوقًا عسكريًا استُغل لمصلحة الإغريق (151-152). لقد كانت هذه القوانين متطابقة مع قوانين ليكورجوس - كما يقول - ولكنها لم تكن تقليدًا لها. إن الإنجازات العسكرية لأسلاف الأثينيين تظهر أنهم قد امتلكوا ناصية التفوق العسكري في وقت أسبق (168-74). كما قلد ليكورجوس الأثينيين عندما ابتكر شكلًا أرستقراطيًا من الديمقراطية (153-4). ومع ذلك فإن الإسبرطيين احتفظوا بالحقوق المتساوية لمجموعة مصطفاة (Panath. 177-81; cf. Areop. 61). لقد جردوا سكان المناطق المحيطة "perioikoi" من حقوقهم الطبيعية وامتيازاتهم السابقة (ويُطلق عليهم هنا "الشعب- demos") وجعلوهم يتحملون العبء الأكبر من مغارم حروبهم... بل إن كبار مراقبي الدولة الإسبرطيين "ephors" كانوا ولا يزالون يعدمون المقيمين الأحرار "perioikoi" دون محاكمة. أما الأثينيون من عموم الشعب "demos" فكانوا يعاملون

---

(١)إن ترتيب الفصلين الرابع عشر والخامس عشر معكوسان في بعض الطبعات والترجمات.

(٢) Tigerstedt 1965: 187-97 هو أكمل عرض، وكذلك انظر:
Mathieu 1925: 168-71; Cloché 1963: 90-2.

بشكل أفضل بكثير تحت حكم ثيسيوس[1]. ويستمر إيسقراط فى تعزيز انتقاداته لإسبرطة حين يصف كيف يطالع مسودة من خطبته (درسه) مع تلاميذه؛ فإذا بواحد منهم يصر على أن الإسبرطيين هم من "ابتكر" حتى الآن "أفضل العادات" (14-202: دون الإشارة إلى ليكورجوس). وقد سخر إيسقراط من فكرة "الابتكار"، إذ إنها تنطوى على أنه لم يكن هناك شعب يتسم بالمهارة والإجادة قبل أن يصل الإسبرطيون إلى البيلوبونيسوس قبل سبعمئة عام فقط. وأضاف إنه لم يكن بوسع شعب غير متعلم كالإسبرطيين أن يبتكر بأى حال "أفضل" الأعراف والعادات. لقد ابتكروا بالفعل العرف الذى يعلمون الصبية بمقتضاه السرقة، ويجلدون من يخفق فى القيام بذلك وتكريم من ينجح فى تلك المهام، ولكن بقية الإغريق لم يقروا هذا أو يتبنوه لأسباب واضحة. وأجاب تلميذ إيسقراط بأنه كان يعنى العادات والأعراف اللتين نتج عنهما نجاحهم العسكرى ووفاقهم وليست تلك التى تتناول الأخلاقيات فى عمومها (217). وقد أقر إيسقراط هذه الأعراف والعادات ولكنه أدان استغلالها فى شن حروب ظالمة (215-28; cf. Busiris 19). وعلى الرغم من ذلك فإنه يسجل ندمه على خشونته وقسوته تجاه الإسبرطيين، ورفض أن يدلى بمزيد من التعليق عندما وجد التلميذ طريقة بارعة لقراءة النقد وكأنه مديح (65- 229). وقد فُهم ذلك حديثًا على أنه تراجع عن انتقاداته[2]. وعلى الرغم من ذلك فقد ظلت هذه الانتقادات منشورة فى خطبته، كما أن الإقرار بالتشاور بين إيسقراط وتلاميذه حول هذا الأمر كـ"موضوع "topos" يرجح أن هذه الانتقادات ظلت قائمة بقوة[3] إن المقارنة التى يعقدها إيسقراط بين أثينا وإسبرطة تشكل بوضوح نظرته السلبية لإسبرطة والتباين مع النظرة الإيجابية لأثينا. إن أطروحاته تتسم بالبراعة الحاذقة فى بعض الأحيان. إن تركيز كسينوفون الأضيق

---

(1) انظر: n. 20 above.

(2) Tigerstedt 1965: 193-6 إذ يقول إن "الأغنية التراجعية الكاملة" تعود إلى شيخوخة وخرف مؤلفها.

(3) Gray 1993.

على التفوق العسكرى أكثر من مسألة الأخلاقيات جعلته يمتدح السرقة وجلد أولئك الذين كانوا يُضبطون متلبسين بها، لأن ذلك كان يساعد الصبية فى أن يسرقوا بنجاح وهو ما قد تفرضه عليهم ظروف الحرب (Lac. Pol. 2.6-9).

٤ - الجامعة الهيللينية (اليونانية)

كانت الجامعة اليونانية تعنى الانسجام والتوافق (homonia) والمساواة بين دول المدينة اليونانية من أجل غزو الفرس ومن أجل رفاهية يونانية أكبر؛ ويبدو أنها تطبق على الساحة الدولية توازن ذلك الانسجام "homonia" بالنجاح العسكرى فى إطار دولة المدينة (Mem.IV.4.15-16). إن مؤلَف "رحلة الصعود -Anabasis" لكسينوفون يعبر عن جزء من هذه القيمة فى الجيش المتعدد الأجناس نسبيًا فى حملة "العشرة آلاف"؛ إن مؤلَف "أجيسيلاوس-Agesilaus" عنده يمتدح الملك الإسبرطى على أنه "محب للإغريق philhellene" وقاد جيشًا من أهل البيلوبونيسوس لتحرير الإغريق فى آسيا وغيرهم من أمم الشرق من السيادة الفارسية[١]؛ ولكن أكمل نموذج لديه على الانسجام (التوافق) والغزو هو - ويا للتناقض - متبنى فكرة الجامعة الشرقية قورش ملك الفرس. لقد خلق قورش توافقًا بين شعبه من الفرس، وكذلك بينهم وبين العديد من الأمم الأخرى، من أجل القيام بغزو الأشوريين. لقد جلب الرفاهية لهم جميعًا. إن إيسقراط كان يتطلع إلى زعيم مماثل وناجح للجامعة الهيللينية. ففى مؤلف "Panegyricus" يعزز مطالب الأثينيين فى قيادة الإغريق ضد الفرس، كى يقنع الإسبرطيين بقبول سيادتهم (هيمنتهم) وضرب المثل فى الوفاق لبقية بلاد اليونان؛ ولكن هذا المسعى أخفق. وفى مؤلف "إلى فيليب-ad Philippum" شجع الملك المقدونى على التصالح مع أثينا وأرجوس وطيبة وإسبرطة ونيل رضاهم ونواياهم الحسنة للقيام بحملة عسكرية مماثلة تحت قيادته (82 ,30-31). لقد طرح إيسقراط رؤية مفادها أن على الملك المقدونى أن يرد الدين لهم على ما أسدوه من

---

(١) Dillery 1995: 41-98. Hirsch 1985: 39-55 يقدم طرحًا مضادًا للرأى القائل بأن كسينوفون كان من أنصار الجامعة اليونانية الملتزمين فى مؤلف أجيسيلاوس.

أفضال أسطورية إلى جده الأكبر هيراكليس الذى قاد من قبل الإغريق المتحدين فى الحرب الطروادية الأولى وأخضع آخرين كثيرين من غير الإغريق بالإضافة إلى ذلك [1](12-109). إن فيليب وابنه الإسكندر الأكبر قد طبَّقا وفعَّلا نسخة معدلة من هذه النظرية، وإن تركا فى بلاد اليونان حاميات لتقوم بتطبيق التآلف والطاعة وتنفيذهما. إن الحقائق السياسية الواقعية عادةً ما تقف مقتصرة أمام النماذج (النظرية).

(1) Too 1995: 130-49 يفسر فكرة الجامعة اليونانية عند إيسقراط فى العديد من الفقرات المحورية على أنها "انهدمت من خلال محاورة منحازة لأثينا"، وعلى أنها محاورة تتعلق بهويته البلاغية.

الفصل الثامن

سقراط وأفلاطون

مقدمة

ميليسا لين

Melissa Lane

١ - مدخل نحو تفسير أفلاطون

إن التقديم لسقراط وأفلاطون هو التقديم لمشكلة العلاقة بينهما. ومع أن معاصرين آخرين قد تركوا لنا صورًا لسقراط؛ فإن كتابات أفلاطون التى اتخذت شكل المحاورات ولم يظهر فيها أفلاطون قط[١] هى التى نقشت صورة أستاذه بطريقة لا تُمحى أبدًا من ذاكرة تاريخ الفلسفة الغربية. ولقد نشأت "المشكلة السقراطية" أو "المسألة السقراطية"؛ لأن سقراط كان الشخصية الرئيسية فى محاورات أفلاطون. فهل يمكن التعرف على هوية سقراط الحقيقى أو التاريخى بمعتقداته المميزة على أساس مجرد شهادة من معاصرين[٢]

---

(١) ومع ذلك فقد ورد ذكر أفلاطون ثلاث مرات، مرة عندما ظهر بين الشباب المقربين من سقراط فى محاورة «الدفاع» (Ap.34a1) وفى الفقرة "38b6" من "الدفاع" يظهر سقراط بين المتطوعين لتقديم الضمانات إذا قررت المحكمة توقيع غرامة مالية عليه. وفى محاورة "فيدون" -(Phd.59b10) يُقال إن أفلاطون كان مريضًا مما ترتب عليه عدم حضوره إعدام سقراط، ذلك الإعدام الذى أوشك أفلاطون أن يصفه فى المحاورة.

(٢) هناك مصدر على قدر كبير من الأهمية ظهر بعد سقراط وأفلاطون بما يقرب من سبعة قرون وهو كتاب ديوجنيس اللائرسى «عن سيرة حياة سقراط وأفلاطون». وهناك من القدماء أيضًا من كتب محادثات سقراطية مثل: أيسخينيس "Aeschines" وأنتيستنيس "Antisthenes" وأريستبوس "Aristippus". ولكن لم يتبق من كتاباتهما غير شذرات.

له مثل: أريستوفانيس وأفلاطون وكسينوفون وبعدهم بجيل أرسطو؟[١] أم أنه سقراط الذى نقدر كثيرًا تصوير أفلاطون له في المحاورات؟

وتتعقد المشكلة السقراطية عندما نجد سقراط فى محاورات أفلاطون يجادل من أجل مواقف متناقضة. على سبيل المثال فى محاورة "بروتاجوراس" - (358-352) يذهب سقراط إلى أن الرذيلة تنشأ ببساطة من الجهل؛ لأن لا أحد يرتكب الخطأ بإرادته، وهى حجة تفترض أن المعتقدات العقلانية وحدها هى التى تحدد الفعل. بينما فى محاورة "الجمهورية" (IV) يشرح الرذيلة على أساس علاقتها بجزأين لا عقلانيين من أجزاء النفس الثلاثة [وهما الجزء الغضبى والجزء الشهواني]. والحل الوحيد لهذا التناقض الواضح هو الافتراض بأن محاورة "بروتاجوراس" من مجموعة المحاورات التى تنتمى إلى الفترة الأولى من حياة أفلاطون[٢]، والتى يقدم فيها أفلاطون أستاذه بوصفه سقراط التاريخي، بينما محاورة "الجمهورية" هى إحدى محاورات المرحلة الوسطى التى يستخدم فيها أفلاطون سقراط بوصفه لسان حال النظرية التى يريد أن يضعها فى المحاورة موضوع البحث[٣]. إن مقدمة الأجزاء غير العقلانية فى النفس مصحوبة فى معظم محاورات أفلاطون التى كتبها فى المرحلة الوسطى من حياته بمقدمة عن ميتافيزيقا "المثل" و"المثل" هى تلك الموجودات المعقولة التى تُعتبر الموجودات الحقيقية أو قل الحقائق فى العالم المعقول فى مقابل الأشباه التى توجد فى عالم الحس. وعلى ذلك فإن محاورات المرحلة الأولى من حياة أفلاطون والتى يسأل فيها سقراط محاوريه عن تعريفات للأشياء التى يُشار إليها بأسماء عامة تتناقض مع محاورات المرحلة الوسطى التى يقدم فيها سقراط حججًا يبرهن بها على وجود "المثل". وإن هذه الصورة من كتابات أفلاطون المنتقلة من الفترة السقراطية

---

(١) «السحب» لأريستوفانيس و «مذكرات» كسينوفون، وبالنسبة لأرسطو انظر حاشية رقم ١٧ من هذا الفصل.

(٢) المحاورات التى كتبها أفلاطون فى المرحلة المبكرة من حياته: «الدفاع» و«كريتون» و«إيون» و«هيبياس الأصغر» و«لاخيس» و«خارميديس» و«يوتيفرون» و«ليسياس» و«بروتاجوراس». وأحيانًا تُحسب محاورات «جورجياس» و«يوتيديموس» و«هيبياس الأكبر» على هذه الفترة المبكرة رغم وجود بعض الأدلة على صلتها بالفترة الوسطى من حياته.

(٣) راجع بنر "Penner" فى الفصل التاسع من هذه الطبعة لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع والتناقضات الأخرى بين محاورات المرحلة المبكرة ومحاورات المرحلة الوسطى.

(وهى الفترة الأولى من محاورات أفلاطون) بدون "المثل" إلى الفترة الوسطى التى تتميز بوجود "المثل" فى المحاورات؛ قد توسع فى البحث فيها عدد كبير من علماء القرن العشرين المهتمين بالمنطق واللغة للتعرف على الفترة المتأخرة التى تظهر تراجعًا من قبل أفلاطون عن "المثل" أو على الأقل تظهر حيادًا من جانبه فى تناولها.[1]

إن الحديث عن التطور الذى لازم أفلاطون فى محاورات المراحل المختلفة من حياته إنما هو المنهج المميز لإحدى المدرستين الأساسيتين فى تفسير أفلاطون، على الرغم من أن كل باحث فى هذا التطور يروى قصة مختلفة حول تقدم أفلاطون الفكرى وأى المحاورات شهدت هذا التقدم- وضد هؤلاء التطوريين يقف الوحدويون. إن موقف المذهب الوحدوى شأنه شأن الأفلاطونية المحدثة يفترض أن أفلاطون لا يتناقض مع نفسه أبدًا ولا يقدم حججًا متناقضة، ويفسر المحاورات فى ضوء هذا الافتراض. وربما ينتمى الموقف الوحدوى إلى هؤلاء الذين يجدون أن الافتراضات التطورية لا تجدى فى قراءة أفلاطون، والذين يفضلون أن يعتبروا الحجج الواردة فى المحاورات المختلفة إجابات عن أسئلة مختلفة أو اكتشاف لمشكلات مختلفة وليست تناقضًا صريحًا.

وسوف ننظر باختصار فى الحجج والأدلة على الخلاف بين التطوريين والوحدويين. ولكن من المهم أن نرى كيف قادنا سؤالنا الافتتاحى حول ما إذا كان سقراط التاريخى يمكن أن يُفهم أو يُستخلص من نصوص أفلاطون، كيف قادنا إلى الدخول إلى قوائم الخلاف المثار حول كيفية قراءة هذه النصوص نفسها. باختصار تعتمد "المشكلة السقراطية" على "مشكلة أفلاطونية" أوسع وأشمل.

---

(1) حول هذه المحاورات التى كتبها أفلاطون فى المرحلة الأخيرة من حياته وتبدأ بمحاورة «بارمنيديس» وتتضمن كذلك محاورة «السوفسطائي» كتب أوين **"G.E.L.Owen"** ضمن مؤلف **"1953.Inter Alia"**. ولقد حاول أن يثبت أن محاورة "السياسي" - المتفق على أنها ترجع إلى الفترة الأخيرة من حياته - بوصفها مكملة للنظرية السياسية التى وردت بـ "الجمهورية"، فضلًا عن أنه يرجع محاورتى "تيماوس" و"كريتياس" إلى المرحلة الوسطى من حياة أفلاطون لأنها تتضمن نظريته فى "المثل" ولكن رفض هذه الآراء كل من تشرنس **"1957 Cherniss" (1965)** وجيل **1979 Gill** ولكن مع ذلك فإن الصورة العامة لمحاورات المرحلة الأخيرة من حياة أفلاطون تظل صحيحة ومأخوذ بها **(انظر:-Mc : Cabe,1994).**

فبينما تطرح المشكلة السقراطية سؤالًا حول ما إذا كانت آراء سقراط نفسه يمكن تحديدها أو التوصل إليها، تطرح "المشكلة الأفلاطونية" سؤالًا حول ما يعنيه أفلاطون من تصوير سقراط فى المحاورات المختلفة وما الذى يعنيه أفلاطون من استخدام شكل المحاورة للنقل أو الدفاع. إن أفلاطون المؤلف والشخصية الغائبة يمثل هو الآخر مشكلةً بالنسبة لقراء المحاورات لا تقل عن المشكلة السقراطية.

٢- تأريخ محاورات أفلاطون

يمكن أن نعتبر محاولة التأريخ المستمدة من محاورات أفلاطون نفسها محاولة ذات شقين. إن التفكير المنطقى الخالص يقضى بأن الكُتّاب يؤلفون أعمالهم أثناء حياتهم بشكل أو بآخر، وأنه من سوء الحظ إننا نعرف القليل جدًا من الشكل الخاص بأفلاطون (فلا يوجد تأريخ للمحاورات بقلم أفلاطون)[1]. ولكن هذا المنطق فى حد ذاته لا يؤدى إلى نتائج بعيدة. فالأعمال قد يطرأ عليها تعديلات أو تغييرات عبر مراحل زمنية مختلفة. وبالعكس فإذا لم تشعر بمشكلة معينة داخل أعمال مؤلف أو كاتب ما؛ فقد يكون هناك ضغط طفيف من أجل محاولة وضع تأريخ زمنى لها (مثلما هى الحال فى أعمال أرسطو والتى لم يُؤرخ لها زمنيًا بصفة مؤكدة). بينما فى حالة أفلاطون فإن الصراع بين الحجج المشار إليها سابقًا والمسألة السقراطية يوحى إلى كثيرين بأنه إذا كان الترتيب الزمنى للتأليف يمكن تحديده فإن العلاقة بين الحجج الأفلاطونية المتباعدة أو المتفرعة يمكن تقديرها بطريقة أفضل؛ لذلك فإن التفكير المنطقى الذى يقضى بضرورة وجود ترتيب يصطدم بالتفكير الفلسفى الذى يقضى بأن هذا الترتيب يمكن أن يساعد فى شرح التقارب والتباعد من أجل تحديد أى الحجج متقاربة وأيها متباعدة فى محاورات أفلاطون.

---

(1) فى القرن الثالث قبل الميلاد رتب أمناء مكتبة الإسكندرية القديمة محاورات أفلاطون- مثلما فعلوا مع التراجيديات- إلى ثلاث مجموعات. وعند بداية العصر المسيحى أو قبل ذلك قُسمت المحاورات إلى أربعة أقسام فى ترتيب لا يزال يُستخدم فى طبعاتها التقليدية. انظر: Guthrie,1975,39.

إن الانتقال من الاهتمام المحايد بالتأريخ إلى نوع ما من المواقف التطورية يطرح فرضية حول ما يدل عليه الترتيب الزمني. وهذه الفرضية التى يمكن أن تزود التأريخ بمغزى فكرى تفترض أن أفلاطون لا بد أن يكون قد حاول دائمًا أن يسجل ويدون كل ما كان يعتقد أنه الصدق أو الحقيقة. وإذا تغيرت كتاباته من حيث الترتيب المثبت عبر العصور؛ فإن هذه التغييرات تتفق مع التغييرات التى طرأت على أفكاره ومعتقداته. يرى هذا الاتجاه المحاورات بوصفها انتقالاً بمسار أفلاطون الذى يبدأ بطرح المعتقدات الأخلاقية السقراطية إلى تطوير قاعدة ميتافيزيقية لها، وبعد ذلك يصبح هذا المسار متميزًا بميتافيزيقا خاصة به ويبحث عن وسائل مختلفة ليبدأ من جديد[١].

إن الخلل الذى ينطوى عليه هذا الرأى الذى يمكن وصفه بـ "النزعة التطورية الساذجة"؛ هو أنه يغفل الملامح الدرامية التى تميز شكل المحاورة كما يغفل تأثير هذه الملامح على القارئ. إذا كان هدف أفلاطون من كتابة المحاورات هو تحفيز القراء على أن يصنعوا فلسفة لأنفسهم، كما يذهب البعض[٢]، فإن معنى ذلك هو أن أفضل تفسير لتأليف المحاورات هو أنها كُتبت من أجل التركيز على ما كان يعتقد أفلاطون أنه أكثر نفعًا بوصفه تعليمًا تمهيديًا للفلسفة من التركيز على معتقداته الفلسفية الخاصة. لا يزال الوعى الدرامى متسقًا مع شكل التطور الذى يطرأ على المحاورات، لكنه يزيد من صعوبة استخلاص تأريخه من الحجج الواردة داخل هذه المحاورات.

وأما النزعة الوحدوية فإنها عرضة للنقد بوصفها صورة عكسية من السذاجة. فبينما النزعة التطورية تتجه بشكل عام نحو المبالغة فى التناقضات السطحية بين المحاورات، فإن النزعة الوحدوية تتجه نحو الانتقاص من قيمة هذه التناقضات. إذا كانت سذاجة النزعة التطورية تفترض أن أفلاطون كان دائمًا يضع كل أوراقه فوق المنضدة، فإن سذاجة النزعة الوحدوية تفترض أنه إذا لعب أفلاطون بأوراق عكسية فإنه إنما يريد أن يُنظر إليه

(١) هذا هو تقريبًا رأى جريجورى فلاستوس "Gregory Vlastos" كما سنرى لاحقًا.

(2) E.g. by Burnyeat 1990:2-3,cf.65-8.

وانظر بصفة عامة المناقشة التى طرحها فى المقدمة.

بوصفه يلعب بالأوراق نفسها. يؤكد الوحدويون الأكثر تعقيدًا أن كل المحاورات لا تتفق مع بعضها، بل إن المحاورات المختلفة يمكن أن تستفيد من المصادر الفكرية المقارنة فى خدمة مشكلات مختلفة. ويمكن أن نلاحظ عند إعطاء إجابة وحدوية للمشكلة الأفلاطونية أن المشكلة السقراطية تافهة ولا قيمة لها. إذا كان أفلاطون يقول أكثر أو أقل عن الشيء نفسه فى كل محاوراته، عندئذ فإن هناك نقطة صغيرة فيما يقوله تصور أو تمثل سقراط الحقيقى (ما لم يشأ المرء أن يؤكد على اتفاق فلسفى تام بين سقراط وأفلاطون). وعلى العكس من ذلك فإن النزعة التطورية تترك نطاقًا أوسع للتعرف على حجج سقراط الخاصة فى بعض المحاورات المتعارضة مع محاورات أخرى. ومع ذلك فكلما أصبح كل رأى أكثر تعقيدًا كان أقدر على قراءة المحاورات قراءةً حية فيما يتعلق بالمتغيرات والثوابت وأوجه الشبه وأوجه الخلاف على السواء.

وعلى الرغم من الاحتمالات النظرية لوجود تقارب فى التفسير عند المدرستين بمواقفهما المتعارضة فيما يتعلق بتأريخ محاورات أفلاطون؛ فإن المدرستين فى جدال عنيف مستمر منذ القرن التاسع عشر. والأكثر من ذلك إن هذا العداء تأسس على مصادر متشابهة. فكما لاحظنا سابقًا لا يوجد تأريخ للمحاورات بقلم أفلاطون نفسه. وبعض المحاورات ترتبط ببعضها عن طريق إشارات داخلية إلى الحجج الواردة فيها، وبعضها يرتبط بأحداث وقعت فى حياة سقراط أو أحداث أخرى سياسية أو تتعلق بسيرة حياة سقراط كشخص، ولكن هذه الاتجاهات تصنع سياقًا دراميًا أكثر من أى شيء آخر حول ترتيب التأليف[1]. كما أن الدليل الكتابى لا يكفى. يشير أرسطو إلى أن محاورة "الجمهورية" تسبق محاورة "القوانين" [2]. كما أن هناك كاتبًا من العصر المسيحى يضيف أن "القوانين" لم تكتمل

---

(١) محاورات «الدفاع» و«كريتون» و«فيدون» جميعها تشير إلى أحداث محاكمة سقراط ونتائجها. أما محاورات «ثيايتيتوس» و«السوفسطائي» و«الجمهورية» فضلًا عن محاورة «يوتيفرون» فإنها تشير إلى الأحداث السابقة على إدانة سقراط. هذا التسلسل تؤكده الدراسات التى جاءت بعد كتاب ليو ستراوس **"Leo Strauss (1964)"** وفيها على سبيل المثال دراسة ميللر **(Miller1980:1-2)**. هذه التسلسلات الدرامية الداخلية لا تحسم مسألة التأريخ ولا تكشف بالضرورة ما إذا كانت هذه المسألة غير ذات قيمة أو تافهة.

(2) Aristotle, Politics,1264b26.

بوفاة أفلاطون[1]، بينما يُعتقد أن محاورة "الدفاع" هى أولى محاورات أفلاطون وكانت -بطبيعة الحال- دفاعًا عن سقراط المحكوم عليه بالإعدام. ومع قلة المصادر والأدلة فإن الخلاف حول ما كان يعنيه أفلاطون وكيف كان يتطور تفكيره من محاورة إلى أخرى؛ يبدو أنه الملاذ الوحيد لكل المتطلعين إلى تأريخ المحاورات.

ومع ذلك فإن القرن التاسع عشر قد جاء بمحاولات عبقرية ليس فى مجال دراسة المزاعم الكبيرة حول التأليف؛ بل فى مجال ملامح أسلوب أفلاطون النثرى الملائم للقياس الإحصائي. وكى يقوم العلماء بهذا العمل كان يتعين عليهم تحويل الدليل الكتابى الداخلى (الموجود داخل محاورات أفلاطون) إلى ما يمكن عده أو حسابه كدليل موضوعى للترتيب الزمنى للمحاورات. هذا المنهج فى قياس التغييرات التى تطرأ على أسلوب الكاتب يدعى القدرة على كشف التباين الإحصائى الموضوعى فى المفردات والإيقاع والأسلوب واستخدام الحروف المتحركة. ولكن هذا التباين الإحصائى لن يثبت شيئًا ما لم يضع المرء افتراضًا لشرحه وتفسيره، فهل يمكن أن يفترض أحد أن المؤلفين ينوعون ويغيرون فى أسلوبهم عن وعى أم عن غير وعى، وعلام تدل هذه التنويعات والتغييرات؟

لقد تابعت دراسات نظم الأسلوب ووزنه فى كتابات أفلاطون كلا الطريقين، الطريق الواعى والطريق غير الواعي. لقد فحص البعض ودقق فى تكرار المفردات أو الأسلوب أو الإيقاع النثرى؛ معتقدين أن أفلاطون قد قام باختيارات واعية حولها عندما كان يكتب المحاورات، فضلًا عن أنهم اعتقدوا أن أفلاطون فى مراحل معينة من حياته كان يقع تحت تأثير معين وكان هذا التأثير هو الذى يحدد اختياراته (مثل: الأسلوب النثرى عند إيسوكراتيس). بينما ظهرت دراسات أخرى تنظر بدلًا من ذلك إلى ملامح الكتابة النثرية التى يعتقدون أن أفلاطون لم يستطع أن يتلاعب بها عن وعى بل كانت تخونه بسبب تقدمه فى العمر.

---

(1) (D.L.III,37). يرى أن محاورة "القوانين" كانت ولا تزال على المكتب عندما مات أفلاطون وأن من قام بنشرها بعد وفاته تلميذه فيليب الأوبوسى "Philip of Opus".

باختصار فإن موضوعية قياس ووزن الأسلوب؛ تعتمد على افتراضات تفسيرية مثلما تفعل المناهج القديمة المعنية بوضع ترتيب زمنى للمحاورات عن طريق حجج فلسفية. ولكل نوع من دراسة قياس ووزن الأسلوب نقطة ضعف. فمن ناحية نجد أن الدراسات المعنية بالتباين الواعى أو الاختلافات الواعية فى نثر أفلاطون تفترض أنه استخدام مؤثرات أسلوبية معينة فى مرحلة ما من حياته، وأنه بعد ذلك انتقل إلى مؤثرات أخرى، بينما لا يوجد مبرر يمنعنا من أن نفترض أن أفلاطون عند كتابة كل محاورة كان يختار من جديد الأسلوب المناسب للمحاورة. ومن ناحية أخرى؛ فإن دراسات التباين والاختلاف غير الواعى تطرح افتراضات ضعيفة لأنها غامضة للغاية فيما يتعلق بالصلة بين الظواهر المحددة ومدلولها الزمني. والحقيقة أن مزاعم قياس الأسلوب فى الدراسات المعنية بالتغييرات التى طرأت على أسلوب أفلاطون فى المحاورات مخيبة للآمال. إن أقصى ما تقدمه دراسات قياس الأسلوب هو دعم هوية مجموعة[1] من محاورات أفلاطون الأخيرة ولكنها لم تغفل شيئًا فى سبيل دعم أو تأكيد تصنيف محاورات المرحلتين المبكرة والوسطى فى المسألة السقراطية (أو المشكلة السقراطية).

٣- عودة إلى المشكلة السقراطية

إذا كان تأريخ محاورات أفلاطون لا يستطيع أن يعزز بعضها ضد البعض الأخرى: بوصفها تصور جميعها سقراط الحقيقى أو التاريخي، فكيف يمكن أن يُفهم استخدام أفلاطون المتنوع لسقراط كشخصيته؟ هناك رأيان حديثان ومتعارضان يلقيان الضوء على حجم ونطاق الاحتمالات. لقد طور تشارلز كين "Charles Kahn" رؤية لما وصفناه سابقًا بالتطورية المعقدة أو المركبة. يدور مقاله حول تصور تحديد تاريخى مسبق ويزعم فيه أن التغييرات التى طرأت على أفكار أفلاطون فى محاورات معينة يجب أن تُقرأ بوصفها

(1) Brand Wood 1990: 249-251: ينتهى إلى أن دراسة الإيقاع النثرى يميز مجموعة من محاورات أفلاطون، يبلغ عددها ست محاورات هى: "تيماوس" و"كريتياس" و"السوفسطائي" و"السياسي" و"فيليبوس" و"القوانين".

تمهيدًا لتغييرات ورؤى أكثر تطورًا فى محاورات أخرى. وعلى العكس من طرفى النقيض بين الاتجاه التطورى الساذج والاتجاه الوحدوى؛ فإن تصور تحديد تاريخى مسبق يُعد من أجل النظر فى أوجه الشبه والخلاف على السواء بين مختلف المحاورات. ولا يزال كين "Kahn" يقدم ترتيبًا زمنيًا تطوريًا، لكنه يعتبر محاورات التعريف – التى تُعرف بالمحاورات المبكرة – أعمالًا تتعلق بالمرحلة ما قبل الوسطى من حياة أفلاطون والتى تتميز باهتمام سقراط بالتعريفات والفضيلة[1].

هذه القراءة تقرب سقراط – الذى هو بالنسبة لكين "Kahn" سقراط الأفلاطونى – من المرحلة الوسطى من حياة أفلاطون أكثر مما تقربه من أى مرحلة أخرى وربما كان ذلك هو ما فعله التطوريون بسذاجة. إن التصور المرن لتحديد تاريخى مسبق يقدم بدوره الفرصة لتفسير أفلاطون بأنه يحتفظ بأوراق معينة فى جعبته؛ أو بأنه يكتب لأغراض معينة أكثر من تفسيره بأنه يضع الحالة الكاملة لروحه وعقله فى كل محاورة.

كان هذا التصور الأخير جزءًا من الرأى الذى دافع عنه جريجورى فلاستوس "Gregory Vlastos" حول سقراط وأفلاطون[2] وهو رأى يتألف من ادعائين. الأول: إن فلاستوس يدعى أن أفلاطون تميز من خلال كتاباته بالآراء التى وضعها على لسان سقراط. والثانى هو إنه يذهب إلى أن أفلاطون فى الجزء الأول من حياته فى التأليف والكتابة يضع على لسان سقراط آراء سقراط التاريخى كما هى، بينما أفلاطون نفسه بعد ذلك كان يعانى من تقلبات وبدأ يستخدم سقراط ببساطة كمتحدث رسمى عن المبادئ الأخلاقية الكبرى التى يشارك فيها أستاذه الرأى. إن فلاستوس يأخذ بالاتجاه التطورى إلى

(١) (Kahn,1981 -1992) يرتب المحاورات التى يعتقد أنها تسبق رحلة أفلاطون الثانية إلى صقلية فى الفترة ما بين 367و 365ق.م (راجع سكوفيلد "Schofield" فى الفصل الثالث عشر من هذه الطبعة) على النحو التالى:
"محاورات ما قبل التصنيف" وهى "الدفاع" و"كريتياس" و"إيون" و"هيبياس الأصغر" و"جورجياس" و"منيكسينوس".
و"محاورات ماقبل المرحلة الوسطى" ثم "المحاورات السقراطية" أما "محاورات التعريف الأربع" وهى "لاخيس" و"خارميديس" و"ليسياس" و"يوتيفرون" علاوة على المحاورات ذات التحديد التاريخى المسبق مثل "بروتاجوراس" و"يوتيديموس" و"مينون". و"محاورات المرحلة الوسطى": "المأدبة" و"فيدون" و"كراتيس" و"الجمهورية" و"فيدروس".
و"محاورات ما بعد المرحلة الوسطى" مثل "بارمنيديس" و"ثيايتيتوس".

(2) Vlastos,1988 and 1991:45-80, and 81-106.

أقصى مدى عندما يذهب إلى أن محاورات أفلاطون فى كل مرحلة تسجل آراءه الصريحة والأمينة، حتى إذا كانت هذه الآراء ليست سوى سجلًا أمينًا للتعقيد أو الحيرة[1]. كما يأخذ موقفًا متطرفًا من المشكلة السقراطية عندما يؤكد أن المحاورات "السقراطية" لا تمثل فقط رأى أفلاطون فى أستاذه بل وإنها أيضًا رواية تاريخية دقيقة. إنه يذهب إلى أنه بينما تتفق كتابات أفلاطون مع شهادة أرسطو[2]وكسينوفون توجد الحقيقة التاريخية حول سقراط.

هذا هو جوهر قضية فلاستوس التى أثارت جدالاً واسعًا[3]وانتقادات شديدة. وهذه الانتقادات تعود بنا إلى جوهر المشكلة السقراطية. بالنسبة إلى فلاستوس فإن الخطة تغفل حقيقة مهمة؛ وهى أن أرسطو وكسينوفون أيضًا لم يكتبا كتابة تسجيلية موضوعية بل كتبا بوصفهما مفكرين لهما طموحاتهما الفلسفية الخاصة. ولا يوجد تلميذ لسقراط أو تلميذ لتلميذ من تلاميذ سقراط سجل صورة تاريخية حقيقية دقيقة عن سقراط. بل إن ولاءهم للأستاذ ربما منحهم المبرر لتعديل ملامح معينة والمبالغة فى ملامح أخرى فى أعقاب الحكم على سقراط بالإعدام باعتباره مثار جدال كبير.

وعلى ذلك؛ فإن الجانب السقراطى عند فلاستوس مشكوك فيه. وللأسباب التى سبق ذكرها يكون افتراضه ساذجًا عن أسلوب الكتابة عند أفلاطون وطبيعة علاقته بحالة فهمه الفلسفي. وما يتبقى ويشكل فى الواقع أرضية مشتركة مع كين "Kahn"هو تأييد فلاستوس للافتراض الأساسى بأن محاورات أفلاطون لا تسجل تطور عقلية سقراط بل عقلية أفلاطون[4].

---

(١) هذه هى الطريقة التى شخص بها فلاستوس(1954، 1965) الهجمات التى تعرضت لها نظرية المثل التى وضعها أفلاطون على لسان بارمنيديس فى المحاورة التى تحمل اسمه "بارمنيديس".

(2) ينسب أرسطو بعض المقولات إلى سقراط مثل مقولة :«إن الفضيلة واحدة فى كل الناس»– (السياسة، **1260a21**) ويميز بعض المقولات على أنها سقراطية أكثر منها أفلاطونية (لاحظ أن أفلاطون وليس سقراط هو الذى فصل "المثل" (الميتافيزيقا، **1078b3**) ولكن فى مواقف أخرى لا يكون واضحًا ما إذا كان ينسبها إلى سقراط أو أفلاطون أو إلى كليهما، على سبيل المثال ينسب أرسطو إلى سقراط الدعوة إلى شيوع النساء وشيوع الملكية، كما جاءت فى محاورة "الجمهورية" (راجع:كتاب السياسة(**1261a5.**)، المقولة فى محاورة "مينون"، راجع التحليلات الأولى(**67a21-2**).

(3) انظر على وجه الخصوص: **Beversluis,1993.**

(4) Vlastos,1988:102.

وأخيرًا، فإن محاولة وضع حضور مستقل لسقراط فى المحاورات ينبغى أن يستند أساسًا إلى نوعية القضية الفلسفية من أجل التحقق من حجج معينة تخضع لموقف أخلاقى ومنهجى مترابط، وهى مهمة قام بها بينر "Penner" فى الفصل التالى المخصص لسقراط. ومهما كانت النتائج المتعلقة بالمشكلة السقراطية فإن المشكلة الأفلاطونية سوف تبقى... وربما يساعدنا هنا التقارب الشديد بين الوحدويين والتطوريين الذى أشرنا إليه سابقًا. أحد الأمثلة على هذا التقارب هو الحديث عن "التطورات" فى صيغة الجمع، وهى عبارة اصطلاحية تدل على التطور المتصل وإعادة التطور الذى يصنع منه أفلاطون فكره الخاص عندما يطرح مشكلات أو يعكسها أو يعدلها فى السياق، وللغرض الذى من أجله كتب كل محاورة.

وعلى ذلك؛ فإن المحاورات لا يمكن أن تشهد على التفاصيل الزمنية الخاصة لارتباط أفلاطون فكريًا مع سقراط، ولكن تقديمها لسقراط كفيلسوف ومفكر متحدث ومتفرد له جاذبيته الخاصة يثبت ما للأستاذ الأكبر من أثر بالغ على تلميذه الأصغر. ولعل من المفيد أن نختم بما يذكرنا باللحظة التاريخية التى شكلت بصورة حاسمة الطرحين الأدبى والفلسفى اللذين يعكسان استجابة أفلاطون لسقراط.

٤- إعدام سقراط

وُلد سقراط فى عام ٤٧٠ق.م تقريبًا بعد الزعيم السياسى الأثينى الأشهر بريكليس بنحو جيل تقريبًا. لقد شهد هو ومعاصروه قوة الإمبراطورية الأثينية والتطور الديمقراطى الذى لم يسبق له مثيل. ولقد استضافت أثينا بوصفها المركز الثقافى لبلاد اليونان كلها؛ معلمين من الأهالى ومن الأجانب على السواء، كان سقراط أبرزهم وكان أفلاطون حريصًا أشد الحرص على تمييزه. كان سقراط – وفقًا لأفلاطون وكسينوفون– مميزًا وفريدًا كمعلم.. عندما رفض قبول مساعدة مالية وعندما رفض توظيف مواهبه وقصرها على الجدال فى المجالس الشعبية أو المحاكم. ومن جهة أخرى؛ فإنه وفقًا لأفلاطون كان مميزًا بمنهجه فى المعرفة أوالفضيلة. كان أفلاطون سعيدًا بمقابلة حديث سقراط المنصب

أساسًا على الحقيقة بالخطابة الطنانة عند جورجياس أو بالحيل والخداع عند يوتيديموس "Euthydemus" وديونيسودوروس "Dionysodorus".

ولكن بالنسبة لأفلاطون ولكل قراء أفلاطون لم يكن سقراط مميزًا للغاية فى أى وقت من عمره مثلما كان عند إعدامه الذى جاء بعد هزيمة أثينا على يد إسبرطة فى الحروب البلوبونيسية وما أعقب ذلك من قمع للديمقراطية وإن كان لفترة وجيزة. تمت محاكمة سقراط وحُكم عليه بالإعدام فى ٣٩٩ق.م بناءً على اتهامه من قبل اثنين من المواطنين الأثينيين بتهمتين؛ هما الكفر بآلهة المدينة وعبادة آلهة أخرى وإفساد عقول الشباب (وهى التهمة التى تعكس الحقيقة المروعة؛ وهى أن العديد من المقربين إلى سقراط وهم أعلام صورهم أفلاطون فى محاوراته، وكانوا فضلًا عن ذلك أقرب المقربين إليه قد اشتركوا فى حكومة الطغاة الثلاثين). وإننا فى الواقع نعرف معظم ما نعرفه عن سقراط من خلال تصوير أفلاطون لخطبة سقراط فى الدفاع عن نفسه، ونقصد بطبيعة الحال محاورة "الدفاع". ومن أبرز ما كان يميز سقراط التزامه بالدعوة إلى الحكمة والمعرفة والتزامه (فى حياته كما هى الحال فى محادثاته) بالمسألة الأخلاقية الأكثر أهمية ألا وهى أفضل الطرق التى ينبغى اتباعها فى الحياة من أجل إرضاء الروح. تحتفى محاورة "الدفاع" برفض سقراط الوجودى لأى مدخل آخر غير الالتزام بأخلاق وسلطة إلهية كان يسعى نحوهما طيلة حياته، وكان على استعداد دائمًا أن يدفع حياته ثمنًا لهما. ومن الواضح أن حياة أفلاطون كمؤلف للمحاورات- على أى حال- قد بدأت كمحاولة لتبرئة ساحة أستاذه ضد التشويه والجدال الكبير الذى أثارته المحاكمة عن طريق إظهار الطبيعة الحقيقية لنشاطه الفلسفى وما يعكسه هذا النشاط من تحدٍ أخلاقى[1].

---

(١) لا يمكن إثبات أنه لا توجد محاورة من محاورات أفلاطون كُتبت قبل وفاة سقراط. ولكن الدافع نحو تبرئة الأستاذ يقنع الغالبية العظمى من العلماء والباحثين بأن ذلك احتمال بعيد.

الفصل التاسع

سقــراط

تيرى بينر

Terry Penner

فى محاورات أفلاطون المبكرة (التى نسميها هنا بالمحاورات السقراطية) توجد نزعة فكرية غريبة تمامًا على محاورات المرحلة الوسطى والمرحلة الأخيرة (التى نسميها هنا بالمحاورات الأفلاطونية الناضجة)[1]. فمع أن هذه النزعة الفكرية أو العقلانية تدل على أن المحاورة الفلسفية هى وحدها التى تستطيع أن تحسن من مستوى المواطنين؛ فإن أفلاطون يرفضها تمامًا فى أجزاء النفس التى حددها فى محاورة "الجمهورية". ففى مذهبه فى النفس كما ورد فى "الجمهورية" يرى أفلاطون أن تحسين أحوال المواطنين يرتكز أساسًا إلى قدراتهم على السيطرة على شهواتهم وروحانياتهم إما عن طريق عقلهم وإما عن طريق عقل الصفوة المفكرة. هذا التناقض بين المحاورة عند "سقراط" وسيطرة المرء على أدنى أجزائه عند "أفلاطون الناضج" هو تناقض يرفضه حتى أكثر المعارضين للاتجاه التطورى، و سوف نعرض له فى الجزء الأول من هذا الفصل. ولكن هناك أيضًا تواصل كبير بين

---

(١) عن التمييز بين محاورات "المرحلة الأولى" و"الوسطى" و"المتأخرة"، وعن التمييز بين "التطوريين" و"الوحدويين" وغيرهم انظر لين" Lane" الفصل الثامن أعلاه فى هذه الطبعة. وهناك شرح للنزعة الفكرية فى القسم الأول من هذا الفصل. ويقف هذا الفصل موقفًا محايدًا من قضية سقراط التاريخي. وإن تعبيرات مثل «سقراط» و«أفلاطون الناضج» هى مجرد عناوين أو رموز. ويجب ألا يؤخذ عنوان «الناضج» كإشارة إلى أى تفوق فى أى مسألة نفسية أو سياسية. وضد أى فهم لمثل هذا التفوق راجع: Penner. 1990.1996.

فكر "سقراط" وفكر "أفلاطون الناضج"؛ وهو نوع من التواصل الذى لم يفطن إليه التطوريون. إذا كان سقراط يرى أن شرط إدراك الخير الإنسانى بالنسبة للفرد هو الإدراك العقلى الكامل عنده للخير الإنسانى الحقيقي، عندئذ فإنه بالنسبة " لأفلاطون الناضج" يكون مثل هذا الإدراك عند الصفوة المفكرة ضروريًا لخير جميع المواطنين. وسنوضح هذا التواصل بين الأستاذ وتلميذه (فيما يتعلق بمواقفهما نحو الخير والمثال والعلم والسياسة العملية) فى الأجزاء الثانى والثالث والخامس إلى آخره. أما الجزآن الرابع والخامس فسوف أعرض فيهما لأنواع التقارب والتباعد كما جاءت صراحةً فى المحاورات السياسية السقراطية الثلاث وهي: "بروتاجوراس" و"الدفاع" و"كريتون".

١- الفجوة بين العقلانية "السقراطية" واللا عقلانية عند "أفلاطون الناضج" حول السلوك الإنساني

فى عبارات سقراط المأثورة مثل: "الفضيلة هى العلم والرذيلة هى الجهل" و"لا أحد يخطئ بإرادته"؛[1] نجد ما يبدو للقارئ الحديث طمسًا كاملاً تقريبًا للدور الذى يلعبه الشر اللاعقلانى والانفعالى والأخلاقى فى الحياة الإنسانية، يريد سقراط أن يقول "إذا كنا نناقش الموضوعات بإسهاب وكفاية، وإذا كنا نستطيع أن ندرك ما هو الأفضل فسيكون كل شيء جميلاً وسيكون كل سلوك فاضلاً". فبالنسبة لسقراط : عندما يفعل الناس الشر أو يمارسون الرذيلة؛ فإن ذلك يكون مجرد نتيجة لخطأ عقلي، وهو ما يسميه المعاصرون أو المحدثون بـ "الإرادة" التى لا تتعلق بمجرد السلوك ولا تشكل قاعدة ولا تتعلق برغبات غير عقلانية ولا بانفعالات بل إنها هى فقط المعرفة أو العلم أو الإدراك العقلي.

---

(١) مينون: 87b-ff ، " يوتيديموس ": 281b وبروتاجوراس: "355e"-"7e.360c-d."361a-b" ، وأيضا "358c-360a" و جورجياس ": "488a.509e". " هيبياس الأصغر": " 371e-373a " وأيضا: "376b". الدفاع: " 25d وأيضا "37a".

كل هذا يثير التساؤل التالي: ماذا يقصد سقراط بمذهب الإرادة أو على الأقل مذهب الرغبة أو النزوع داخل الإنسان؟ وكيف لسقراط أن يأمل فى معالجة الرغبة أو الإرادة وحدها عن طريق الإدراك؟ فلنقرأ عبارة سقراط التالية : "كل رغبة تكون من أجل الخير" إنها ليست الرغبة بالمعنى الذى يستبعده سقراط من نظريته، إنها تعنى فقط أن كل ما يفعله المرء إنما يفعله بدافع من الرغبة الأساسية نفسها. ولكن كيف يمكن أن يحدث ذلك؟ ألا نفعل جميعًا أفعالاً مختلفة بعضها خير وبعضها شر؟ الإجابة هى إننا بحاجة إلى النظر إلى أفعال معينة نفعلها كوسائل مباشرة نحو غايات أبعد قد تكون هى نفسها وسائل إلى غايات أخرى... وهكذا حتى نصل إلى غاية قصوى هى السعادة وهى الخير الأقصى.(١) وليس معنى أن الناس يختلفون فيما يفعلون أنهم يختلفون فيما يعتقدون أنه أفضل الوسائل نحو غاية واحدة يملكونها جميعًا... ولذلك ترجع الأخطاء فى الفعل دائمًا إلى أخطاء فى المعتقدات وليس إلى الغايات المنشودة نحو الخير أو الشر؛ لذلك فإن الأخيار يختلفون عن الأشرار ليس فيما يرغبون فيه كغاية بالنسبة لهم بل يختلفون عنهم فى المعتقدات التى يظنون إنها أفضل الوسائل نحو تلك الغاية ("مينون" 78b-4). وعلى هذا النحو فإن "العقلانية السقراطية" تتعلق بالرغبة والفعل.

هناك أربع نقاط يجب توضيحها. النقطة الأولى : إن الخير موضوع النقاش ليس هو الخير الظاهرى - كما يعتقد معظم المفسرين المحدثين دون أن يقيموا الحجة على ذلك- بل هو الخير الحقيقي. ويمكن الاعتراض هنا على ذلك بأن الغاية عند كاليكليس "Callicles" فيما يتعلق بأقصى درجات اللذة الحسية ("جورجياس" 491e-492c) تختلف عن الغاية عند سقراط، ومن ثم فهى مجرد خير ظاهرى، لأن لسقراط وكاليكليس قيمًا مختلفة.(٢) ولكن

---

(١) "جورجياس": 466a-468e. "مينون": 77a-78b. "يوتيديموس": 278e-282c; 288c-292e
راجع أيضًا: «ليسياس» 219c-220b وكذلك 216d, 217a, 221b - 222a، و"المأدبة" 199c-206a.

(٢) إذا كانت موضوعات "الواقع" تتعارض مع موضوعات "القيمة" ما كان سقراط وأفلاطون يقبلان بفكرة "القيم". والقيم كما تُفهم على هذا النحو هى نوع من الخير الأقصى الظاهرى الذى لا جدال فيه، فعندما يُعتقد أن الأشياء تُعد خيرًا أقصى عندئذ لا يمكن إثارة هذه القضية التى تتعلق بما إذا كان ما نعتقد أنه خير يكون خيرًا فى الواقع (ونذكر هنا على سبيل المثال تصور هيوم الذى نُوقش فى الجزء الثالث من هذا الفصل الذى يخصص فيه العقل للوسيلة ويخصص الإرادة للغاية، هو ما يسمح بتصنيف الغايات عن طريق الإرادة بشكل مستقل تمامًا عن أى مسائل أو قضايا تتعلق بحقيقة ماهية الخير. انظر أيضًا الحاشيتين التاليتين رقمى (١١و١٢). وبالنسبة لسقراط وأفلاطون فمسائل الخير هى مسائل لا تتعلق بالقيمة بل هى مسائل تتعلق بما يكون خيرًا فى الواقع (مما ينفع ويفيد ويضاعف من السعادة). لم تكن عند سقراط وكاليكليس قيم مختلفة كما لم تكن عندهما غايات مختلفة (كما سوف نرى بعد قليل) فلديهما الغاية نفسها ألا وهى الخير الحقيقى بقطع النظر عن ماهية هذا الخير. وهما يختلفان فقط فى معتقداتهما حول الوسائل المؤدية إلى الخير الحقيقى.

يفشل هذا الاعتراض فى رؤية كاليكليس كما تصوره المحاورة بوصفه راغبًا فى اللذة لمجرد إنها أفضل وسيلة من وسائل تحقيق السعادة الحقيقية، لدرجة أنه يقول فيما بعد : " إننى أرى الآن إن السعادة التى أنشدها لا يمكن أن تتحقق عن طريق إشباع اللذات الجسدية" - (وكان يقول ذلك فى سياق اعترافه بأنه كان مخطئًا بخصوص اللذة كوسيلة من وسائل بلوغ السعادة). ولكن عندما يختلف كالكيليس وسقراط حول الغاية فإن إختلافهما ليس اختلافًا مطلقًا؛ حيث يريد كلاهما الخير الحقيقي، ولكنهما يختلفان فى معتقداتهما حول أفضل الوسائل نحو إدراك هذه الغاية.[1] وعلى ذلك تكون أفعال كاليكليس سيئة فقط بسبب معتقداته حول الوسائل.

النقطة الثانية: بينما نسلم بأن الخير غاية كل أفعالنا وأنه خير مثالى كما رأينا، فإن ذلك يكون مطابقًا لما يسلم به سقراط من أن الخير غاية جميع أفعالنا ولكنه الخير الخاص بنا.[2] إن نظرية الرغبة هى النظرية التى تجعل المصلحة الذاتية دافعًا أساسيًا لأفعالنا، وهو ما يجعل هذه الغاية واقعية لدرجة أنها يمكن أن تكون تفسيرًا ممكنًا حتى للسلوك الإنسانى الشرير بشرط أن تكون المعتقدات حول الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية خاطئة. (فالقاتل المأجور يعتقد أنه يمكن أن يكون سعيدًا بالمال الذى يستولى عليه من قتل الناس. أما الإنسان المميز عند كاليكليس فيعتقد أنه يمكن أن يكون سعيدًا بالسعى الحثيث نحو لذات الجسد).[3] ومرة ثانية فإن ذلك يفرغ غايات الفعل الإنسانى من أى محتوى أخلاقى مميز.

ولكن إذا كان الخير المثالى هنا خيرًا أنويًا خالصًا؛ فإنه يحتاج - خصوصًا فى ظروف العالم اليونانى فى القرن الخامس قبل الميلاد - إلى التأكيد أن هذه الرؤية الأنوية

---

(١) انظر: Penner,1991 وانظر: Penner and Rowe,1994 ضد سانتاس .Santas 1979:183-9 وراجع أيضًا حاشية رقم ١٢ أدناه لأن أفلاطون الناضج يرى أن الرغبة فى الخير هى الرغبة فى الخير الحقيقي.

(٢) "جورجياس ":468a-d,esp.b6,d3. "مينون ": esp.77c8-d3,77e6-78a7. "المأدبة ": 204e6-7.

(٣) فى كتاب «الأخلاق النيقوماخية» EN.III.1.1110b30-3 : يسمى أرسطو الجهل فى القاتل المأجور أو الإنسان المميز عند كاليكليس "جهل الاختيار"، وهو ما ليست له علاقة على الإطلاق عند أرسطو بموضوعات العقل. وهو ما يميزه أرسطو بأنه جهل عملي وليس جهلاً نظريًا، فالجهل العملى يمثل فساد ما هو عقلانى بما هو ليس عقلانيًا (ويحدث عن طريق التعود). ولم يتبن سقراط مثل هذا التمييز. (وبخصوص الإنسان المميز انظر: سكوفيلد "Schofield" فى الجزء الثانى من الفصل العاشر لاحقًا).

ليست على الإطلاق صورة الأنا المحبطة التى نجدها فى خطب ثوكيديديس على سبيل المثال.
ومن آراء سقراط المحورية: إن الإضرار بالغير يضر بك أنت شخصيًا، لذلك فكما يقول أفلاطون فى محاورة «الدفاع» 24e-26a -إنه إذا كان سقراط متهمًا بإفساد عقول الشباب فلا بد أن يكون فى هذه الحالة متهمًا ليس بالشر ولكن بالفشل فى معرفة أن الإضرار بمن حوله يؤدى إلى الإضرار بالشخص نفسه. ولكن إذا صح ذلك فإن ما يحتاجه بوصفه متهمًا ليس عقابًا، بل تعليمًا.[1] وقد يبدو غريبًا ومتناقضًا أن نفكر فى المرء الخيّر بوصفه خيّرًا فى إدراكه السعادة الخاصة به... ولكن إذا سلمنا بحسب نظرية سقراط فى الإضرار بالغير، فلن يكون واضحًا على وجه الدقة مكمن التناقض فى مثل هذه الفكرة التى تتعلق بالخير الإنساني؛ لأن المصلحة الذاتية موضوع النقاش لن تكون هى الأنانية فى الاستعداد للإضرار بالغير كوسيلة من وسائل إدراك الخير.[2]

أما النقطة الثالثة فهى إن موقف الفعل الخاطئ لا يصوره سقراط بوصفه موقفًا ارتكبت فيه سهوًا الخطأ الذى أريده؛ بل بوصفه موقفًا لم أفعل فيه ما أريد على الإطلاق، بل فعلت فقط ما تراءى لِي أنه الأفضل. (وكان سقراط على دراية تامة بحجم التناقض الذى ينطوى عليه هذا القول: "جورجياس" 466b11-467c2). وهذا ما يُفسر أحيانًا بالخطأ إما :(أ) كمذهب "للذات الحقيقية" بوصفها متعارضة مع الذات الحقيقية أو الإمبريقية " لقد أردت أن أرتكب الخطأ، ولكن ذاتى الحقيقية لم ترد ذلك" وإما: (ب) كحس خاص بالرغبات (أى الرغبات الحقيقية) ويكون متعارضًا مع رغباتى الفعلية. "وعلى الرغم من أننى كنت أريد أن أرتكب الفعل الخطأ الذى ارتكبته حقيقة - والذى كان يمكن أن أريده وجعل كل معتقداتي صحيحة- فإننى ما كان ينبغى أن أفعله". هذا النوع من التفسير تدعمه اعتبارات مثل: " أى دليل يمكن أن يكون أفضل على إنه كانت لديّ رغبة فعلية فى

---

(١) راجع «مذكرات» كسينوفون Memorabilia,I.2.50. حيث لا يكون العقاب أبدًا هو الحل المناسب؛ بل إن الحل المناسب هو الحوار. راجع: Penner,1992,161 n.51. وحول تفضيل التعليم على العقاب راجع: "هيبياس الأصغر" 371e-373a, 376b. وذلك تعارضا مع ما يراه ماكنزي: McKenzie 1981:ch.10.

(٢) راجع: "كريتون": 47a-49d. "الجمهورية": I.335b-e. "جورجياس": 474b-481b. وحول التناقض فى هذه الفكرة راجع: Price 1995:16-17.

تناول قطعة من الحلوى، أو أن ذاتي الإمبريقية كانت تريد تناول هذه القطعة من الحلوى- أي دليل على ذلك يمكن أن يكون أفضل من أنني بالفعل تناولت هذه القطعة من الحلوى؟" (وهذا ما يذهب إليه تحديدًا علماء السلوك، وكذلك يفعل أرسطو: EN.III.4.1113a5-9) . إنه فقط ما كانت ترغب فيه "ذاتي الحقيقية" أو إنها فقط "رغباتي الحقيقية" وهذا هو الخير الحقيقي، أما ما كانت تريده ذاتي الفعلية أو قل "رغباتي الفعلية" فهو الخير الظاهري.[١]

ولكن هذه التفسيرات تعكس فشلاً في العمل الجاد من أجل البحث في كيفية استخدام سقراط التمييز بين الغاية والوسيلة؛ من أجل تحديد هوية الموضوع أو الفعل المرغوب. ولا يكفي أن أقول إنني أردت أن أتناول قطعة من الحلوى هكذا ببساطة ودونما تفسير(جورجياس: 468c 1-7) . بل يتعين علينا أن نستخلص بناء الغاية والوسيلة المتضمنة في هذا الموضوع أو الفعل المرغوب (467e-468,esp.468a5-b1,b4-8,b8-c1) . وبمجرد أن نفعل ذلك يتعين النظر في أي أوصاف الفعل التالية تصف فعل تناول قطعة الحلوى الذي أردت أن أفعله:-

(أ) هل تناول قطعة الحلوى هو في الواقع أفضل وسيلة تزيد من سعادتي؟

(ب) أم إن تناول قطعة الحلوى تتحول إلى وسيلة تجعلني أكثر تعاسةً مما لو امتنعت عن تناولها؟

لا شك أن (أ) هي التفسير الصحيح. ولكن وفقًا للفرضية القائمة في هذا الموقف لا يوجد مثل هذا الفعل الموصوف في (أ).[٢] ولكن (ب) التي تصف الفعل الواقعي في العالم الذي فعلت فيه ذلك بالفعل ما دامت لا تناسب الوصف (أ) فلا يمكن أن يكون الفعل الذي أقدمت عليه قد بدا لي أنه الأفضل.

---

(١) عن "الذات الحقيقية" المفترضة انظر: Cornford 1932:50-3; Berlin1958(1969):132-44, 154; Dodds 1959:236. يتفق كورنفورد و برلين على أن الموقفين هنا متناقضان، موقف سقراط هو أن (كل رغبة تكون من أجل الخير) وموقف "أفلاطون الناضج" هو أن بعض الرغبات تكون غير عقلانية وليست من أجل الخير.

(٢) ربما لا يكون من الممكن القول بأنني أرغب في فعل (أ) في عالم ممكن آخر غير هذا العالم: لأننا نرغب بالتأكيد في أن نفعل داخل هذا العالم وفي أي جزء منه. فأوديب لم يكن يريد أن يتزوج ملكة طيبة في عالم آخر لا تكون فيه هي نفسها أمه، بل لسوء حظه إنها ملكة طيبة الموجودة داخل هذا العالم (بكل صفاتها وخصائصها المعروفة والمجهولة) والتي يريد أن يتزوجها.

لذلك فلا يوجد تعريف بديهي أو مسلم به هنا "للرغبات" بوصفها "رغبات حقيقية"، ولسنا بحاجة إلى أن نتحدث عن "الذات الحقيقية" بوصفها ذات "فعلية" أو "إمبريقية". كما إننا لسنا بحاجة إلى أن نتحدث عن إحساس خاص بـ "الرغبة" حتى أقول إننى لم أشأ أن أقدم على الفعل الحقيقي. وليست "الذات الحقيقية" بداخلى هى التى لم ترغب فى أن تقدم على هذا الفعل، بل أنا نفسي.[1]

أما النقطة الرابعة فإنها تتجاوز مسائل العقيدة والرغبة والخير إلى المعرفة، المعرفة التى يطابقها سقراط بالفضيلة. ولننظر مرة ثانية فى العبارة التالية:"لا أحد يخطئ بإرادته" والطريقة التى يؤكد بها سقراط هنا إدراج الفضيلة تحت المعرفة أو العلم أو الخبرة. (أكثر الحركات المألوفة فى المحاورة السقراطية هى- بطبيعة الحال- التأكيد على مقارنة الفضيلة بعلوم وفنون مثل: الطب والملاحة وصناعة الأحذية والرياضيات والفروسية وغيرها). إذا كانت النقطة الأساسية فى المقولة:" لا أحد يخطئ بإرادته " كما يستخدمها سقراط هى أن الخطأ فى الفعل يكون نتيجةً للجهل، عندئذ فإذا كانت لدى المرء معرفة أو علم فلن يفعل الخطأ. ويبدو الآن (كما يذهب أرسطو وتوما الأكوينى فى تمييز الفضائل عن العلوم أو المعارف) أن المرء يمكن أن يخطئ دائمًا بإرادته بصرف النظر عن أى علم أو معرفة. وعلى العكس من ذلك؛ يرى سقراط أن هناك علمًا واحدًا لا يخطئ فيه المرء بإرادته، ألا وهو العلم بخيرية المرء الذاتية ألا وهى سعادته الخاصة. (قارن ذلك مع

---

(١) فى هذه الرؤية لا أعرف أى فعل أردت أن أفعله. بل على العكس فإن الديكارتيين والإمبريقيين (التجريبيين) يعتقدون إننى لا أستطيع أن أفشل فى أن أعرف ما أريد. وكما رأينا فإن أرسطو يعتقد مع علماء السلوك أن أفعالى تبرهن على ما أردت أن أفعله. من ناحية أخرى: فإن "أفلاطون الناضج" حين يتحدث عن الرغبة فى الخير يقف إلى جانب سقراط فى أن الشخص الخيّر يسعى إلى عالم "تتابعه كل روح ومن أجله يفعل كل شيء..."(«الجمهورية» VI.505e-506a). لاحظ أن وصف الفعل الذى كنت أعتقد أننى أريده بوصفه الفعل الذى كنت أريده يشتت الفعل المرغوب؛ لأنه سيصبح "الفعل الذى قمت به فى هذا العالم والفعل الذى لم يكن أفضل الوسائل التى تضاعف من سعادتي". وإذا صح ذلك فإنه لن يوجد شيء يمكن أن يُطلق عليه علم الفعل "أيًا كان الفعل الذى أريد أن أفعله "(كما تُفهم هذه العبارة عادةً). إن علم الخطابة عند جورجياس لكونه علمًا افتراضيًا ينكره سقراط تمامًا كعلم. (فمشكلة النظر بعقلانية إلى الاختلافات الحادة فى الرغبات عند الفرد لا تختلف من حيث النوع عن مشكلة النظر فى معتقدات شخص ما لا يكون حاصلاً فى إدراك عدم الاتساق فى ذاته – كما يتضح فى حالة فريج "Frege" إلى التناقض عند راسل "Russell". وسيكون من الواضح أن الاعتبارات السابقة لن تقدم أكثر من استدلالات غير واعدة لتصور نافع عن «إرادة الشعب» فى النظرية السياسية.

رجل اقتصاد على سبيل المثال: فيمكن أن تكون لديه أيضًا دوافع اقتصادية لارتكاب الخطأ بإرادته فى أى علم من العلوم فيما عدا العلم الذى تتحقق فيه خيريته الاقتصادية).[١] إذن يعتقد سقراط أنه يتعين علينا أن نكرس أنفسنا بصفة أساسية للعلم بخير الإنسان الخاص قبل كل شيء وفوق كل شيء.

مع هذه المواقف من الرغبة والخير والعقيدة والمعرفة وبناء الغاية والوسيلة فى الفعل (والرغبات فى ممارسة أفعال بعينها)؛ يجب أن يكون واضحًا -وفقًا لعقلية سقراط- أن الإدراك الوحيد "للصفة الأخلاقية" للشخص هو السبيل الوحيد الذى يسمح بتغيير سلوك الفرد للأحسن عن طريق إدراك الفرد أيها تكون وسيلة للأخرى وأى الوسائل- على وجه العموم- هى التى تؤدى إلى الخير الحقيقي. ولكن بناء الغاية والوسيلة الذى يشارك فى حسن اختيار ما يفعله الإنسان على مدى العمر بناء معقد بصورة كبيرة.[٢]إن هناك شيئًا واحدًا بالكاد " يعتقد فيه المرء " حول ماهية الخير يمكن أن يصبح عند نقطة معينة متصلاً اتصالاً مباشرًا بما يفعله؛ لذلك يجب أن يكون واضحًا أن مجرد إخبار شخص ما بماهية أفضل الأفعال، بمعنى أن يقدم على الفعل فى حالة معينة (حتى إذا كانت لديه هذه المعرفة بطريقة خاصة) أو إجبار شخص ما على قبول نصيحة بفعل ما يتعين فعله، يجب أن يكون واضحًا أن ذلك لن يجدى كثيرًا. والشيء الوحيد الذى يجدى هو أن يصل المرء إلى إدراك أفضل لنفسه وللحقائق المتضمنة فى رؤية أى الأفعال يكون الوسيلة من أجل فعل آخر على مدى الحياة. وكان هذا هو أحد الأسباب التى جعلت سقراط لا يخبر محاوريه بما يفكر فيه هو نفسه.[٣] وهو أحد الأسباب أيضًا التى جعلت سقراط يرغب فى تمحيص آراء محاوريه إجمالاً دون أن يفرض عليهم حلوله.[٤] وحتى يصل الناس إلى درجة الإدراك الكامل فسوف

---

(1) انظر : Penner 1973, 1992.

(٢) لن يوجد من يعتقد أن بناء الغاية والوسيلة اللازم لإتمام بناء "جسر البوابة الذهبية" يمكن أن يكون أقل تعقيدًا. ولكن من المؤكد أن الحياة السعيدة ستكون أكثر تعقيدًا من ذلك. ولا شك فى أن الحديث فى هذه المسائل والتحاور **بشأنها يوميا يعد** أمرًا ضروريًا لحياة ملؤها الخير والسعادة.

(3) See Penner 1992:144 with n.74; contra Vlastos 1958(1971b):16-17
حول عدم ترك سقراط ليوتيفرون "Euthyphro . "شيئًا كى يتعلق به.

(٤) انظر أدناه الجزء الخامس من هذا الفصل.

يتأرجحون فى إجاباتهم عن المسائل المتعلقة بكيفية العيش فى الحياة. وسيكون ذلك صادقًا سواء كانت المسائل المتضمنة نظرية أو عملية... وهذا هو السبب فى أن سقراط يعتقد أن المتابعة اليومية المتصلة بمسألة طبيعة الخير الإنسانى تمنح المرء فرصة إدراك حكم ثابت؛ عن الخير الذى يمكننا من أن نحيا حياة طيبة ويساعدنا فى تحقيق المزيد من السعادة لأنفسنا.(١)

نحن هنا أمام سيكولوجية أخلاقية واضحة تستلزم منا بعض الوقت. ومع ذلك فإن ما يتعين الإشارة إليه - بغرض تقييم الاختلافات بين "سقراط" و "أفلاطون الناضج" - هو تجاهل سقراط المتعمد للحاجة إلى السيطرة على الرغبات الحسية والانفعالات فى حياتنا، وهذه الرغبات الأساسية التى تُعتبر خطيئة فى المسيحية؛ تهدد دائمًا بإحباطنا عندما تدفعنا إلى أفعال تتصف بالضعف وعدم الأخلاق والرذيلة خاصةً عندما لا نرتدع خوفًا من قوى عليا سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دينية. وبالنسبة لسقراط فإن الإدراك العقلى وحده هو الذى يجعلنا أفضل.

وعلى النقيض من ذلك يركز "أفلاطون الناضج" على فكرة أنه يحتاج إلى مخاطبة نفسه للتأثير على السلوك الإنسانى من خلال وسائل أخرى غير العقل. فهناك -كما ورد بمحاورة "الجمهورية" - شهوات تدفعنا إلى فعل معين حتى عندما يفكر الشخص (وهذا هو الجزء العقلانى فى النفس) أن من الأفضل عدم الإقدام على هذا الفعل. ونحن نرى من هذه الرغبات المتعلقة بالجزء الشهوانى فى النفس- كما يعتقد أفلاطون- أن الرغبات على العكس مما يرى سقراط لا تكون جميعها من أجل الخير("الجمهورية" **IV-438a**)....
وبذلك فإن الجزء الشهوانى فضلاً عن الجزء الروحانى فى النفس يجب أن يطيع العقل عن

---

(١) حول ثبات الحكم فى موقف يستدعى اختيار الفعل انظر محاورة "بروتاجوراس "351b-357e خاصةً 352b-c و356d-357a. إن المعرفة التى يكون اختيارها هو الأفضل فى الحياة بأسرها تكون معرفة قوية لأنها تكون ثابتة وراسخة أمام جميع أنواع مظاهر الخير من منظور مختلف ومؤقت. وحول ثبات الحكم فى السياق النظرى بصفة عامة انظر محاورة "يوتيفرون " 11b-e ومحاورة "مينون " 97d-8a : حيث نجد أن معرفة ماهية التقوى وماهية الفضيلة معرفة ثابتة (راجع أيضًا محاورة "رجل الدولة " 213,214d,216c ومحاورة "إيون " 541e-542a. ومحاورة "جورجياس "-481d e,482a-b,491b-c,493a,499b-c,527b-d . راجع أيضًا: Penner, 1997a-1996.

طريق توفير أفضل أنواع التعليم.... وليس التعليم هنا تعليمًا عقليًا خالصًا كما كان بالنسبة إلى سقراط. وليست الأجزاء الشهوانية أو الروحانية فى النفس هى التى تفهم ما يقوله العقل ويفرضه كأفضل الأفعال ثم تفعل ما ترغب فيه هي، بل إنها الأجزاء الأولى التى يجب وفقًا لتدريب صحيح وملائم أن تتفق مع ما يمليه العقل ومن ثم تطيع هذا العقل. إن التعليم فى مدينة أفلاطون الفاضلة تعليم فى الشخصية وليس فى المعرفة فيما عدا مراحل التعليم النهائية التى تفرز الحكام المثاليين (الذين يسميهم الحراس). أما طبقة الجند التى تأتى فى الترتيب بعد طبقة الحراس؛ فإنها تُنتخب من الآخرين وفقًا لقدراتهم على الحفاظ على المعتقدات التى تتعلق بالعدل والقانون والتى تنتقل إليهم من الحراس، وليس الحفاظ على هذه المعتقدات موضوعًا متعلقًا بالقدرة على التذكر. وليس الموضوع -كما هى الحال عند سقراط- موضوع معتقدات ثابتة لأن الجندى سوف يرى أنها معتقدات حقيقية وصادقة بصرف النظر عن تقديمها من أى منظور.[1] وفى الواقع فحتى عندما نصل إلى المراحل النهائية من التعليم الأعلى للحراس تظل "الجمهورية" مهتمة بصفة أساسية بوظيفتين وليس بوظيفة واحدة؛ فهى لا تهتم فقط بالوصول إلى الحقيقة عن طريق الجدال الفلسفى بل تهتم أيضًا بالتأكد من أن سمات شخصية الحراس لا يمكن أن تتحول بعيدًا عن البحث فى المعرفة بسبب اعتبارات انفعالية.

(١) لا يزال قيد البحث عند دراسة طبقة الجند فى "الجمهورية" التوصل إلى تغيير فى تصور ماهية المعتقد ومن أين تأتى ماهية المعتقد فى المحاورات السقراطية- على الأقل فى حالة المعتقدات الخاصة بهؤلاء غير العقلانيين. وإذا صح ذلك فإن هذا التغيير يكتسب أهمية كبرى فى فلسفة السياسة. ونلاحظ أن سقراط فى المحاورات السقراطية يختبر المعتقد عن طريق اكتشاف علاقته بما يبدو من معتقدات شديدة التميز. على سبيل المثال فى محاورة "لاخيس" تبطل حجة "نيكياس" Nicias عندما يتمسك بما يبدو واضحًا إنه معتقد سقراطي- وهو أن الشجاعة هى معرفة ما يثير الخوف والأمل. وتبطل حجته لأنه لا ينظر فى العلاقة بين هذا المعتقد وما يبدو من معتقدات سقراطية أخرى. وكذلك الحال بالنسبة إلى كريتياس فى محاورة "خارميديس" (إذا كان المعتقد بأن الاعتدال هو فعل الإنسان ذاته وأن معرفة الإنسان لذاته هى من المعتقدات السقراطية الصريحة). ولكن عندما يفكر "أفلاطون الناضج" فى هذه المعتقدات التى يتعين على طبقة الجند الاحتفاظ بها فمن الواضح إنه لا يهم على الإطلاق أن تفهم طبقة الجند كيف يحدث التوافق بين معتقداتها المختلفة. فهو يهتم أساسًا بتوافق هذه الطبقة مع القضايا التى تتوافق معها بصفة أساسية (حيث يريد منها أن تستمر فى فعل ما تؤمر به ويفضل ألا تطرح القضايا أو تثير أى اعتراضات).

٢- التواصل بين الفكر "السقراطي" والفكر "الأفلاطونى الناضج":

(أ) محورية مسألة تعليم الفضيلة

(ب) العلوم والمثالية

لعل أكثر نقاط التشابه والالتقاء بين الفكر الأخلاقى السقراطى والفكر الأخلاقي- السياسى الأفلاطونى الناضج؛ هو المعتقد المشترك فى أن أول قضية تتعلق بفلسفة الأخلاق أو فلسفة السياسة هى "كيف يمكن اكتساب الفضيلة؟". هذا ميراث مباشر من الفكر السقراطى الذى تأثرت به بحوث أفلاطون السياسية اليوتوبية[1]. والاختلاف بينهما هو ما يمكن أن يتوقعه المرء من ناحية السيكولوجية الأخلاقية كما جاء فى الجزء الأول من هذا الفصل؛ وهو إنه بالنسبة إلى سقراط لا بد من اجتهاد كل شخص فى الإجابة عن مثل هذه التساؤلات، بينما بالنسبة إلى أفلاطون الناضج فإن الحكام الفلاسفة هم وحدهم الذين يحتاجون إلى الاجتهاد من أجل اكتشاف ماهية الفضيلة، وعندئذ تتميز الفضيلة بالإقناع والتعود والمدح والذم والثواب والعقاب دون الحاجة إلى فهم حقيقى إلا عند الصفوة من أعضاء الطبقة الحاكمة.

وهناك نقطة التقاء أخرى شديدة الوضوح بين المحاورات السقراطية وبين محاورات المرحلتين الوسطى والأخيرة من حياة أفلاطون؛ تتعلق بالموقف من العلوم المشتركة بين "سقراط" و"أفلاطون الناضج". فنرى عند سقراط إن الاهتمام بالعلوم صريح وواضح، حيث إن الفضيلة معرفة أو علم يمكن مقارنته فى كل مكان بالفنون والعلوم الأخرى. أما أفلاطون الناضج -فبسبب الشهوات- يعتقد أن ما يؤمن به سقراط كعلم للخير (أو علم

(1) Cf. Rowe, 1984 : 123.

الخير الإنسانى أو علم السعادة) يكفى لممارسة أفضل أنواع الحياة تحت ظروف معينة. ولا يعتقد أفلاطون أن الفضيلة هى علم الخير الإنساني، بل إنه يظل يعتقد أن هناك علمًا واحدًا للخير الإنسانى؛ وهو علم الحكم الذى يصبح بدوره علم الخير بالنسبة لدولة المدينة. فهذا العلم لدى الحكام الفلاسفة ضرورى لتحقيق الخير لدولة المدينة. وإن معرفة الخير الإنسانى ضرورة لازمة للفضيلة تمامًا كما هى الحال عند سقراط.[١]

هناك سبيل واحد للاقتناع بهذا الموقف المشترك بين العلوم بصفة عامة وعلم الخير الإنسانى على وجه الخصوص، وهو تحديد رؤية مشتركة نحو ضرورة تحقيق المثالية عند التفكير فى العلوم. كانت هذه النقطة معروفة بصفة عامة عند أفلاطون الناضج (خاصة فى نظريته عن المدينة الفاضلة وكذلك فى نظرية المثل الأفلاطونية) وكانت غالبًا أقل من ذلك عند سقراط. ولنتأمل فى مقولة سقراط التالية: إن الفضيلة علم... يترتب على ذلك- بطبيعة الحال- القول بأن الفضيلة يمكن تعلمها. وكل ما يحتاج إليه المرء هو أن يجد المعلم. ولكن سقراط يرى أن هذه المعرفة التى تتطابق مع الفضيلة سوف تصبح بعيدة المنال للأبد، وذلك لأن: (أ) سقراط يعترف بحقيقة ما قالته نبوءة دلفى لصديقه "خايروفون" **Chaerephon** ("الدفاع" **20d-23c**) بأنه لا يوجد من هو أحكم من سقراط. (ب) لأن سقراط يعترف بأنه هو نفسه لا يعرف (ومن ثم لا يعرف الخير). (ويبدو أن النتيجة الصريحة المترتبة على عدم وجود معلمين للفضيلة تكمن وراء موقف سقراط فى محاورة "مينون" (**94c-95b and 95c-99b especially 96b-d and 98d-99b**) وهو إنه ما دامت الفضيلة معرفة فإنه فلا يمكن تعلمها. وفى الواقع يمكن تعلمها فقط إذا كان المرء بالفعل لديه المعرفة التى هى الفضيلة). لذلك إذا كانت الفضيلة معرفة فلا أحد سيكون حاصلاً على المعرفة ومن ثم لا أحد سيكون حاصلاً على الفضيلة.[٢]

---

(١) يعتقد إروين (**Irwin 1973-1995**) على العكس من ذلك أن موقف أفلاطون من العلوم يتحول من مفهوم أخلاقى محايد للعلم إلى علم الخير الأخلاقى (المتأثر بفكرة الخير المثال). راجع أيضًا وايت (**White 1979:35-9,46-9,52-8**). يرى إروين أن الاهتمام بالخير المثال عند أفلاطون أبعد ما يكون عن خير الأنا. وهذان مفهومان مختلفان للخير ومفهومان مختلفان للعلم. بينما نرى فى المعالجة الحالية للموضوع أن مفهوم العلم هو نفسه مفهوم الخير.

(٢) على العكس مما يراه فلاستوس" Vlastos 1994: 39-66 " حول وصف سقراط الجهل بالخداع والنفاق. كذلك إروين "Irwin 1973 40-41" وكراوت "Kraut 1984 280-5" حول إيمان سقراط بأن لديه المعتقد الصحيح أو على الأقل معتقدات صحيحة كثيرة. والقراءة الحالية هى القراءة الوحيدة التى تتجانس مع الاعتبارات المذكورة فى الحواشى أعلاه أرقام: **14 و12 و17** , راجع: Penner 1992 section vi.

معنى ذلك أن سقراط لا يعتقد أن الحقيقة القائلة بأن أحدًا لن يكون حاصلاً على المعرفة تمس مقولته بأن الجدال اليومى من أجل هذا الفهم هو أقصى ما يمكن أن نقدمه، وأنه الأمل الوحيد فى إدراك السعادة وبلوغ أفضل أنواع الحياة(محاورة "الدفاع" 37e-38a). وحرى بنا أن نسأل: لماذا لم يجد سقراط أى صعوبة فى ذلك. وإذا لم يجد من هو حاصل على هذه المعرفة وإذا لم يجد في المستقبل من سوف يفعل أفضل مما فعله سقراط فما الجدوى من السعى نحو هذه المعرفة؟

إن الموقف من الفضيلة هنا هو نفسه موقف أفلاطون الناضج من المثل الأفلاطونية؛ ألا وهى المثل التى تجيب عن تساؤلات عن ماهية العدالة وماهية الخير وماهية المربع وماهية الاحتراق وماهية التراب وماهية الهواء وماهية النار وماهية الماء؟ ينصب اهتمام أفلاطون فى محاورة «الجمهورية» على مثال الخير أو الخير المثال، وتقدم لنا «الجمهورية» قياسًا مع الشمس فى أسطورة الكهف، وفيما يتعلق بالماء والهواء والنار والتراب تقدم لنا محاورة «تيمايوس» قصة مماثلة حول خلق العالم، ويستمر تصور المثل بشكل عام فى مدخل سقراطى مثالى للفضيلة وليس فيما يتعلق بالمدينة الفاضلة وحدها. ومما لا شك فيه إن أفلاطون الناضج كان أحد أهم الملهمين للمثالية فى العلم الحديث. ولا أحد منهم يعرف حاليًا قوانين علم الطبيعة(الفيزياء) بل لا أحد منهم يعتقد أن افتراض وجود مثل هذه القوانين أمر غير معقول، ولا يعتقد أى منهم أن متابعة هذه المعرفة والسعى ورائها يكون بلا طائل؛ لمجرد أن لا أحد يكون حاصلاً على المعرفة. إذن يتعين أن يكون الموقف كالآتى: من المعقول الاعتقاد بأنه من الأفضل أن:

(أ) نعتقد بأن هناك حلولاً موضوعية للمسائل المتعلقة بقوانين الطبيعة والمثل والفضيلة.

(ب) أن نسعى حثيثًا نحو هذه الحلول- حتى لو لم نكن نعرف أن هناك مثل هذه الحلول أو أننا سوف نحصل عليها.

بالنسبة لسقراط هناك حقائق موضوعية حول الفضيلة والخير، ويبدو ذلك واضحًا من فقرة مهمة فى محاورة «يوتيفرون»- (10a-11b): فإذا كانت الآلهة تحب التقوى، فإن

ما يجعلها تقوى ليس هو حب الآلهة بالتأكيد. بل إن الآلهة تحبها بسبب ماهية التقوى؛ لأن هذه الماهية مستقلة حتى عما تفكر فيه الآلهة. فالتقوى شيء يجب اكتشافه وليست شيئًا نخلقه نحن أو الآلهة. ولا يختلف موقف أفلاطون الناضج عن ذلك. فعندما نريد أن "نقطع" -كما يقول كراتيلوس(Crat.386e-387b)- فليست هذه هى الحالة التى نريد فيها أن نقطع فقط بما يتفق مع اصطلاحنا اللغوى فى استخدام كلمة "نقطع"، ولا بما يتفق مع معتقداتنا حول ماهية "القطع" سواء كنا نعرف تمامًا ماهية هذه الطبيعة الحقيقية أو لا نعرفها. وسواء فى "التقوى" أو فى "القطع" فإن الافتراض المثالى الذى تحدثنا عنه سابقًا يقضى بأن من المعقول أن نفترض (على الرغم من إننا لا نعرف ذلك وربما لن نعرفه فى المستقبل) أنه من المفيد أن نحاول الوصول بأقصى درجات الاجتهاد إلى هذه الحقيقة الواقعية حول "التقوى" أو "القطع"، كذلك الحال مع الفضيلة التى يسعى إليها سقراط ويبحث عنها، وكذلك الحال مع المثل الأفلاطونية وقوانين الطبيعة.[1]

٣- تواصل آخر بين المحاورات "السقراطية" ومحاورات المرحلة الوسطى والأخيرة:

(ج) العلوم والخير

يشترك سقراط و"أفلاطون الناضج" فى هذا الموقف من المثالية فى العلم، فربما لا نعرف الحقيقة ولكن هناك حقيقة. كما إننا نجتهد فى البحث عنها ومعرفتها حتى إذا لم نحصل على هذه المعرفة بطريقة تامة. ولا تقل عن ذلك أهمية تلك الصلة الموجودة عند كل من سقراط وأفلاطون الناضج بين العلوم والخير، ألا وهو الخير المثال الذى يعتبره أفلاطون الخير الحقيقى (راجع "الجمهورية" VI.505e-506a المقتبسة فى حاشية رقم ١٢ سابقًا). وهذه الصلة فى الواقع فريدة من نوعها فى تاريخ الفكر الغربي؛ فهى تنتج عند كل من

---

(١) إذا كان من الممكن الاعتقاد فى قوانين واقعية للطبيعة على طريقة ديفيد هيوم بوصفها روابط متصلة لسمات حقيقية، فإن المثل الأفلاطونية يمكن اعتبارها رموزًا حقيقية.

سقراط وأفلاطون الناضج إما علومًا كثيرة عن الخير وإما على الأقل- علمًا آخر إضافيًا هو علم الخير أكثر مما يوجد فى أى مفهوم غربى محدد. وفى الوقت نفسه فستكون هناك علوم كثيرة أقل للخير مما سوف يوجد فى أى مفهوم غربى موسع.

أولاً: وفيما يختص بوجود علوم أكثر تتعلق بالخير عند سقراط وأفلاطون؛ أود أن أبدأ بتلك العلوم التطبيقية التى يعتبرها سقراط وأفلاطون الناضج وأرسطو علومًا تندرج تحت علم أسمى وأكثر شمولاً تكون غايته القصوى هى الخير الإنساني[1]. فالغاية من حرفة النجارة هى صناعة أشياء مثل: المكوك (وهى أداة تُستعمل للحياكة لتحمل خيوط النسيج ذهابًا وإيابًا) ثم يُستخدم هذا المكوك كوسيلة نحو غايته فى صناعة الأغطية، وبعد ذلك نجد علمًا آخر يستخدم هذه الأغطية كوسيلة لتحقيق غايته فيصنع منها واقيًا للبشر.. وهكذا نسير عبر سلسلة من الصناعات واستخدام العلوم حتى نصل إلى تلك الغاية القصوى؛ ألا وهى خير الإنسان وسعادته (وهو خير الفرد عند سقراط وخير الفرد والخير السياسى عند أفلاطون الناضج وعند أرسطو).

ولا تكون كل هذه العلوم الفرعية علوم خير فحسب، بل ويوجد معها أيضًا علم منفصل يتعلق بالخير الإنساني، ويكون على الأقل علمًا آخر فوق ما يفترض المحدثون وجوده من العلوم. ولكن ماذا عن العلوم التطبيقية الأخرى؟ وماذا عن العلوم البحتة؟ لا يوجد سبب فيما يبدو لمن يفسر أو يشرح سقراط وأفلاطون الناضج فى استبعاد فرضية وجود علوم تطبيقية مطابقة لكل علم من العلوم البحتة، وتتكون هذه العلوم مما يسميه كانط "Kant" "قواعد المهارة" المستمدة كأوامر افتراضية من العلم البحت.. "ارتدى اللون الأسود إذا كنت خارجًا لسرقة مجوهرات ليلاً"، "الأسود هو اللون الأصعب تمييزًا تحت الإضاءة الخافتة". وتوجد هذه الفكرة نفسها أيضًا فى مقولة إن غاية العلم- بصفة عامة- هى

---

(١) قارن محاورة "كراتيلوس"- (387e-391b) مع "يوتيديموس" -(281a-b,288e-292e,esp.289b-290d,291b-292e). وكذلك «الجمهورية» (X.601c-602b). وقارن الفكرة نفسها فى كتاب أرسطو "الأخلاق النيقوماخية" (EN I.1) : حيث تندرج غايات كل العلوم تحت غاية علم أكثر هيمنة وشمولاً هو علم السياسة الذى تكون غايته القصوى تحقيق الخير للإنسان.

التفسير والشرح والتوقع والسيطرة، وبحسب هذه الرؤية فإن العلوم كلها بطريقة أو بأخرى تكون علوم الخير وخيرنا تحديدًا. (وربما يكون هذا التسلسل فى العلوم وخضوعها لعلوم الخير الإنسانى هو ما يفسر المقولة الغامضة التى وردت فى محاورة "الجمهورية" - (VI.508e) وهى إن مثال الخير هو علة الوجود وعلة معرفة كل شيء آخر على السواء. فماهية المكوك تعتمد على ماهية عملية النسيج وهكذا).

وحتى إذا نحينا جانبًا الاقتراح الذى ينادى بأن كل العلوم هى علوم الخير؛ فإن ذلك يبدو مختلفًا اختلافًا تامًا عن الأفكار الحديثة. فربما تقوم العلوم التطبيقية بتزويدنا بأفضل الوسائل العلمية، لكنها فى حد ذاتها "محايدة من الناحية الأخلاقية". فغاياتها وكذلك أى غايات قصوى أخرى ليست مسائل علمية بل مسائل تتعلق بقيم الفرد. ولا توجد علوم تتعلق بالخير الأقصى. وفى الواقع فإن ديفيد هيوم "**Hume**" يجسد هذا الموقف الحديث. فهناك من ناحية عقل يُوظف من أجل تحديد الوسائل، وهناك من ناحية أخرى إرادة مستقلة تمامًا عن العقل تكون دائمًا حاسمة فى تحديد الغايات، حتى إنه فى مصطلحاتنا تكون الأحكام حول الوسائل أحكامًا فعلية، بينما تكون الأحكام حول الغايات أحكامًا معيارية وهى أحكام القيمة أو الأحكام الأخلاقية. ستكون هناك علوم للوسائل المتعلقة بتحديد الغاية [وهى الخير ذو الصلة المباشرة بالموضوع]، ولكن ليس علمًا للخير. ويمكن أن توجد علوم خاصة بالوسائل المؤدية إلى أى غاية بديهية ولكن لن توجد علوم للغايات.

لا يمكن أن يكون التناقض مع سقراط وأفلاطون الناضج أكثر وضوحًا من ذلك، فمن خلال محاورات أفلاطون نجد أن ماهية الخير مسألة علمية وكذلك ماهية الخير الإنسانى وماهية السعادة. فليست فقط كل العلوم علومًا تتعلق بالخير بل إن هناك أيضًا علمًا مستقلاً يتعلق بالخير الإنسانى؛ وهو من نوع لا يوافق عليه المحدثون أو يعترفون به.

من ناحية أخرى إذا كان سقراط وأفلاطون الناضج يسمحان بعلوم وفنون وصنعات تتعلق بالخير أكثر مما يسمح به المحدثون مع وجود ثنائية الواقع والقيمة عندهم، فإن ذلك أشبه بوجود علوم وفنون وصنعات افتراضية كثيرة لم يكن يسمح بها سقراط وأفلاطون الناضج. وفى الواقع لن يوجد علم من أجل تحديد قاطع وبديهى لغاية من نوع الغايات

التى ذكرناها سابقًا. وبالنسبة إلى أنصار هيوم لاجدال فى البحث عن العلاقة بين الغاية البديهية المحددة المرغوبة والخير الإنسانى الذى هو الغاية القصوى بالنسبة إلى سقراط وأفلاطون الناضج. ولكن بالنسبة لسقراط وأفلاطون الناضج من المحتم أن نسأل كيف يمكن أن تكون هذه الغاية الفرعية ذاتها وسيلة للخير الإنساني. أما بالنسبة للمحدثين فإن الغاية الفرعية يمكن أن تكون هى تمامًا أى شيء تحبه أن يكون، ولكن كما رأينا فى حاشية رقم (١٢) فى هذا الفصل سيكون هناك تناقض فى فكرة "أى شيء تحبه"، إذا كان يُفهم من هذه الفكرة: ما تحبه بقطع النظر عما إذا كان يخدم أو لا يخدم غاياتك الأخرى؛ لأن الفعل الذى تفكر فيه أو تقول فيه ما تحب لن يكون هو فى الواقع الفعل الذى تحبه إذا كان هناك أى أخطاء فى معتقداتك فيما يتعلق بالوسيلة المؤدية للغاية عندك نحو السعادة الحقيقية. هذه هى القاعدة التى ينكر سقراط على أساسها إمكانية وجود علوم أو فنون أو صنعات تتعلق بالخطابة والتجميل والطبخ والسفسطة (سواء عند جورجياس أو عند بروتاجوراس، أو ضمنيًا عند بريكليس... الصنعة التى تجعلنا نجيد فى شئونها الخاصة وفى الحياة السياسية لدولة المدينة؛ ومن ثم لانقول إن هناك علمًا للإعلان أو علمًا للفوز فى الانتخابات أو علمًا لممارسة العمل ضمن الجماعات الضاغطة أو علمًا لاكتساب شعبية لكى تصبح مشهورًا وجماهيريًا من الناحية الاجتماعية.(١)

إذا لم تكن الخطابة علمًا فكيف يمكن لشخصية مثل جورجياس ورفاقه؛ أن ينجحوا فى الواقع أكثر من غيرهم فى إقناع الناس. ولكن العلم الذى يفترضه جورجياس سيكتسب نوعًا من التناقض فى موضوع رغبته التى أشرنا إليها سابقًا.(٢) ويتألق جورجياس فى طرح فكرة أنه بدون أى معرفة بفن الطب يستطيع أن يقنع مرضى أخيه الطبيب

---

(١) إذا حدثنا إيون عما يقول هوميروس عن الطب دون معرفة الحقيقة فى فن الطب فلا شك أن ذلك سينطوى على تناقض مماثل، راجع بنر Penner 1988. ومما يثير الجدل أن سقراط يصف الشعر بأنه إلهام إلهى وأفلاطون يستبعد الشعر التراجيدى من مدينته الفاضلة (الجمهورية- Rep.X). إن التشويه الواضح لمعنى كلام "سيمونيديس" فى تصوير سقراط للشعر فى محاورة "بروتاجوراس" Prot.338e-348a- ينقلنا بالمثل إلى السؤال حول ما إذا كان يُظن أن سيمونيديس يعنى أى شيء يشبه ذلك إذا كنا نفترض أنه يعتزم الحديث عن الفضيلة فى هذا العالم. انظر الحاشيتين رقمى: 11 و12 سابقًا.

(٢) انظر الحاشية رقم 12 (مع الحاشية رقم 11).

أن من الأفضل لهم إجراء عملية جراحية إذا لم يستطع الطبيب نفسه أن يقنعهم بذلك (جورجياس: 455d-456c). ويترتب على ذلك في الواقع أنه يستطيع أن يقنع هؤلاء المرضى أن أفضل شيء بالنسبة لهم إجراء عملية جراحية؛ سواء كان جورجياس نفسه يعرف أولا يعرف ما إذا كان ذلك هو الأفضل لهم طبيا (راجع أيضًا "بروتاجوراس": 313c-e). يتضح إذن أن جورجياس بهذه الخبرة المفترضة لن يقدم الكثير باعتباره مستشارًا في الأمور الطبية. لكنه لا يزال يصر على أنه إذا كان يريد أن يقنع المريض بإجراء عملية جراحية؛ فإنه يستطيع أن يفعل ذلك ، ومعنى هذا إنه يستطيع أن يقنع شخصًا ما بأنه ممكن أن يقضى حياته سعيدًا حتى سن التسعين حتى إذا كان هذا الشخص يدخن بشراهة (أو أنه يمكن أن يبلغ غايته من الحياة عن طريق إقناع ذلك الشخص بأنه سينجح فى العيش حتى التسعين من عمره بينما لم يقلع عن التدخين). ويتضح أن جورجياس بهذه الوسائل لن يستطيع بلوغ أى شيء يريده [١] إلا بالصدفة [٢] .

إن الاهتمام بهذا التوافق فى بناء الوسيلة والغاية: هو الذى يجعل سؤال سقراط الآتى سؤالاً مصيريًا وحاسمًا : ما دام الإقناع يكون هو دائمًا الإقناع بشيء فبماذا يكون الإقناع ؟[٣] إذا لم تكن لدى جورجياس معرفة بفن الطب عندئذ لا يمكن أن يكون الإقناع بخير طبى حقيقى. وفى أحسن الأحوال سيكون الإقناع حول خير طبى ظاهرى يمكن أن يؤدى فقط إلى التناقض الذى ذكرناه. ويُعتقد أن هذا التناقض الذى نتصوره هنا هو جزء من التناقض الذى نجده فى أفكار محاورى سقراط عندما يحاولون تعريف ماهية الشجاعة

---

(١) انظر بنر: Penner 1988 حول تطلع ثراسيماخوس المفاجئ إلى علم ذى فائدة حقيقية تتجاوز رؤيته التقليدية فى أن "القوة حق". وعند أفلاطون الناضج قارن التهكم من فكرة علم التشريع (راجع أيضًا محاورة "فيدروس" 259e-262c وكذلك 275c-277c ، حول عيوب الكتابة فى غياب الحوار والمناقشة).

(٢) انظر الملاحظة الأولى من ملاحظتى بنر .Penner "Two Notes", 1997b .

(٣) راجع محاورة «جورجياس» .447d-461b ، خصوصًا الفقرات التالية :449e-450c, 451d-e و452d-453e و 454b ، والتى تنتهى عند الفقرة 455a بنقد للنتيجة التى تم التوصل إليها. وبالمثل راجع محاورة "بروتاجوراس" 312c-e والتى تنتهى عند الفقرتين 318a و 319a : بالفشل فى تقديم الإجابة الصحيحة عن السؤال الذى ورد فى الخطبة الكبرى (320c-328d) والتى كانت عرضة للنقد عند مناقشة المعرفة فى بقية هذه المحاورة. انظر الجزء الرابع من هذا المقال وانظر أيضًا الحاشية رقم ١٤ سابقًا حول تعقيد بناء الغاية والوسيلة.

أو يبحثون عن أفضل الوسائل لتعليم الشباب (لاخيس)، وماهية الصداقة وكيف تصبح صديقًا (ليسياس) وماهية الاعتدال (خارميديس) وماهية التقوى، وما إذا كان يوتيفرون يتصرف بتقوى وإيمان فى مقاضاة أبيه (يوتيفرون) وما إذا كان المنشد يعرف أفكار هوميروس (إيون) وما إذا كان الكاذب عن عمد– وهو إخيليوس– أفضل من الكاذب عن غير عمد– وهو أوديسيوس(هيبياس الأصغر)، وماهية الخطابة وما إذا كانت علمًا وحول ما إذا كان أرخيلاوس أقوى الطغاة الباحث دون قيد عن اللذة الحسية هو أكثر الناس سعادةً (جورجياس)، ومن هو السوفسطائى وهل الفضيلة يمكن تعلمها (بروتاجوراس) وماهية العدالة وما إذا كان الشخص العادل أكثر سعادة من الظالم (الكتاب الأول من "الجمهورية"). ولما كان سقراط يعتقد أنه لا ضرر من النظر بعقل إلى كل هذه التناقضات، فإن المنهج الفلسفى الوحيد يجب أن يكون تمامًا من نوع الجدال السقراطى الذى نجده فى تلك المحاورات.

ينكر سقراط– على هذا الأساس– إمكانية وجود مثل هذه العلوم كالخطابة عند جورجياس، وعلى هذا الأساس يمثل مفهوم سقراط عن العلوم اختزالاً كبيرًا لميدان العلوم مما تسمح به الرؤية الحديثة (التى تتعلق بوسائل موضوعية تؤدى بالضرورة إلى غايات مختارة).[1]

ولنعود الآن إلى هذه العلوم الفاشلة أو العلوم الزائفة فى سياق سياسى أكثر وضوحًا. يعتقد سقراط أنه إذا لم يكن جورجياس ناصحًا بأمور تتعلق بالصحة؛ فإن بريكليس (أو ثميستوكليس) لم يكن ناصحًا بأمور تتعلق بالخير الإنسانى والخير السياسي، فإذا افترضنا على الأقل إن: (أ) بريكليس عنده فضيلة ولكنه (ب) لا يستطيع أن يعلمها لأبنائه، عندئذ

(١) علوم الخطابة الحقيقية التى كانت لها علاقة بمعرفة الأمور ذات الصلة بالإقناع (محاورة «جورجياس» 503a-b,508c,517a. راجع أيضًا "فيدروس"(259e-262d,273d-274b) هى الاستثناء الذى يبرهن على القاعدة. لا يوجد علم خاص بالخير الظاهرى وحده. وفى الواقع لا يوجد عند أفلاطون مثل ولا علوم لأى شيء ظاهرى أو غير حقيقي. وفى علم المصطلح الحديث لا توجد علوم ظواهرية. وأرسطو لا يفهم ماهى مشكلة أفلاطون هنا راجع "التحليلات الأولى"-(I.1.639a12-15) و"الأخلاق النيقوماخية"-(III.4.1113a5-9) وراجع أيضًا كتاب "الطوبيقا"(الجدال)-(VI.146b36-147a11).

يكون لدينا برهان غير مباشر على أن بريكليس عنده فضيلة بالفعل.ولكن هذا الافتراض يتأكد كثيرًا فى محاورة "جورجياس"-(513e-522e, especially 515d-516d) ومحاورة "مينون"-(94ab)، مع السياق الأشمل فى المحاورة نفسها (92e-95a,99d-100b) فيما يتعلق بالنقاش مع أنيتوس المتحدث بلسان السياسيين (محاورة "الدفاع"23e). وإذا لم يعرف المرء ماهية الخير الإنسانى بالنسبة إلى الفرد وماهية الخير الإنسانى بالنسبة إلى المواطنين جميعًا؛ فلن يكون هناك علم خاص بالإقناع يتعلق بالخير الظاهرى للمواطنين جميعًا. ويمكن القول إن بريكليس لم يكن يتقن عمله السياسى وإنه كان يعمل كل ما فى وسعه ويستخدم كل الحيل من أجل إيجاد البدائل التى كان يتقن صنعها ردًا على الكثير من معارضيه[1] ولكن ذلك يبدو خيرًا فى نظر الكثيرين (دون معرفة ما إذا كانت هذه البدائل خيرًا أم لا)- مثل: تشارلز بوفاري" **Charles Bovary**"فى جراحات تشوهات القدم. فلا يوجد مثال- ولا علم- خاص بتصحيح تشوهات القدم.

وأود أن أضيف كلمة أخرى إلى العلوم الزائفة من وجهتى نظر سقراط وأفلاطون. دائما ما يُقال إن أفلاطون رغم إنه يهاجم الخطابة فإنه لا يتردد فى استخدامها فى الهجوم على شخصيات من أمثال جورجياس. ولكن هذا القول ينطوى على سوء فهم كبير للنقد السقراطي-الأفلاطونى للخطابة. فما دامت الخطابة بالنسبة لجورجياس تتقدم حتى دون شعور بالحاجة إلى تأكيد الحقيقة حول الموضوعات التى تتناولها؛ فإنها لا يمكن أن تكون علمًا. فليستخدم سقراط العبارات الخطابية وليخطئ فيما يقول ولكن ليس حقيقيًا أنه يعتقد أنه يستطيع أن يفعل ما يحاول أن يفعله بمعزا عن الاهتمام بالحقيقة فى الموضوع الذى يتحدث فيه.[2]

---

(١) قارن كاليكليس والشعب فى محاورة «جورجياس»(481d-482c) مع (510c-e-512d-513d). وقارن أيضًا مع فقرات مشابهة عند أفلاطون الناضج وردت على سبيل المثال فى محاورة " الجمهورية " - -VI.488a-489b,492c 493e).

(٢) هناك ملاحظات مشابهة تنطبق بالطريقة نفسها على اتهام أفلاطون بالهجوم على الشعر والشعراء، بينما هو نفسه يقرض الشعر(راجع أعلاه الحاشية رقم ٢٤)

هكذا يقف سقراط وأفلاطون جنبًا إلى جنب ليعترضان على الخطباء والسوفسطائيين والسياسيين؛ بحثًا عن علم حقيقى يضمن تحقيق الغاية الأولى من الأخلاق والسياسة ألا وهى فضيلة المواطنين. هذا التقارب بين سقراط وأفلاطون لا تبطله سلسلة الاعتبارات التى وردت سابقًا فى الجزء الأول من هذا الفصل؛ وهى إن أفلاطون فى مناهجه من أجل التخطيط للفضيلة عند المواطنين إنما يقترب من المناهج اللا عقلانية التى يتصف بها بروتاجوراس فى الخطبة الكبرى أكثر من اقترابه من سقراط فى أى شيء آخر.

٤- رد سقراط على النظرية السياسية الديمقراطية فى تعليم الفضيلة التى يطرحها بروتاجوراس فى محاورة "بروتاجوراس"

ينسحب اعتراض سقراط على بروتاجوراس فى هذه المحاورة على ثلاثة أجزاء رئيسية هى: إثارة مسألة تحديد تخصص بروتاجوراس أو علمه، ورأى بروتاجوراس فى علمه بالسياسة ، ثم دحض مفهوم بروتاجوراس للفضيلة والمعرفة. إن المحاورة تعطى انطباعًا لكثير من القراء بأنها عبارة عن مجموعة متنوعة من النزاعات بين الفيلسوفين.. هل هناك وحدة أكثر من ذلك فى هذه الطريقة الفريدة التى يعالج بها سقراط علم السياسة؟

تسير المحاورة على النحو التالي:-

(أ) فى الفقرة من "309a" إلى الفقرة "319a" يوجه سقراط السؤال الآتى إلى أحد تلاميذ بروتاجوراس: ما العلم الذى يعلمه بروتاجوراس؟ وحول ماذا تدور المعرفة السوفسطائية؟ وهل هو العلم نفسه الذى علمه شعراء وآخرون فى الماضى (مع إنهم كانوا يخفون حقيقتهم السوفسطائية؟) هل يحسنون صنعًا فى أفعالهم وأقوالهم فى السياسة؟ فالأثينيون (الذين كانوا حكماءً) وبريكليس (الذى كان فاضلًا) يعتقدون بما لا يدع مجالاً للشك أن هذا العلم لا يمكن تعلمه.

(١) لأن الأثينيين يسمحون فقط للخبراء بالحديث فيما يخبرون.

(٢) لأن بريكليس وفر لأبنائه معلمين فى جميع مجالات الخبرة والحياة ولكنه لم يوفر لهم معلمًا واحدًا للفضيلة ولم يستطع أن ينقل إليهم فضيلته.

(ب) فى الفقرة من 320c إلى الفقرة 328d: نجد خطبة بروتاجوراس الكبرى التى يشرح فيها أنه لا يبدو أن هناك معلمين لأن كل فرد فى الواقع كان- فى حد ذاته- معلمًا، ويشرح أيضًا فى هذه الخطبة السبب فى أن أبناء الشخص الذى يتمتع بالفضيلة لا يكونون أكثر فضيلةً من غيرهم. فما كانت لتوجد دويلات المدن ما لم ينجز كل فرد الشيء الذى يستطيع أن ينجزه وتحتاجه الحياة داخل دولة المدينة، فالعدالة والاعتدال والتقوى كلها مجتمعة فضيلة. والفضيلة تُعلم ظاهريًا،الفعل بالفعل، وذلك عن طريق استخدام وسائل العقاب والتوبيخ والتهديد والضرب وتعليم الشعر والتمارين الرياضية وأيضًا عن طريق حمل المواطنين على التعامل مع القوانين كنماذج للسلوك.

(ج) فى الفقرة من 328d إلى الفقرة 334c نجد أن رد سقراط لا يبدو ردًا سياسيًا على الإطلاق... هل يعتقد بروتاجوراس بالفعل أن العدالة والاعتدال والتقوى شيء واحد، وكذلك الحكمة والشجاعة؟ أم أن كل فضيلة من تلك الفضائل تختلف عن الأخرى سواء فى حد ذاتها أو فى نتيجة ممارستها؟ يعتقد بروتاجوراس أن كل فضيلة تختلف عن الأخرى فى ذاتها وفى الغاية من ورائها، ويبدأ سقراط فى الرد بالحجة على أن الاعتدال والحكمة والعدالة شيء واحد، أما التقوى فهى على الأقل تشبه العدالة كثيرًا.

(د) فى الفقرة من 334c إلى الفقرة 338e: يبطل سقراط الحجة تقريبًا؛ لأن بروتاجوراس لن يعطى إجابات قصيرة عن أسئلة سقراط.

(هـ) فى الفقرة من 338e إلى الفقرة 348a: يقدم سقراط إجابة على سبيل المواءمة ردًا عن تساؤلات بروتاجوراس، ويسأل بروتاجوراس سقراط عن التعليم عن طريق الشعر والنقد الأدبي: هل الشاعر سيمونيديس يناقض نفسه فى بعض الأبيات التى تتعلق باكتساب الفضيلة؟ يستخلص سقراط من قصيدة سيمونيديس عدة مبادئ أخلاقية منها: إنه من الصعوبة بمكان أن تصبح خيرًا (وهو ما يتفق فى الواقع مع نظرية بروتاجوراس فى الفضيلة شبه العامة ويتفق أكثر مع مقولة سقراط إنه لا يوجد من هو أحكم منه، وليست لدى سقراط معرفة بالخير)، فضلاً عن مبدأين أخلاقيين عقلانيين؛ يبدو أن سيمونيديس لم

يكن يقصدهما.[1] أما المبدأ الأول فيقول فيه إن معنى أن تصبح أكثر شرًا هو أن تكون أقل قابلية للمعرفة ، وأما المبدأ الثانى فيقول فيه إنه لا أحد يخطئ بإرادته.

(و) فى الفقرة من 348b إلى الفقرة 349b : يشرح سقراط أسباب سعادته فى التحدث مع بروتاجوراس؛ لأنه هو الوحيد بين من يتمتعون بالفضيلة الذى يستطيع أن يعلم الآخرين فضيلته (ويتقاضى أجرًا على ذلك).

(ز) فى الفقرة من 349b إلى الفقرة 360e : يسلم بروتاجوراس بكل نقطة وردت فى (ج) وينكر فقط أن تكون الشجاعة حكمة، ويذهب سقراط فى النهاية إلى أن الشجاعة تتطابق مع الحكمة عن طريق إظهار إنه بينما يتأرجح شخص ما حاصل على مجرد معتقد ما صعودًا وهبوطًا بفعل مؤثرات مفاهيم مختلفة حول اللذة والألم فى المستقبل أو حول الخير والشر؛ فإنه عن طريق فن القياس –وهو معرفة ما هو لذة وما هو ألم وما هو خير وما هو شر وما هو ترغيب وما هو ترهيب – لن يخطئ فى الاختيار ولن تقهره اللذة أو الخوف أو أى شيء آخر (راجع الحاشية رقم ١٧). وعلى هذا النحو تكون الحكمة شجاعة .

(ف) فى الفقرة من 360e إلى الفقرة 362a: نصل إلى نتيجة مثيرة للسخرية: وهى أن سقراط يرى أن الفضيلة سواء كانت العدالة أو الاعتدال أو الشجاعة فهى المعرفة ولكن لا يمكن تعلمها، بينما يرى بروتاجوراس أن الفضيلة ليست هى المعرفة (فالشجاعة تختلف عن الحكمة أو المعرفة) ولكن يمكن تعلمها. يتعين علينا الرجوع لتحديد ماهية الفضيلة وبعد ذلك نقرر ما إذا كان يمكن تعلمها أم لا.

يتعين ألا نقلق بخصوص الصعوبة الأخيرة التى وجدناها عند سقراط؛ وهى مذهبه فى أن الفضيلة معرفة ولكن لايمكن تعلمها (راجع الجزء الثانى من هذا المقال). والصعوبة التى تثيرها المحاورة ككل تتعلق بالمفهوم الديمقراطى للفضيلة عند بروتاجوراس فى النقطة (ب). وهذه الصعوبة ذات شقين. الأول: إن بروتاجوراس يبدو أنه يعتقد أن المعرفة

---

(١) حول الاعتقاد فى أن سيمونيديس كان يقصد ما يقول راجع الحواشى أرقام: ١١و ١٢و ٢٤ من الفصل نفسه، وراجع أيضًا بنر: Penner, 1992 section VII .

السياسية عند الكبار من بين المواطنين إجمالاً تتناسب تقريبًا مع تعليم الفضيلة. وما دام لا يوجد سعى نحو فهم أساسى للخير الإنسانى حتى من جانب الحكام؛ فإن الديمقراطية ستؤدى وظيفتها بما يتناسب تمامًا مع تعديل دقيق من جانب بروتاجوراس. ويمكن أن يكون لدينا فى العلم المفترض الذى قدمناه فى النقطة (أ) نوع واحد فقط من المفهوم غير الموجه للخير الفردى والخير السياسى الذى رأيناه بالفعل فى مفهوم جورجياس للخطابة. ثانيًا: هناك موضوع المناهج اللا عقلانية التى يعتقد بروتاجوراس أنها تكفى لنقل الفضيلة إلى المواطنين. فلدينا العقاب والضرب والتذكير بالقانون ولدينا الموسيقى والتمرينات الرياضية والتعريف الظاهرى لكل حالة من الحالات، ولدينا أيضًا فى النقطة (د) و (هـ)[1] الكلمات الخطابية المطولة والقصائد ومقتطفات موجزة من الحكمة بدون القدرة على الرد على مسائل أبعد أو أكثر من ذلك. والمطلوب بدلاً من ذلك هو مناقشة عقلانية من النوع الذى يقدم النتائج عن طريق السؤال والجواب، مناقشة عقلانية لاتتوقف لأى أسباب عملية،[2] ولكنها تتوقف فقط عند بلوغ الحقيقة. وبطبيعة الحال لن يسلم سقراط بنظرية بروتاجوراس فى أن معظم المواطنين يتمتعون بالفضيلة إلى حد كبير، وقد نجح سقراط فى استنتاج هذه الفكرة من ميليتوس فى محاورة "الدفاع" – (24d-25c) وكان يسخر منها.[3] والحجة فى المحاورة بطولها خاصة فى الفقرات التى وردت فى (ج) و (هـ) و (ز)؛ هو إن الفضيلة وحدها هى مجرد الإدراك، وبالنسبة للإدراك فحتى بروتاجوراس العظيم يظهر فى هذه المحاورة نفسها فاشلاً فى بلوغ ما ينشده بدرجة كبيرة.

وهكذا لم يكن رد سقراط على فلسفة السياسة عند بروتاجوراس فى حد ذاته ردًا غير سياسى تمامًا فحسب؛ بل إنه أيضًا يقترح منهجًا واحدًا فقط لنقل الفضيلة إلى عموم المواطنين. وهذا هو المنهج غير السياسى فى مثل هذه المناقشة العقلية التى تنطوى عليها محاورة "بروتاجوراس" ذاتها (باستثناء الخطبة الكبرى التى ألقاها بروتاجوراس فى

---

(١) حول النقطة (هـ) انظر حاشية رقم ٢٤ من هذا المقال.

(٢) راجع حاشية رقم ٣٨ من هذا المقال.

(٣) على العكس مما يراه كراوت (Kraut 1984: 270-279) الذى يرى أن سقراط يذهب إلى أن معظم الناس فى ظل النظام الديمقراطى يعرفون بدرجات متفاوتة ماهية الخير.

المحاورة). وجدير بالذكر إنه بناءً على الحاجة إلى تأكيد الحقيقة عن طريق هذه المناهج السقراطية؛ يتوحد أفلاطون الناضج مع سقراط حتى عندما يعتقد على مستوى التطبيق أن من الحكمة استخدام مثل تلك الأدوات التى كان يستخدمها بروتاجوراس.

٥- فلسفة السياسة فى محاورتى "الدفاع" و"كريتون" لأفلاطون وتقارب جديد بين سقراط وأفلاطون الناضج

الموقف من السياسة التطبيقية

تقدم محاورة «الدفاع»Apology، نفسها بوصفها كلمة سقراط أثناء محاكمته بتهمتين هما: (أ) إفساد عقول الشباب و (ب) الكفر بآلهة المدينة والدعوة إلى آلهة أخرى من عنده. أما التهمة بإفساد عقول الشباب فترجع إلى نشاط سقراط الفلسفى الذى كان يعتمد على الجدال فى البحث يوميًا عن أفضل أنواع الحياة التى يمكن أن تتحقق للإنسان، وهو النشاط الذى كان متهموه يريدون وقفه بأى حال من الأحوال. ويعلن سقراط بدهاء وخبرة إن هذا النشاط الفلسفى لا يقل عن الرسائل السماوية. وكما رأينا فعندما ذهب صديقه خايريفون" Chaerephon "إلى كاهنة معبد دلفى؛ وسألها عما إذا كان يوجد من هو أحكم من سقراط فأجابته بالنفي. وكان سقراط يعترف بأنه لا يعرف شيئًا ذا قيمة وكان يعتقد أن الآلهة تريد منه أن يختبر السياسيين والشعراء وحتى الحرفيين الذين كانوا يدعون أن لديهم معرفة بل وعلم بالفضيلة؛ وهم فى الحقيقة لا يملكون هذه المعرفة، وإذ كانت الآلهة تريد منه أن يفعل ذلك فإنما كانت تريد لتظهر حكمته بوصفها الأسمى بين البشر، تلك الحكمة التى تكمن فى إنه كان يعرف أنه لا يعرف (محاورة "الدفاع" 20c-23c) . كان على سقراط أن يتحمل هذه الخصومة أو العداوة وقد تحملها بالفعل؛ وهو ما يمكن أن نلاحظه فى مناقشته اللاذعة لاثنين ممن وجهوا له الاتهامات وهما مليتوس فى ("الدفاع" 23e-28a) و أنيتوس فى ("مينون" 89e-95a-100b، و "الدفاع" 23e) .

وبالنسبة للحديث عن الآلهة يقول سقراط (كما ورد فى "الدفاع" 37e-38a) على سبيل التهكم إنه حديث غير ذى أهمية؛ لأن النقطة الأساسية هى ما إذا كان من الخير الأسمى للإنسانية أن نتحدث يوميًا عن الفضيلة وما شابه ذلك وأن نختبر أنفسنا والآخرين وفقًا لهذه الأشياء؛ لأن الحياة بدون ذلك الاختبار والفحص لا تستحق أن نحياها. ولكن مهما قلنا عن الآلهة فمن المؤكد إنه ليس ثمة تهكم فى تصوير سقراط متعهدًا بفحص الآخرين وتفنيد آرائهم فى مسائل تتعلق بالفضيلة، وكذلك حث أى فرد سواء كان غنيًا أو فقيرًا (33b)، صغيرًا وكبيرًا، مواطنًا أو مقيمًا والمواطنين على وجه الخصوص (30a) على أن يضعوا الفضيلة على رأس كل أنواع الخير الأخرى، وذلك حماية لأرواحهم (29d-30c-30d-31b-36c-39d) . وكان سقراط يعتبر أن هذه هى رسالته فى الحياة.

وفيما يتعلق بالنشاطين السياسى والمدنى بصفة عامة تصور محاورة "الدفاع" سقراط؛ وهو يظهر للمرة الأولى فى حياته داخل قاعة المحكمة، وتصوره غير مكترث بالحديث بأى أسلوب آخر غير أسلوب الحوار الذى طالما كان يمارسه فى الأجورا "Agora" وهى السوق اليونانية المشهورة (وهذا الأسلوب الحوارى هو ما نعرفه بالحوار الفلسفى أو المحاورة الفلسفية، وهو ما نراه حتى فى الحوارات الصغيرة الواردة فى محاورة "الدفاع" 20a-c-24c-26a,26b-28a)، كما تعكس محاورة "الدفاع" النشاط العقلى عند سقراط فى ضوء شخصيته الخاصة. لم تكن محاكمة سقراط تمثل فقط أول ظهور له فى المحكمة بل إنه لم يظهر قط أمام أحد المجالس النيابية لتقديم المشورة، لأنه كمعارض وكرافض لأشياء كثيرة غير عادلة وغير قانونية ما كان ليحيا لو فعل ذلك. والاستدلال هنا واضح بدرجة كافية: إذ يتعين أن تنال موضوعات كثيرة غير قانونية وغير عادلة درجة أعلى من الأهمية؛ ونقصد بذلك التحدث إلى المواطنين فردًا فردًا بطريقة خاصة وليس كفعل سياسى أو مؤسسى (29d-30c, 31b-32a).[1] ولكى يحيا المرء يتعين عليه أن يحقق خصوصيته ولا يعمل بالسياسة. ومن هذا الفعل السياسى ينقله صوته

---

(1) لهذا السبب يوجه فلاستوس (Vlastos 1994:127ff.) نقدًا لاذعًا لسقراط.

الإلهي بعيدًا (31c-32a). ولهذه الأسباب كلها يصور سقراط مناقشاته الخاصة – التى كانت تحدث على الملأ وليس بالسوق اليونانية العامة – بوصفها أعظم الخدمات التى يمكن أن يسديها إلى الدولة. لا شك فى أن سقراط كان هو الرائد الذى جعل اهتمام الناس ينصب على مسائل الفضيلة (30e-31a).

إننا نرى هنا اهتمامًا ضئيلاً بصناعة القرار الديمقراطى (أو حتى الأوليجاركي) "المتأثر بجدال كبير بين الناخبين أو أمامهم... وحول قضايا أساسية أخرى فضلاً عن موضوعات فنية وعملية"[١] – حيث يتم اتخاذ القرار بطريقة مميزة فى زمن محدد مسبقًا،[٢] ودون النظر إلى ما إذا كانت أحزاب معارضة قد توصلت إلى فكر مشترك حول القضايا المطروحة أم لم تتوصل. لم يكن لدى سقراط اهتمام بالسياسة العملية. وتظهر محاورة "الدفاع" بقاء سقراط بعيدًا عن ممارسة السياسة العملية مع ملاحظة أنه لم يشغل أى منصب سياسى على الرغم من أنه عمل ذات مرة فى المجلس التشريعي.[٣] وفى هذه المناسبة الوحيدة التى انضم فيها سقراط إلى المجلس التشريعي؛ وجد نفسه فى موقف يفرض عليه أن يفعل ما يتعارض مع العامة وقد فعل ذلك. لقد حاول هو وحده من بين أعضاء المجلس أن يمنع المجلس الثائر الغاضب من محاكمة قادة البحرية العسكرية على النكسة البحرية التى وقعت فى أرجينوساي "Arginusae" بطريقة غير قانونية فى مجملها. وإن محاورة «الدفاع» لتسجل

---

(١) راجع وصف كارتلدج "Cartledge" للسياسة بالمعنى الدقيق للكلمة" فى الفصل الأول من هذا الكتاب (ص: ١١ فى النسخة الأصلية)

(٢) حول الحدود الزمنية المسبقة راجع "الدفاع»" (24a-37b): حيث تشير المحاورة إلى أن الشخص الذى يُحاكم كان يُسمح له بوقت محدد فقط للدفاع عن نفسه بقطع النظر عن طول الفترة الزمنية التى يمكن أن يحتاجها هذا الشخص فى إثبات الحقيقة (راجع "جروجياس" 453a-456a esp.455a). وفيما يتعلق بإرادة هؤلاء فى الممارسة السياسية العملية عن طريق التصويت وحده فإننا نلاحظ أن التناقض مع منهج سقراط واضح لدرجة أنه لا يستدعى الذكر.

(٣) كان الانتخاب من أجل الانضمام إلى عضوية المجالس التشريعية يتم وفقًا لاشتراك أعداد كبيرة: راجع أرسطو "دستور الأثينيين" Aristotle, Ath.Pol.,chs 43-44. وراجع كذلك رودس "Rhodes 1981" الذى يقول فى تعليقه إن المواطن كان يتطوع لكى يدخل فى الاقتراع الذى كان يتم الاختيار على أساسه. وإذا صح ذلك وإذا كان سقراط قد تطوع من منطلق رغبته فى تقديم المشورة العامة : فإن سقراط التاريخى والحقيقى يختلف عن سقراط الذى يصوره أفلاطون فى محاورة "الدفاع".

علانية فعلاً سياسيًا واحدًا آخر. عندما أمرت حكومة الطغاة الثلاثين سقراط بتقديم المساعدة فى الاعتقال غير القانونى لأحد الأثرياء وهو ليون من سلاميس؛ رفض ذلك وربما كان سيدفع حياته ثمنًا لذلك لولا أن سقطت هذه الحكومة بعد فترة قصيرة.(1)

وفى الواقع؛ فإن محاورة "الدفاع" تظهر سقراط فى نقطة واحدة أقل جرأة وأقل تحديًا للمحكمة وللديمقراطية بصفة عامة؛ عندما يقول لهيئة المحكمة إذا كان المحلفون يرغبون فى فرض نوع واحد من الأحكام فى المحاكمة وهو إطلاق سراح سقراط؛ بشرط أن يتوقف عن أبحاثة الفلسفية واشتغاله بالفلسفة مع إنه لو استمر فيها سيُحكم عليه بالإعدام (29c-30c) فإنه سيرفض ذلك. ولكن من المؤكد أن ذلك يدل على أنه إذا أصدرت الديمقراطية الأثينية قانونًا يحرم العمل الفلسفى أو ممارسة النشاط الفلسفى الذى يهتم به سقراط فإنه لن يطيع هذا القانون. هذه النقطة (كما يرى جروت "Grote" يقول فيها سقراط إنه يحب رفاقه من المواطنين الأثينيين ويحتضنهم لكنه سوف يطيع أوامر الإله فى التفلسف وفى الاشتغال بالفلسفة بدلاً من أن يطيع أوامر الدولة. وهو يقول: سواء حكمتم علىّ بالبراءة او بالإعدام فلن أطيع أى أوامر تمنعنى من العمل بالفلسفة والبحث فيها حتى إذا مت ألف مرة.

هذه هى الخطوط العريضة للفكر السياسى فى محاورة "الدفاع"، حيث نجد من ناحية أن سقراط يقلل من قيمة الاشتراك فى العمل السياسى من أجل تنفيذ مهمته ورسالته كفيلسوف. ومن ناحية أخرى؛ نجد عنده إرادة التحدى ضد الدولة إذا تدخلت فى رسالته كفيلسوف، إنه التحدى الذى يعرض حياته للخطر وليس الفعل الشائن أو المنحرف. وإذا كان تعبير "الاعتناء بالروح" ينسحب على متابعة الرسالة الفلسفية التى تبرر المبدأ العام فى عدم الاشتراك بالعمل السياسى، وينسحب كذلك على اتباع العدل والاستقامة عندما يفرض عليه الظرف السياسى الانحراف عنهما؛ عندئذ فإن الفكر السياسى فى محاورة

(1)كانت حكومة الطغاة الثلاثين تضم كريتياس ابن عم أم أفلاطون (كقائد شرعي) وخارميديس خال أفلاطون. ويُقال إن ليون من سلاميس (Ep.VII,325c) كان صديقًا للديمقراطيين الذين حكموا على سقراط بالإعدام بعد ذلك بأربعة أعوام بتهمة الكفر بآلهة المدينة: وهى التهمة التى يرى كاتب الرسالة أن سقراط كان يستحق عليها الإعدام.

"الدفاع" يمكن إعادة صياغته على النحو الآتي: اعتنى بالروح قبل أى شيء آخر خصوصًا قبل الاشتراك بالعمل السياسي، ولكن إذا فُرض عليك العمل السياسى أعدل واستقم من منطلق عنايتك بروحك.[١]

ولكن إذا انتقلنا الآن إلى محاورة "كريتون" فسوف نُفاجئ بأن موقف سقراط فى محاورة "الدفاع" من الأوامر الصادرة من الدولة يتناقض مع إصرار سقراط فى محاورة "كريتون"، أنه حتى على الرغم من صدور حكم بإعدامه بدون وجه حق فإنه يجب ألا يحاول أن يهرب من هذا الحكم الذى أصدرته المحكمة، بل ينبغى الخضوع للحكم وتقبله. على أى حال فإن محاورة "كريتون" تبدو حريصة على وجه العموم على تقديم نظرية فى الالتزام السياسي– أى نظرية فى الالتزامات الأخلاقية من جانب المواطن نحو الدولة.[٢] والجزء المحورى فى هذه النظرية هو التعليمات التى تقضى بالإقناع أو الطاعة يظهر فى مقدمة القوانين الوضعية. ويقضى هذا المذهب– بحسب أفضل التفاسير وأرجحها بأنه فى الحرب أو ساحات المحاكم أو فى أى مكان آخر إذا أمرتك الدولة بأن تفعل شيئًا ما حتى إذا كان هذا الشيء مخالفًا للعدالة أو الاستقامة؛ عندئذ فإذا لم تستطع الإقناع بفعله والتشجيع عليه يتعين عليك أن تطيع أوامر الدولة. وأسباب إصدار هذه التعليمات هى:

١– إن قوانين الدولة هى التى تشجع على الزواج وإنجاب المواطنين.

٢– إن الدولة تراقب الآباء فى تربية الأطفال وتعليمهم. (وفى الواقع فإن محاورة "كريتون" ترى أن التربية والتعليم التى تُضاف إلى علاقة مباشرة من المحبة والدفء، والمنفعة تبرر أيضًا وجود مرسوم يقضى بطاعة الأبناء لآبائهم حتى إذا لم يتوخ الآباء العدل فى معاملتهم).

---

(١) يوجد هنا سبب وجيه فى أن من لا يتبع العدل والاستقامة عندما تفرض عليه الظروف السياسية أن يفعل ذلك: فإنه يضر بروحه. لقد رأينا سابقًا أن الفعل التطوعى الوحيد الذى نراه فى سقراط هو فعل ما يعتبره المرء أفضل الوسائل التى تؤدى إلى أفضل الغايات. لذلك فالانحراف عن العدل والاستقامة (حيث يعتقد سقراط بأن الانحراف عن العدل وإلحاق الضرر بالغير شر بالنسبة للفرد) يتطلب أن نجد طريقة فى إعادة تحديد الأسباب التى تدفع المرء للإقدام على هذا الفعل. وهذا يعنى إيجاد مقدمات فى نظام المرء أو سياسته التى تعرض التوافق نفسه فى بناء معتقدات الفرد للخطر بطريقة يمكن أن تلحق الضرر به بقية حياته.

(٢)انظر فلاستوس (Vlastos,1973-4 وكراوت Kraut 1984:40) .

٣- إن سقراط الذى أصبح معتادًا على قوانين أثينا وعلى الرغم ذلك يبقى فى هذه المدينة، بينما كان يملك أن يتركها إلى دولة أخرى تحكم وفقًا لقوانين أفضل من قوانينها، يبدو أنه كان موافقًا موافقة ضمنية على مراعاة القوانين ومراعاة الأحكام القانونية الصادرة عن المحاكم حتى إذا كانت هذه الأحكام غير عادلة.

إن الكلام عن الموافقة الضمنية كما جاءت فى السبب الثالث قد تعني- كما حدث مع هيوم- أننا أمام نظرية فى العقد الاجتماعي، ولكن من المؤكد أن ذلك ليس صحيحًا. فكما أن أى التزامات تتعلق بالامتنان نحو الآباء تتقدم على أى عقد اجتماعي، كذلك الحال مع الالتزامات التى تتعلق بالامتنان نحو الدولة وكذا الالتزامات نحو العقد بصفة عامة[1]. ماذا إذن عن محاورة "كريتون" التى تدور حول هذه الالتزامات الأخلاقية السابقة؟ لقد تراجعت هذه الفكرة المغرية فى محاورة "كريتون" لسوء الحظ بفعل ما وجدناه فى حالتنا المتعلقة بعدم الطاعة الافتراضية فى محاورة "الدفاع". وإذا كانت محاورة "كريتون" تدور حول التزاماتنا الأخلاقية نحو الدولة؛ فإن محاورة "الدفاع" تعلن بقوة عن الدعوة إلى الفعل اللا أخلاقي[2]. (لأن المفترض أن التزاماتنا الأخلاقية هى تلك الاعتبارات التى نعتقد أنه لا يمكن تجاوزها).

إذا كنا ما زلنا حريصين على أن نجد فى محاورة "كريتون" فكرة عن التزاماتنا الأخلاقية نحو الدولة، فأمامنا الاختيارات التالية:

أولاً: يمكن أن يسلم المرء بأن محاورة "كريتون" لا تتسق مع محاورة "الدفاع".
ثانيًا: يمكن أن يفكر المرء فى سقراط بوصفه مخاطبًا لجمهور مختلف من المستمعين فى

---

(١) إن فكرة هوبز عن العقد الاجتماعى والتى يهاجمها هيوم هى فكرة الاتفاق على جميع الالتزامات الأخلاقية. ولكن إذا كان التزام الشعور بالامتنان نحو الآباء يتقدم على وجود أى دولة، عندئذ فإن هذه هى الحال أيضًا بالنسبة لالتزام الشعور بالامتنان نحو أى شيء حتى الدولة والذى يساعد على إنجاب الأطفال وتعليمهم. لماذا إذن يتعين أن يكون الالتزام بحفظ هذه الاتفاقات مختلفًا؟ لم يتبق أى دوافع للعقد الاجتماعى الذى تصدر عنه جميع الالتزامات الأخلاقية. ويذهب الأفلاطونيون دائمًا إلى أن فكرة صدور جميع الالتزامات نفسها عن إعلان ما أو مرسوم ما هى فكرة غير متجانسة وغير مترابطة. انظر على سبيل المثال:
Cudworth (d.1688), 1731:I.i-iii with Rep.II,358e.ff 369b.ff, Euthphr.10a-11b.

(٢) كان سقراط بالمثل متحديًا مشاكسًا وعنيدًا وغير متعاون أثناء محاكمته (الدفاع، 36 - 37a).

المحاورتين (Grote). ثالثًا: يمكن أن ينكر المرء أحد أشكال عدم الاتساق إما عن طريق إنكار أن «الدفاع» تهدد بعصيان حقيقى (de Strycker and Slings) وإما عن طريق إنكار أن القوانين فى محاورة "كريتون" تعبر عن آراء سقراط الحقيقية، بل إنها تعبر عما يعتقد سقراط أنه ضرورى لإقناع كريتون (Gary Young). رابعًا يمكن للمرء أن يأخذ بالرأى القائل أن "كريتون" تدور حول التزاماتنا الأخلاقية نحو الدولة ، ولكن بشيء من التحايل يحفظ نوعًا من الاتساق بين محاورتى "الدفاع" و"كريتون". وهناك طريقة واحدة لتنفيذ الاختيار الرابع وهى: (أ) القول بأن هناك حالة واحدة فقط من العصيان المسموح به - أى عندما تمنع الدولة الفرد من "الإقناع" كبديل كما جاء فى شعار "إقناع أو طاعة". هذا المثال يقلل من التفلسف أو الاشتغال بالفلسفة عندما تمنعه الدولة إلى مجرد هذا الإقناع (السياسى / القانوني) المتضمن فى شعار "إقناع أو طاعة" - (Woozley). وهناك طريقة أخرى لتنفيذ ذلك الاختيار الرابع وهى: (ب) تمييز حاجات المرء الأخرى وهى التزامات أولية عن كل حاجات المرء التى تُعتبر التزامات فعلية (كما هى الحال عند: Ross and Rawls)، وعندئذ يمكن القول إن محاورة "كريتون" لا تتحدث عن التزاماتنا الأخلاقية نحو الدولة بل تتحدث فقط عن الالتزام الأولى، بينما يؤدى التزام المرء الذى يضع كل شيء فى الاعتبار إلى طاعته للالتزامات الأولية، فيطيع أوامر الإله (إرنست باركر-Ernest Barkar وفلاستوس "Vlastos" وبشكل أكثر وضوحًا عند سانتاس "Santas").[1] وهناك اختيار خامس وهو اعتبار أن محاورة "كريتون" تدور حول الالتزام الأخلاقى نحو الدولة، ولكنه الالتزام الذى يضع كل شيء فى الاعتبار، ولكن المحاورة على هذا النحو تستخدم بشيء من الحرية شعار "الإقناع والطاعة" ليصبح "محاولة الإقناع ومحاولة الطاعة؛ "لدرجة أن العصيان أو عدم الطاعة الذى تتحدث عنه محاورة الدفاع يندرج فى نهاية الأمر تحت قاعدة "الإقناع والطاعة"؛ ما دام سقراط كان فى أثناء محاكمته يحاول جاهدًا أن يقنع هيئة المحلفين أنه من الأصلح له أن يظل يتفلسف أو يشتغل بالفلسفة ما دامت تتطابق - فضلاً

---

(١) العلماء الذين رجعنا إليهم فى شرح وتوضيح الاختيارات الأربعة المذكورة فى المتن هم على النحو الآتى:
Grote 1865 , de Strycker and Slings1994, Young1973, Woozley1971, Ross1931, Rawls1971,Barker 1918,Vlastos 1971a,Santas 1979.

عن ذلك- مع عدالة وخير الدولة [1]. هذه الاختيارات جميعها تستحق الاعتبار والتقدير على الرغم من أن الأكثر إقناعًا منها هو ذلك الاختيار الذى يميز بين الواجبات الأولية والواجبات الفعلية. وفى واقع الأمر؛ فإن الحل المقترح مباشرة عندما يكون من قبيل التمييز بين "الأشياء الأخرى المتعادلة" و"كل الأشياء الموضوعة فى الاعتبار" سيكون حلاً حاسمًا.

تتناول جميع الاختيارات التى نظرنا فيها حتى الآن محاورتى "الدفاع" و"كريتون"؛ باعتبارهما تتصارعان حول مسائل تتعلق بالالتزام الأخلاقى نحو الدولة. وفى ضوء الملاحظات التى أشرنا إليها سابقًا حول الخير الحقيقى (والخير الأنوي) ربما يسأل المرء ما إذا كان الاختيار التالى واعدًا أكثر من أى من هذه الاختيارات السابقة. ويقوم هذا الاختيار الجديد على التخلى عن الفكرة الأخلاقية التى تقول إن محاورة "كريتون" تدور حول أى التزام أخلاقى من أجل الإقناع أو الطاعة، وينادى هذا الاختيار الجديد بالنظر فى إمكانية أن يتطلب الحديث عن العدالة فى محاورتى "الدفاع" و"كريتون" تفسيرًا فى إطار من الغائية الخالصة (تقريبًا الأمر الافتراضى أو المشورة أو الحكمة التى تقول: "افعل ذلك إن أردت أن تكون سعيدًا"، بينما فى ضوء الأفكار السقراطية- وحتى فى ضوء أفكار كانط- يريد كل شخص بالفعل أن يكون سعيدًا). ربما يقول سقراط فى محاورة "كريتون" وفقًا للظروف الخاصة المحيطة بالمحاورة إنه لن يكون فى صالحك (من أجل إدراك السعادة) أن تلحق الضرر بالدولة. (تمامًا مثلما لا يكون فى صالحك أن تلحق الضرر بوالديك حتى إذا ألحقا هما بك الضرر أو ظلماك). ولكن أى نوع من الظروف هذه؟ هذه الظروف فى محاورة "كريتون" تتعلق برفض سقراط الهروب؛ ومن ثم رفض الانصياع للحكم الذى أصدرته المحكمة (حتى ولو لم يكن حكمًا عادلاً) دون أن يقدم سقراط أسبابًا مقنعة لعدم انصياعه لأحكام غير عادلة. إنه موضوع يتعلق بإثارة العنف biazesqai:51c ضد قوانين الدولة. فى هذا النوع من رفض إثارة العنف قارن أيضًا: 48e ("بدون إرادة")، و(49c-e) (ولتدرك إنك لن توافق على شىء لا تؤمن به)، حيث يقول سقراط: إنه لا يريد أيضًا: أن يتواصل كريتون مع قراره فى رفض الهروب ما لم يكن مقتنعًا أساسًا بأن هذا القرار هو

---

(1) Cf.Kraut 1984 and contra Penner 1997b.

الأفضل[1]. وهناك موضوع آخر على درجة كبيرة من الأهمية؛ وهو محاولة حمل الناس على رؤية الحقيقة بأنفسهم. وينسحب الكلام نفسه على الدولة حتى إذا كانت لا تمهل سقراط-أو أى شخص آخر- الوقت كي ينجز هذه المهمة الشاقة [2]. ولدينا الآن نقطة عقلانية وهى أن الطريقة الوحيدة التى تحمل الناس على تغيير آرائهم بطريقة نافعة هى أن نطلعهم بأنفسهم على الحقائق المطروحة؛ لأنك أن تجرب الظلم من الغير أفضل لك من أن تلحق الضرر بهم عن طريق إثارة العنف ضد فهمهم بإلحاق الضرر بهم من جديد، وهو ما سيعود عليك أنت نفسك بالضرر.

من أجل ذلك ينبغي أن نعتبر رفض سقراط لفكرة الهروب حالةً مدهشة من حالات الطاعة النافعة؛ لذلك لا بد أن سقراط كان يعتقد أنه فى معظم الحالات إذا صدر إليه الأمر من الوالدين أو من الدولة بأن يفعل شيئًا ما حتى إذا كان هذا الشيء غير عادل ستكون الطاعة هى أفضل قرار يمكن أن يتخذه، هذا إذا فشل الإقناع بطبيعة الحال. هذه المقولة تتسق مع بعض الحالات التى قد يكون من الخير لسقراط ألا يطيع فيها الأوامر- حيث يمكن أن تجبره أوامر الدولة على أن يضر بنفسه. وإذا كان الإضرار بنفس سقراط هنا هو منعه من الاشتغال بالفلسفة ومن الاعتناء بالروح التى تمثل فى مبحث سقراط الفلسفى طبيعة الخير الإنسانى فسيكون أمامنا الاعتراف بالتناقض الآتى: من الأفضل طاعة الأوامر حتى ولو كانت ظالمة ما دام فشل الإقناع فى مهمته، ولكن عندما تفرض الأوامر على المرء شيئًا يتداخل مع عنايته بروحه عندئذ فمن الأفضل عصيان هذه الأوامر.

وحتى تنجح هذه الفكرة يجب أن نقبل الاقتراح الذى يترتب على هذا الاعتراف؛ ألا وهو إن أقصى آمالنا فى الحياة هى تلك العناية بالروح التى ساعدت سقراط فى الاستمرار فى الاشتغال بالفلسفة والبحث، وفى التحاور يوميًا حول الخير الإنسانى (**Ap.38a**). ولكن هذا هو ما أكدته أطروحة العقلانية السقراطية فى الجزء الأول من هذا الفصل؛ لأن الطريقة الوحيدة التى يمكن أن يُعتمد عليها فى جعل شخص ما أفضل وجعل الشخص الصالح يبلغ

---

(١) انظر أعلاه حاشية رقم ٤١ .

(٢) انظر أعلاه حاشية رقم 38 .

السعادة هى طريقة سقراط فى الجدال والحوار. وهذا يفسر أيضًا أسلوب سقراط فى التراجع من الناحية السياسية عن طريق تجاهل أشكال الظلم التى تقع على الإنسان ذاته وعلى الآخرين واهتمامه بدلاً من ذلك بالمحادثات الخاصة. وتبدو فكرة سقراط بالنسبة للدولة هى أن من الأفضل أن نحب الدولة كما أن من الأفضل أن نحب الوالدين، وحيثما تصدر الدولة أوامرها أو يصدر الوالدان أوامرهما حتى إن كانت هذه الأوامر غير عادلة فما دامت لم تمس الاعتناء بالروح فمن الأفضل أن نطيع هذه الأوامر. وحتى عندما تتداخل أوامرها بصفة أساسية مع الاعتناء بالروح فمن الأفضل لنا -تعبيرًا عن حبنا للدولة (أو الوالدين) أن نستخدم الإقناع الذى يسبق العصيان- كما يقودنا سلوك سقراط أثناء محاكمته إلى توقع حدوثه إذا عصى أوامر المحكمة إليه بالتوقف عن التفلسف أو الاشتغال بالفلسفة.

هذه هى العقلانية السقراطية فى الانصياع لأوامر الدولة أو للأوامر التى تصدر من الوالدين لابنهما حتى إذا كانت أوامر ظالمة له أو للغير، لكنه يعلن فى الوقت نفسه أنه لن يطيع أى أوامر تصدر إليه بالتوقف عن التفلسف أو الاشتغال بالفلسفة[1].

تبقى نقطتان أخريان تتعلقان بموقف سقراط من الدولة. أما النقطة الأولى فهى أن اعتقاد سقراط أن من الأفضل عدم الاشتغال بالعمل السياسى إنما يتواصل مع اعتقاد أفلاطون فى أن السياسة الوحيدة التى يجب التفكير فيها هى السياسة اليوتوبية. وأما النقطة الثانية فهى رؤية سقراط أنه على الرغم من أن الأفضل للمرء أن ينأى بنفسه عن العمل بالسياسة فإن هذا لا يعنى أنه ينكر على السياسيين توفيرهم مهندسى الطرق والمسئولين عن الصحة العامة والقادة العسكريين وصانعى الأحذية والملاحين (الربابنة) وما شابه ذلك. النقطة المهمة عند سقراط هى: (أ) إن الملاحين (الربابنة) لا يتمشون على

---

(1) تهدف محاورة "يوتيفرون" إلى إلقاء الشك على حالة مقاضاة ابن لأبيه فى قضية قتل ارتكبها الأب. ولكن من المؤكد أن قضية يوتيفرون ضد أبيه كانت على أى معيار أخلاقى قضية معقولة وبارعة. لماذا لم يختار أفلاطون قضية أقل غموضًا؟ القضية غير غامضة على أساس الاعتقاد بأنه من الخير للمرء أن يحب والديه ولا ينهرهما حتى إذا لم تتصف أفعالهما بالعدل (قارن أيضًا محاورة بروتاجوراس(.345e-346b) .

الشاطئ يستنشقون الهواء العليل بدعوى أن ركابهم قد أصبحوا أفضل بنقلهم إياهم بأمن وسلامة (Gorg.,511d-512d). (ب) وأن من الخطورة بمكان تقديم النصح والمشورة إلى الدولة. وكان أفلاطون الناضج يعرف هذه الخطورة جيدًا ولعله عرفها من النهاية التى كُتبت على صديقه الأكبر سقراط (Ep.VII,324c-326b).

٦ - خاتمة

لا يكمن الاختلاف بين مقاربة سقراط ومقاربة أفلاطون الناضج للسياسة فى موقفيهما؛ حول ما إذا كانت المسألة المحورية فى السياسة تدور حول الترتيبات المؤسسية أم حول العلم.. فتصور العلم محورى لكليهما. أما الاختلاف فيكمن فى موضع آخر، ألا وهو الوجود المزعوم للرغبات غير العقلانية التى أكد عليها أفلاطون الناضج مخالفًا فى ذلك سقراط، مع التراجع التالى فى اهتمام سقراط بالحوار العقلى فى علاقات أى شخص مع كل الآخرين. وربما لسوء الحظ أن نجد أن معظم الاتجاه الفلسفى الغربى منذ أفلاطون يتبع فى هذه النقطة أفلاطون الناضج وليس سقراط.

الفصل العاشر

مدخل إلى «الجمهورية»

مالكولم سكوفيلد

Malcolm Schofield

١ - مقدمة

تنتهى محاورة أفلاطون القصيرة "خارميديس" بالتسلسل الآتى الذى يبدأ بإجابة من جانب خارميديس عن السؤال حول ما إذا كان يعتقد أنه يحتاج إلى "السحر" السقراطى الذى يعالج الروح **(176b-d)**:

خارميديس : أنا على يقين يا سقراط أننى بحاجة إلى السحر وما دمت إننى مهتم بذلك فليس ثمة عائق أمامى يحول دون أن تسحرنى يوميًا حتى تستكفي.

كريتياس : رائع يا خارميديس إذا فعلت ذلك فسوف أعتبره دليلًا على اعتدالك – أى إذا سمحت لنفسك بأن يسحرك سقراط وألا تتركه يفلت منك فى صغيرة أو كبيرة.

خارميديس: لعلك تعتمد على التصاقى به وعدم تركه أبدًا، إذا أمرتنى بوصفك وصيًا علىَ فسأكون مخطئًا إذا لم أطع أوامرك.

كريتياس : وها أنا بالفعل آمرك.

خارميديس : إذن سأفعل ما تأمرنى به وسأبدأ فى ذلك من اليوم.

سقراط (مناديًا عليهما): ماذا تدبران أنتما الاثنان؟

خارميديس: لا ندبر شيئًا ، لقد دبرنا وانتهينا.

سقراط : إذن فأنت على وشك استخدام القوة دون إعطائى فرصة للتدقيق والتمحيص؟

خارميديس: نعم سوف استخدم القوة بمجرد أن يأمرنى كريتياس، وفى مواجهة ذلك لا بد أن لديك خطة أفضل حول ما سوف تفعله.

سقراط: لا توجد لى خطة معينة أمامي؛ فعندما تضع يدك على فعل من أى نوع وتستخدم القوة فلا يوجد إنسان يستطيع أن يعارضك.

خارميديس : إذن فحتى أنت لن تعارضني.

سقراط : لن أعارضك.

تبدو هذه المناظرات على السطح طفيفة، ولكنها تحمل فى جوهرها تهديدًا صارخًا. وعندما نعرف أن اهتمام سقراط الشديد بعشق الفتى خارميديس كان أهم ما فى المشهد الافتتاحى للمحاورة، فمن الصعوبة بمكان أن نتجنب تناول عباراتها القليلة الأخيرة بوصفها تلعب بفكرة الاغتصاب (أو فرض المعاشرة الجنسية بالقوة). وعندما نعرف أن كريتياس وخارميديس كانا من أبرز أعضاء تلك العصابة الدموية المعروفة بحكومة الطغاة الثلاثين فإن استخدام خارميديس للغة حافلة بأسلوب الاحتقار فى عملية استشارية أو دستورية (وهو ما جعل جويت "Jowett" يترجم الكلمة بالتآمر "conspiring" وليس التدبير أو التخطيط making plans) واستخدامه لمفردات إصدار الأوامر والمواجهة العنيفة ربما يمكن اعتبارها جميعًا من ملامح مستقبله السياسي.

ويمكن أن تساعد هذه الفقرة فى توضيح التأثير غير المتوقع للأصداء السياسية التى يمكن أن تتخلل صفحات أى محاورة من محاورات أفلاطون؛ حتى إن كان موضوعها لا يتعلق بالسياسة. ولكن أحيانًا يكون موضوع المحاورة أكثر سياسةً مما نتوقع. ومحاورة "خارميديس" نفسها هى من هذا النوع من المحاورات، إذ يمكن أن نعتبرها على نطاق واسع

أو ضيق محاورة أخلاقية؛ حيث تركز على البحث فى فضيلة الاعتدال "sōphrosunē". ولكن ذلك لا يمنع؛ ارتباطها بالأيدولوجية الأرستقراطية الموالية لإسبرطة. ومحاورة «خارميديس» من بين أشياء أخرى كثيرة هى نقد للمزاعم المتعلقة بمركب القيم الذى يُرمز إليه بالاعتدال "sōphrosunē" الذى يُفهم كنظام سلوك "kosmiotēs" وسكينة "hēsuchiotēs" واحترام "aidōs" وانزواء (أو لا فاعلية) "apragmosunē" تكون مضامينه السياسية مألوفة مثلما ورد عند ثوكيديديس عن الإسبرطيين.[1]

ولعل كلمات أفلاطون الأخيرة التى وضعها على لسان أنيتوس "Anytus" فى نهاية حواره مع سقراط فى محاورة "مينون"؛ لا تقل خطورة عن ذلك (Meno 94e-95a):

«أنيتوس: تبدو لى يا سقراط كما لو كنت على أتم الاستعداد لإرهاق الناس. ونصيحتى لك إذا استمعت إليها أن تنتبه إلى ذلك. أستطيع أن أقول إنه من السهل عليك فى كل المدن أن تلحق الضرر بالناس أكثر مما تقدم لهم الخير، ومن المؤكد أنك تفعل ذلك هنا، فأنا أتوقع أنك تعرف نفسك.

سقراط: إن أنيتوس يبدو مستاءً يا مينون وأنا لم أُفاجأ بذلك.. إنه يعتقد أننى أقذف وأسب رجال الدولة فى مدينتنا والأكثر من ذلك أنه يعتقد أنه هو نفسه واحد منهم، إنه فى الواقع لا يعرف معنى السب والقذف... لو كان يعرف لتوقف عن الإحساس بالاستياء».

يتنبأ أفلاطون بمقاضاة سقراط بتهمة الكفر على يد خصميه أنيتوس ومليتوس فى ظل عودة النظام الديمقراطى إلى أثينا. لا يوجد شيء مقحم على هذه المقدمة عن البعد السياسى داخل المناقشة، فالجزء المخصص لأنيتوس بأكمله موجه بغرض اكتشاف المعانى السياسية العامة المتضمنة فى السؤال الذى يطرحه سقراط ومينون حول ما إذا كانت الفضيلة يمكن تعلمها ومن تحاورهما على وجه التحديد حول إمكانية وجود معلمين للفضيلة. فنحن فى الواقع لا نجد هؤلاء المعلمين بين رجال الدولة وقادتها فى ظل النظام الديمقراطى فى أثينا فى أزهى عصورها، مثل: ثميستوكليس وأريستيديس وبريكليس

---

(1) Cf. North 1966:95-107.

وثوكيديديس ابن ميليسياس.[1] ويوجد هنا موضوع تناوله أفلاطون أيضًا في كتابات أخرى – على سبيل المثال في محاورة «بروتاجوراس» التي تبحث في الحكمة والفضيلة على السواء – حيث نجد عند أفلاطون التعطش نفسه إلى السياسة؛ وهو ما يظهر بوضوح على طول المحاورة التي تتضمن الخطبة الكبرى التي ألقاها بروتاجوراس والمناظرات التي أدت إليها.[2] هكذا يقدم أفلاطون إلى سقراط متحاورين يمثلون شخصيات سياسية مهمة وشخصيات بارزة في مجال العمل العام سواء ارتبط اسمه معهم بالخير أو بالشر لأن مناقشاته حول الفضيلة تلمح إلى لحظات حاسمة في مجال السياسة في أثينا في أواخر القرن الخامس ق.م؛ وهو يشير إلى اتجاهها النقدي على أسس أخلاقية وعقلية تتعلق بأيديولوجية أرستقراطية وديمقراطية على وجه الخصوص. وفي الواقع لا توجد محاورة يُضرب بها المثل في هذا الشأن أفضل من محاورة «جورجياس».

٢- «جورجياس» و«مينكسينوس»

إن محاورة «جورجياس» عمل فوق العادة[3] وهي تتميز بأهمية خاصة بين جميع المحاورات؛ بسبب المواجهة العنيفة التي تسجلها بين كاليكليس وسقراط، وهو الصراع بين الخطابة والفلسفة أو بين الكمال الأخلاقي والسعي نحو السلطة السياسية. وينتج عن هذا الصدام بعض الصور التي لا تُنسى. فيرى سقراط نفسه كطبيب تحاكمه هيئة من المحلفين من الأطفال (521e). ويعتقد كاليكليس أن رجله القوي قد أنهكه الضعف مثلما يروض الصيادون أشبال الأسد (483e-484a). ولكن سقراط يشبه الإنسان الكامل في رغباته بالمُعذب الذي يحاول أن يملأ غربالًا من قربة مقطوعة (493a-c).

---

(١) ربما يتعلق المبدأ الأخلاقي هنا بطبيعة الديمقراطية التي يقرر أفلاطون – لأسباب متنوعة – أن يلقي عليها الضوء في القرن الخامس ق.م.

(٢) انظر أيضا وينتون: winton in ch.4 section 1 وكذلك بنر: Penner in ch 9 section 4

(٣) Guthrie 1975:294

النص اليوناني مع التعليق: Dodds 1959 . ترجمة النص اليوناني مع ملاحظات: Irwin 1979. عن بعض المناقشات النموذجية انظر:

Wardy 1996: ch.3 , Yunis1996:chs.5 and 6 Khan1983 Penner 1991, Vickers 1988 ch.2 ,

وعلى النقيض من المحاورات التى ذكرناها فى المقدمة السابقة، تركز محاورة «جورجياس» على مسائل تتعلق بنظرية السياسة، على سبيل المثال: ما أفضل طريقة لإدارة دولة المدينة (520e) و ما أنسب الخدمات التى تُسدى إلى الدولة، ومن الذى يمارس فن السياسة (521d)؟ ربما يكون التركيز الصريح للمحاورة على السياسة؛ وهو ما يظهر بوضوح فى "النقد الصريح لموقف السياسة الأثينية والسياسيين الأثينيين من الحروب الفارسية إلى هزيمة ٤٠٤ ق.م إلى إعدام سقراط بعد ذلك بنحو خمس سنوات";[1] هى وظيفة مباشرة من وظائف المحاورة كحرفة أدبية وفلسفية بصفة عامة. ويستخدم جورجياس فن الأداء الإيمائى فى المحاورة لعرض أفكاره؛ حيث لا يوجد إطار محدد للحوار ولا يوجد من يروى حكاية بطريقة ساخرة، كما لا توجد مجموعة واضحة من الشخصيات المقدمة فى نمط دقيق من العلاقات. وتفتقر المحاورة إلى كم التهذيب الذى يميز باقى محاورات أفلاطون.. فبعد افتتاحية الحوار مع جورجياس يأتى سقراط ليتحدث عن نفسه وعن عزلته فى أثينا بمرارة شديدة تصدمنا من جديد(471e-472b)[2]. وربما لا نجد سقراط فى محاورات أفلاطون الأخرى (وتحديدًا فى محاورات المرحلة المبكرة) على هذا النحو من الحزم والثبات على خط واحد فى المناقشة. ويعتبر تشارلز كين أن جورجياس هو الوحيد الذى يمكن أن نرى فيه دهاء أفلاطون كمؤلف ونستبعد طريقة تفكيره (فى هذه اللحظة) من العمل الذى أمامنا.[3]

و يذهب بعض القراء إلى أبعد من ذلك، حيث يرون أن جورجياس يعكس «أزمة شخصية».[4] ويعبر دودس "E.R Dodds" ببراعة عن هذا التفسير باعتباره مؤلف أعظم طبعة حديثة للمحاورة حيث يقول:[5]

---

(1) Guthrie 1975 : ibid

(2) Dodds 1959 : 16

(3) Kahn 1988 : 82

(4) Guthrie 1975 : 296

(5) Dodds 1959 : 31

«فى ضوء الرسالة السابعة... يتضح أن محاورة «جورجياس» أكثر من مجرد دفاع عن سقراط وتبرير لمواقفه، إنها فى الوقت نفسه دفاع من أفلاطون عن حياته الخاصة. ويقف وراءها قرار أفلاطون بالامتناع عن العمل بالسياسة التى كانت تقاليد العائلة وميوله الخاصة (الرسالة السابعة: Ep.vii 325e1) تحضه عليها، وافتتاح مدرسة فلسفية بدلًا من ذلك. وكان القرار – كما يخبرنا –[1] نتاجًا لصراع داخلى طويل، ويبدو أن هذا الصراع قد ترك بصمته على بعض صفحات محاورة «جورجياس».. ويصعب أن نخطئ فى سماع أصداء هذا الصراع فى كلمات سقراط المليئة بالمرارة من شهادة الزور التى أدلت بها أعرق العائلات الأثينية التى يستدعيها بولوس لإثبات خطأ سقراط وإدانته (472a-c)، أو فى سخرية كاليكليس من الناس الذين أداروا ظهورهم للحياة السياسية وقضوا بقية حياتهم يتهامسون فى ركن من الأركان مع ثلاثة أو أربعة من الغلمان (485d)، أو فى دعوة سقراط الأخيرة إلى أسلوب جديد للحياة لا يمكن أن يوجد بدونه رجل دولة حقيقى (527d-e).

ينبغى أن يظل هذا الرأى ضربًا من التأمل؛ ومع ذلك فإنه يتناسب جيدًا مع إشارات أخرى مثل تلك التى يجب أن نشير إليها بخصوص التاريخ المحدد لمحاورة "جورجياس"، وذلك إذا افترضنا أن قرار أفلاطون النهائى الذى يصب فى مصلحة الفلسفة ضد السياسة -كما جرت العادة على فهمه- قد اتخذه أفلاطون بعد موت سقراط بخمسة أو عشرة أعوام (٣٩٩ ق.م.)؛ لأنه قام بزيارته الأولى إلى صقلية وجنوب إيطاليا فيما بين عامى ٣٨٩ و٣٨٧ ق.م، حيث تعرف هناك للمرة الأولى على الفيثاغورية. وبحسب الرسالة السابعة من الرسائل المنسوبة إلى أفلاطون تحول أفلاطون فى هذه الزيارة أكثر فأكثر نحو السياسة. ولما كانت محاورة «جورجياس» هى المحاورة الأولى التى يتخلى فيها أفلاطون عن المؤثرات الفيثاغورية. ويتناول فيها بوضوح طبيعة السياسة، فربما يكون أفلاطون قد كتبها بعد عودته مباشرة إلى أثينا. ونقول مرة ثانية إن أقرب المحاورات إلى محاورة «جورجياس»

---

(١) نلاحظ أن صيغة دودس "Dodds" هنا مضللة لأن ما قرره أفلاطون بعد فترة من اليأس والتوتر -بحسب ما ورد فى الرسالة السابعة- هو أن الفلسفة وليس الانخراط بالعمل السياسى هى الوسيلة للحصول على إدراك حقيقى للعدالة السياسية، وأن الحكام الفلاسفة هم العلاج الوحيد لجميع أمراض البشرية (326a-b) ولا يُقال أى شيء عن "مدرسة الفلسفة".

من حيث اهتمامها بالخطابة الديمقراطية هى محاورة «مينكسينوس» **Menexenus** التى نقول مطمئنين إن تاريخها يرجع تمامًا إلى ما بعد عام "سلام الملك" فى عام٣٨٧ / ٣٨٦ ق.م.[١]

لقد حان الآن وقت التوقف عن النظر فى المضمون والانتقال إلى النظر فى نص محاورة «جورجياس». وهناك تلميح إلى الطول المفرط للمحاورة. ففى ثلاثة حوارات سقراطية متتابعة تدمج المحاورة فى داخل مناقشة موضوع الخطابة الحجج المحسومة حول العدالة والسعادة والخير. وتبلغ المحاورة الذروة عند مراجعة الديمقراطية الأثينية وعدم فاعلية الخير فيها مشفوعة بأسطورة أخروية تتعلق بالحكم الإلهي. وتبعا لذلك فإن بناء الحجج فى محاورة «جورجياس» بناء معقد ومتشابك، ولكن الهدف منه مباشر وواضح: وهو إدراك صحيح العلاقة التعارضية بين الخطابة والفلسفة ووضع القارئ فى موضع الاختيار بينهما (**500c**):

«أنت ترى أن نقاشنا يدور حول هذا الموضوع، وهو موضوع يهتم به حتى الشخص قليل الذكاء بوصفه أهم وأخطر القضايا ألا وهو: كيف يجب أن نحيا؟ وهل الحياة التى تدعوننى إليها هى أن أمارس نشاطى بالتحدث إلى الجماهير وممارسة الخطابة وأن أكون سياسيًا على الطريقة الحالية؟ أم حياة الفلسفة هذه؟».

إن عنصر التناقض الرئيسى- كما يظهره أفلاطون- بسيط للغاية، ولكن المواجهة بين الموقفين تثير بصورة حادة بعض المشكلات الأساسية فى استخدام أفلاطون لشكل المحاورة فى التأليف. وإذا كانت الخطابة والفلسفة تقدمان صورًا من الفكر والحوار غير قابلة للقياس؛ فكيف يمكن للبحث المشترك عن الحقيقة التى يتعهد بها الحوار السقراطى أن يأمل فى أن ينجح محاوروه غير الملتزمين بمناهجه أو أهدافه؟ إذا كان سقراط يتفق بأى شكل من الأشكال مع أنصار الخطابة ألا يتعين عليه أن يلجأ إما إلى الخدع المنطقية وإما

---

(١) هذه الإشارات الخاصة بتاريخ المحاورات مأخوذة من المعالجة التفصيلية لهذا الموضوع عند دودس : Dodds 1959:18-30.

المناورات الخطابية الخاصة به، وهى الأدوات التى تقوض الموقف الفلسفى لأى شكل من أشكال الاتفاق؛[1]؛ فضلًا عن أن تتابع المعارضات الثنائية التى يستخدمها سقراط ليميز الفلسفة عن الخطابة يفاجئ القراء بأنها ضعيفة الحجة[2].

ويحاول أفلاطون أن يهدئ من روعنا عن طريق توضيح التعارض مع رأى سقراط. إن ما يعطى «جورجياس» قوة وحيوية غير تقليدية كمحاورة؛ هو الطاقة التى ينطلق منها المفهوم البديل لكيفية اختلاف الخطابة عن الفلسفة وكذلك التطور الذى يطرأ على كلمات الخطيب جورجياس نفسه وتلميذه بولوس والسياسى الأثينى كاليكليس، وعندئذ يجب مقاومتها عن طريق جعل سقراط يجادل ويناقش بحماس منقطع النظير عن آرائه مستخدمًا كعادته آلة المفاهيم المطلوبة لهذه المهمة عند كل تعديل جديد. أما المفهوم البديل فيعتبر الخطابة أداة ذات تأثير بالغ من أدوات السلطة السياسية، كما يعتبرها أداة غير أخلاقية أصلًا ولا تتقيد – ما دام الأمر متصلاً ببولوس وكاليكليس– بالآراء التقليدية فى الحق والباطل والشرف والعار. وفى الواقع يدعى كاليكليس أن ممارسة السلطة من جانب هؤلاء المفطورين على ممارستها؛ هى صورة حقيقية للفضيلة والعدالة أكثر مما تتصورها هذه الآراء. أما الفلسفة فهى على النقيض من ذلك لأنها تكون فى أسوأ حالاتها منطقية وقاطعة (بولوس:**461b-c**) أو تكون خطابة أدنى مستوى من ذلك (كالكيليس:**482c-e**) وفى أحسن حالاتها تكون صورة ليبرالية من صور التربية "**paideia**" بالنسبة للشباب؛ لكنها لا تكون مسعىً مناسبًا للكبار (كاليكليس مرة ثانية: **485a-486d**).

وينطوى ذلك على سوء فهم كبير بالنسبة لسقراط الأفلاطوني، فسوف يذهب إلى أن الخطابة ليست علمًا أو فنًا رغم ما بها من حجج؛ بل مجرد مهارة أو ذكاء يُستخدم لإرضاء الناس.. فهى تغرق الناس فى وهم السلطة ولا ترتقى بالمصالح الحقيقية لا

---

(١) لا غرابة فى أن محاورة «جورجياس» كانت نموذجًا مفضلًا للشراح الذين ركزوا على الجدال السقراطى الذى يحتكم إلى الاعتبارات والآراء الشخصية ومن ثم ترحيبها بما يعتبره النقاد الآخرون مجرد أغاليط. cf.e.g Kahn 1983. و؛Mckim 1988.

(2)Cf.e.g Vickers 1988 ch.2

لمحترفيها ولا لمن يسعون إلى الخداع والمداهنة. بينما ما تكشف عنه الفلسفة هو – على النقيض من ذلك – خطابة حقيقية صادقة (503a-b,504d-e,517a) وسياسة حقيقية صادقة (521d)؛ لأن السياسة بالمعنى الحقيقي للكلمة هى علم حقيقى قادر على طرح عقلانى لما يهتم به (500e,501a) ألا وهو خير النفس (464b-c,501b). إن غاية علم السياسة مشفوعًا بالتشريع وعدالة الحاكم (464b-c) هى تحقيق الخير للمواطنين (513d-e,521a-e). وإن حجج سقراط ضد التحليل البديل ودفاعًا عن تحليله الخاص هى حجج متداخلة ومتشابكة. والمناورة الأساسية الحاسمة فى محادثاته الثلاث هى من تدبير المتحاور سواء بالمنطق أو "الخجل" أو بكليهما، مع التسليم بأن السلطة ينبغى أن تخضع لقيود العدالة إذا كانت تريد أن تكون سلطة بالفعل. إن إدراك ما يثير الإعجاب أو ما يحقق منفعة أو ما يكون ضروريًا لممارسة السلطة يبدو أن له بعدًا أخلاقيًا لامفر منه[1].

ولكن سقراط يناضل أيضًا فى نقاط أخرى من هذه القضية. هناك فقرة فى الجزء المخصص لبولوس تتعارض مع اعتقادنا بأننا نكون حاصلين على السلطة فقط إذا كنا نفعل ما نريد وليس ما نعتقد أنه الأفضل؛ لأننا نريد لأنفسنا ما هو خير بالفعل وليس ما يبدو فقط خيرًا.[2] وإذا أدركنا ذلك فإن السلطة تثير معرفة الخير والشر وأين تكمن السعادة "eudaimonia" يذهب سقراط إلى أن العدالة وحدها وليس الإفراط فى استخدام السلطة كما فعل الطاغية أرخيلاوس "Archelaus" المقدونى هى التى تحقق السعادة (466a-474c). وبالمثل فما دامت تُفسر فضيلة الإنسان الكامل عند كاليكليس بأنها الشجاعة والذكاء اللتان يشبع بهما ما لديه من رغبات (491e-492a)؛ فإن سقراط يمكن أن يصنف كاليكليس– بحسب نظريته هذه– كأحد أتباع مذهب اللذة المبتذل. نستدل من ذلك على أن الإنسان الكامل لايمكن أن يكون ضمانًا لإدراك الخير؛ لأن الخير واللذة شيئان مختلفان تمامًا. وقد يحتاج ذلك إلى علم أو فن "technē"، ولكن كل ما يمكن أن يحتاجه إدراك اللذة أو

---

(١) لكن لاحظ التحفظات التى أبداها بنر :Penner. Ch. 9 pp. 184-8. حول مدى صحة ما يُوصف به المفهوم السقراطى للعدالة وصفًا صحيحًا بأنه مفهوم أخلاقي.

(٢) من أجل مناقشة أكثر استفاضة لهذا التمييز انظر : Penner in ch. 9 , pp.165-166 .

تحقيقها مجرد موهبة أو قدرة مميزة تنشأ عن العادة والخبرة. إذن الخير الناتج عن علم هو نوع من النظام "taxis" أو "kosmos". وفي الروح الإنسانية يكون مبدأ النظام هذا هو الاعتدال "sōphrosunē" وهي الفضيلة التي تشتمل على كل الفضائل الأخرى؛ ومن ثم تضمن نجاح المرء وسعادته. وفي الحقيقة فإن الذين يفتقرون إلى الاعتدال هم كائنات غير سياسية، غير قادرة على بناء مجتمع أو إقامة صداقة، ولا يملكون حتى أقل ما يتعين أن يملكوا من القدرة على تجنب الظلم (492a-508c).

إذن السياسة الحقيقية تتطلب علمًا أو فنًا "technē" قادرًا على تحقيق الخير للناس، بينما الثروة والسلطة على خلاف ذلك عديمة الجدوى. إن تاريخ أثينا وخصوصًا في عصر بريكليس- يمثل كارثة محققة؛ لأن القادة السياسيين في القرن الخامس قبل الميلاد تركوا المواطنين أسوأ وأكثر وحشية وظلمًا مما كانوا عليه عندما تولوا الحكم عليهم. إنهم لم يمارسوا لا علم الخطابة الحقيقي ولا حتى خطابة كاليكليس المعتمدة على المداهنة والنفاق؛ لأنهم إذا كانوا قد نجحوا في اللعب بمشاعر الناس فقد كانوا مرفوضين من العامة كما حدث لهم في نهاية الأمر. عندئذ فإن الوحيد الذي كان يمارس فن السياسة "politikē technē" على حقيقته وأصوله في أثينا كلها هو سقراط نفسه؛ ومع ذلك فسوف يُحاكم ويُدان ويُحكم عليه بالإعدام. وسوف يفضل الأثينيون حتمًا المداهنات الخطابية على النظام الأخلاقي أو بالأحرى يفضلونها على الجراحة الأخلاقية التي كان سقراط خبيرًا وعالمًا بها (511a-522e).

كان العلماء يميلون إلى الاعتقاد بأن محاورة "جورجياس" جاءت ردًا على بيان أو الجدال منسوب لأحد الكُتَّاب المعاصرين؛ ربما يكون إيسوكراتيس أو بوليكراتيس مؤلف كتاب "اتهام سقراط" الذي نُشر بعد عام 394 ق.م[1]، ولكن إذا كانت هناك مناسبة خاصة تدعو إلى كتابة المحاورة؛ فإنه لا يمكن الآن معرفة هذه المناسبة. وفضلًا عن جورجياس نفسه فإن المؤلف في نظر أفلاطون هو ثوكيديديس[2]. لقد سبق ثوكيديديس أفلاطون في

---

(1) see: further Dodds 1959 : 27-30 .

(٢) المناقشة الواردة في هذه الفقرة والفقرة التي تليها ترجع إلى:
Yunis 1996 :chs. 3-5& Winton in ch.4 section 3& Ober,in ch.6 section 4.

تصوير الشعب الأثينى كفريسة لخداع الخطباء الذين كانوا يعرفون كيف يرضون أهواء الناس. كانت هذه فى الواقع سمة عامة تدعو إلى نقد الديمقراطية الأثينية؛ كما يتضح على سبيل المثال وليس الحصر من خطبة رسول طيبة فى مسرحية «المتضرعات» ليوربيديس أو مسرحية «الفرسان» الكوميدية لأريستوفانيس.[1] ولكن بطبيعة الحال لا يوجد ما يلخص ذلك أكثر من توبيخ الشعب الذى يضعه ثوكيديديس على لسان السياسى كليون (III.30.4-7) على النحو الآتى:-

"أنتم مسئولون ما دمتم أسستم لنوع سيئ من الحوار، أنتم أيها المستمعون للخطب والمشاهدون للأفعال... إنكم لستم فقط أفضل من يُخدع بحلاوة اللسان بل وإنكم أيضا أفضل من يرفض كل القرارات السابقة، إنكم عبيد لكل جديد وغريب وترتابون فى كل مألوف وحميم. وكل واحد منكم يريد كل شيء من أجل أن يكون قادرًا بذاته على مناقشة من يتحدث معهم بثقة وقدرة حتى لا يُظن أنه أقل منهم ذكاءً، بل ويصفق ويرحب بأى ملاحظة حتى قبل أن تخرج من فم المتحدث. وفى الوقت الذى تتعجلون فيه إدراك ما يُقال لكم حتى قبل أن يُقال؛ فإنكم تتباطأون فى التنبؤ بما هو مقبل وتبحثون – إذا جاز لى أن أقول ذلك – عن عالم غير ذلك الذى نعيش فيه، بينما لا تفكرون فى الظروف الراهنة إلا قليلًا. أقولها باختصار لأن لذة الاستماع تغلبكم وتسيطر عليكم، فأنتم مشاهدون تجلسون لمشاهدة السوفسطائيين أكثر منكم مواطنون تتحاورون وتتناقشون فى شئون دولة المدينة».

ولكن الأمور كانت مختلفة بالنسبة لثوكيديديس تحت زعامة بريكليس، فبينما بدأ السياسيون الذين خلفوه فى الاستسلام لرسم السياسة بما يرضى الجماهير ويشبع أهواءهم (II.65.10)؛ لم يكن بريكليس – على حد قول ثوكيديديس – يفهم السياسة فحسب

(1) Euripides , Supplices 409-25, Aristophanes, Knights, 752-5-904-11-111,20,1207-13-1355-7.

وكذلك: Yunis ,1996 ch.2

بل كان يعلم الناس كيف يحبون المدينة وكان فضلاً عن ذلك يحاول أن يجمع ثروة من وراء العمل السياسى (II.60.5-6). ويرفض أفلاطون هذا الرأى فى الخطابة عند بريكليس وما أنجزه بفعل هذه الخطابة. ويعارض أفلاطون فى محاورة "جورجياس" القول بإن الخطابة تعلم الناس فقط، لأن التعليم مجاله العلوم أو أنواع الفنون الحقيقية، مثل: علم الحساب (453d-455a). وعندما يتحول إلى بركليس- على وجه الخصوص- فإنه يتهمه بأنه جعل الأثينيين عاطلين وجبناء وثرثارين ومتطفلين عندما اتبع سياسة دفع مكافآت مالية على حضور المجالس وللمحلفين وما شابه ذلك (515e). نستدل من ذلك على أن ثوكيديديس كان محقًا فى الاعتقاد بأن الديمقراطية الأثينية تدهورت أو تقهقرت، ولكنه كان مخطئًا فى أن يلقى باللوم فى ذلك على جيل من السياسيين الذين جاءوا بعد بريكليس. لقد غرس بريكليس بذور الفساد هو وأسلافه المرموقون.

لقد جاء اختلاف أفلاطون مع ثوكيديديس فى تقييم الخطابة عند بريكليس على طول محاورة "جورجياس". ولكن هذا الاختلاف يأتى ضمنيًا فى محاورة "مينكسينوس" التى كانت تُعتبر بحسب أفضل التفسيرات قطعة أدبية ملحقة بمحاورة "جورجياس"[١]. تبدأ هذه المحاورة القصيرة بفاصل من التهكم عندما يحيى سقراط الشاب مينكسينوس القادم من اجتماع مجلس الشورى الأثينى قائلًا له (234a-b):

«من الواضح أنك تعتقد أنك بلغت الغاية من التعليم والفلسفة، وأنك أدركت ما كنت تحتاج إليه فى هذا المجال فلتدرك أنه يتعين عليك الآن الانتقال إلى أمور أعظم وأن تخطط كى تحكمنا نحن كبار السن فى حياتك؛ حتى لا يفشل أهل بيتك فى تزويدنا بأحد المشرفين».

كان منيكسينوس يحاول فى الواقع أن يكشف من الذى أُختير لإلقاء الخطبة السنوية عن شهداء الحرب. ويتدفق تهكم سقراط دون هوادة فيقول(234c):

---

(١) بالنسبة إلى محاورة «مينكسينوس» انظر فلاستوس (Vlastos,1964). وجثرى (Guthrie,1975:312-23) ولورو (Loraux 1986)، والمناقشة الحالية تقوم على أساس مسودة كريستوفر روى (Christopher Rowe).

«صديقي منيكسينوس إن الاستشهاد في المعركة يجب أن يكون شيئًا جميلاً أضعافًا مضاعفة؛ حيث تُقام للشهيد جنازة رائعة ومهيبة حتى إذا كان فقيرًا. وتُنشد الأغاني في مدحه على الرغم من أنه قد لا يكون صالحًا أو حكيمًا، ولا يتلقى كلمات المدح والإطراء ارتجالاً بل تُعد له الخطب المطولة».

وهكذا فإن جمهور المستمعين في مثل هذه المناسبات بمن فيهم سقراط نفسه؛ يذهبون بعيدًا، ولأن المتحدثين يذكرون في كلمات التأبين المدينة نفسها ومواطنيها الذين لا يزالون على قيد الحياة «فإن مديحهم يجعلني أشعر بفخر شديد وأنفصل عن نفسي وأنا أستمع إلى هذا المديح وتسحرني كلماتهم وأعتقد في قرارة نفسي في هذه اللحظة أنني أكبر وأعظم وأفضل مما كنت عليه من قبل» - (235a-b).

«هذه هي مهارة خطبائنا» (235c).. ولكن وفقًا لسقراط: فإن هذا الأمر في الواقع سهل الأداء تمامًا. ويمضي ليعرض قطعة يزعم أنه حفظها عن ظهر قلب من أستاذته أسباسيا "Aspasia" العاهرة التي كانت رفيقة لبريكليس. يستمر اقتباس هذه الخطبة على طول المحاورة بأكملها تقريبًا. ويقول سقراط إن الخطبة مستوحاة جزئيًا من خطبة بريكليس الجنائزية (التي يؤكد أن أسباسيا هي التي كتبتها). وهناك مصدر آخر ربما كان أكثر أهمية وهي خطبة ليسياس "Lysias" الجنائزية الفريدة من نوعها. ويتفوق أفلاطون على "ليسياس" بفعل ما يحاول فعله بطريقة أفضل كما يتفوق عليه أيضًا عن طريق نقل الموضوعات نفسها إلى نقطة العبث واللا معقول (على الرغم من أنه في هذا النوع من الأدب يكون من غير الواضح متى يمكن التوصل إلى هذه النقطة).

لعل أفضل تفسير هو معالجة الهزائم التي تلقتها أثينا على يد إسبرطة. ووفقًا لبريكليس؛ فإن هذه الهزائم عند كل من ليسياس وثوكيديديس ترجع ببساطة إلى انقسام الأثينيين وليس إلى الافتقار إلى الشجاعة أو المهارة أو الذكاء. إذن تأخذ محاورة "مينكسينوس" الخطوة التالية وتذهب إلى أنه بينما لم تُهزم أثينا من الآخرين بقدر ما هزمت هي نفسها؛ فإن المدينة كانت لا تتمتع فحسب بسمعة المدينة التي لا تُقهر بل كانت بالفعل لا تُقهر[1].إن

(1) See Loraux, 1986:140-1.

تبدو هذه الفكرة- على وجه الخصوص- تهكمية وترى أنه بالنسبة لأفلاطون فإن الهزيمة من الداخل هي أسوأ ما يمكن أن يتعرض له المرء.

حكم جثرى "W.K.C.Guthrie" على هدف أفلاطون من تأليف المحاورة هو حكم لا جدال فيه عندما يقول: "لقد قدم أفلاطون تحذيراته عن طريق الحجة فى محاورة "جورجياس" وعن طريق ضرب الأمثلة هنا (فى محاورة "مينكسينوس")، عن طريق تقمص روح وأسلوب الخطبة الجنائزية التقليدية، لقد حذر عن طريق كل ذلك من مخاطر البلاغة أو الفصاحة التى تسمم الروح بالنفاق"(١).

٣- «الجمهورية» وصف موجز

لا نعرف– على وجه التحديد(٢)– تاريخ تأليف محاورة «الجمهورية»، ولكن ما لا شك فيه أن عملًا بهذا الحجم وعلى هذا النطاق الواسع لا بد أن يكون قد استغرق أفلاطون عدة سنوات فى تأليفه. وتقترح الرسالة السابعة من رسائل أفلاطون (327e-328c) أن الفكرة الرئيسية فى المحاورة وهى فكرة الحاكم الفيلسوف كانت موجودة بالفعل فى ذهن أفلاطون أثناء زيارته الأولى إلى صقلية بين عامى ٣٨٩ و٣٨٧ ق.م، وصارت معروفة على الأقل للمقربين منه قبل زيارته الثانية فى عام ٣٦٧ ق.م، ومن المرجح أن تكون "الجمهورية" قد كُتبت وتم تداولها فى الفترة الواقعة بين الزيارتين. وإذا كان عدد كبير من المحاورات يرجع تاريخ كتابته إلى ثمانينيات القرن الرابع ق.م، وإذا كان تاريخ كتابة محاورتى "المأدبة" و"فيدون" يسبق تاريخ كتابة "الجمهورية"؛ عندئذ فإن تأليف "الجمهورية" ربما يرجع إلى الفترة ما بين منتصف وأواخر سبعينيات القرن الرابع ق.م على الأرجح.

و«الجمهورية» اسم منتحل لمحاورة أفلاطون التى تحمل ذلك العنوان. والأصل اللاتينى للعنوان مشتق من محاولة شيشرون فى تقليد أفلاطون فى تأليف كتاب بعنوان: الجمهورية "De Re Publica". أما الاسم اليونانى للمحاورة فهو "politeia" وهو المصطلح

---

(1) Guthrie, 1975:320.

(٢) طبعة النص اليونانى والتعليق عليه: Adam,1963. وهناك ترجمات أخرى عديدة انظر منها على سبيل المثال: Bloom, 1968 , Cornford, 1941 & Grube,1992 , Lindsay, 1935

الذى يدل على الدستور أو النظام السياسى أو التنظيم السياسي. وتعبير النظام السياسى هو أكثر المعانى اقترابًا إلى ما كان فى ذهن أفلاطون. ولكن هناك تشابكًا أكثر من ذلك وأعمق. سرعان ما أصبح واضحًا أن المحاورة تهتم فى المقام الأول بالبحث فى مفهوم العدالة "dikaiosunē" كفضيلة أخلاقية لدى الأفراد: وهى ملكة فعل ما هو حق وعدل أو بالمعنى الأشمل للكلمة هو الفعل الأخلاقي. إن المهمة الفلسفية التى تتعهد بها محاورة «الجمهورية» هى مشروع توضيح أن العدالة – على نحو ما ذكرنا – هى من أفضل اهتمامات الشخص العادل حتى لو لم تحقق السعادة أو النجاح أو حتى إذا جاءت بنتائج عكسية تمامًا مثلما حدث فى الحكم بالإعدام على سقراط، لذلك فإن « الجمهورية» تتابع التفكير والبحث فى العدالة التى بدأ أفلاطون التفكير فيها فى محاورات سابقة مثل: « الدفاع و«كريتون» و«جورجياس». إذن لماذا يوحى العنوان بأن المحاورة عمل يتعلق بفلسفة السياسة وليس بفلسفة الأخلاق (إذا سمحنا لأنفسنا الآن باستخدام هذه الثنائية)؟

إن سياق المحاورة كما يتضح من السطر الأول فيها – ربما يدل على الغموض الذى يكتنف العنوان. تجرى أحداث الحوارات فى «الجمهورية» فى منزل ليس فى مدينة أثينا بل فى بيرايوس (بيريه) "Piraeus" الميناء والمركز التجارى الشهير حيث ينزل سقراط ضيفًا على كيفالوس "Cephalus" الذى لم يكن مواطنًا بل مقيمًا غريبًا من الأثرياء (ويعمل فى صناعة السلاح) هو وابنه بوليمارخوس "Polemarchus". وكان أكثر من تكلم بين الأعضاء المجتمعين زائر سوفسطائى هو ثراسيماخوس "Thrasymachus" من خلقدونة. ومع ذلك فعندما ينتقل سقراط إلى مناقشة صريحة حول ماهية الدولة فى الكتاب الثانى من "الجمهورية" كان المشتركون معه فى المناقشة هم إخوة أفلاطون: جلاوكون "Glaucon" (الذى سافر معه إلى بيرايوس) وأديمانتوس "Adeimantus" الذى قابلوه وهو فى طريقه بصحبة بوليمارخوس –، أى إن المشاركين كانوا من المواطنين الأثينيين الأرستقراطيين. وتثير هذه الظروف التساؤل الآتى: هل توجد السياسة فى مركز المحاورة أم فى محيطها؟[1]

(1) So Brunschwig 1986.

هناك اتجاه واحد في الإجابة عن هذا السؤال؛ وهو الدخول إلى البناء الشكلي لـ «الجمهورية». فبعد الكتاب الأول وهو محاورة سقراطية لا جدال فيها تقدم – خصوصا في المحادثة مع ثراسيماخوس– كثيرًا من الموضوعات التي تأتي تباعًا في بقية المحاورة، ونجد أن المتحاورين يوافقون على تبني مدخل غير مباشر لمشكلة العدالة الفردية. وسوف ينظرون في طبيعة العدل والظلم في دولة المدينة على أمل أن يقدم ذلك قياسًا واضحًا. أما الكتب من الثاني إلى الرابع فتكشف عن البناء الطبقي المطلوب لـ «المدينة الفاضلة». ومن المفترض أنه في مثل هذا المجتمع تكمن العدالة السياسية في التوافق الاجتماعي الذي يتحقق عندما تؤدي كل طبقة من طبقات المجتمع (اقتصادية وعسكرية وحاكمة) وظيفتها، ووظيفتها فقط. وينطبق هذا النموذج على الفرد. فالعدالة والسعادة بالنسبة للفرد تتحقق عندما يؤدي كل جزء من أجزاء النفس (الجزء الشهواني والجزء الانفعالي والجزء العقلاني) دوره الذي يتعين أن يؤديه في تناغم متبادل. وعن طريق طرح فكرة التناغم النفسي يصوغ أفلاطون مفهوم مركب الدافعية السيكولوجية ومفهوم بناء الصراع العقلي الذي ينأى ببساطة العقلانية السقراطية بعيدًا. ويذكرنا المفسرون والشراح بنظرية فرويد خاصة في الكتب من الثامن إلى التاسع. إنه يبحث هنا في صور مختلفة من صور النظام السياسي الظالم (خصوصًا الأوليجاركي والديمقراطي وبإسهاب أكثر في نظام الطغيان) وحالات النظام أو الفوضى المتزايدة داخل النفس.

لذلك فإن النظرية السياسية تلعب دورًا كبيرأ في لنقاش الرئيسي للمحاورة حتى على الرغم من أن التركيز الأعلى ينصب على الصحة الأخلاقية للنفس؛ وهو ما تؤكده النتيجة التي انتهى إليها الكتاب التاسع والنصف الثاني من الكتاب العاشر التي تصل بالمحاورة ككل إلى غاية محددة. وفي الصفحات الأخيرة من الكتاب التاسع يعود أفلاطون مرة ثانية إلى المقارنة بين حياة الشخص العادل وحياة الشخص الظالم ويضع على لسان سقراط مقولة إن حياة العادل أكثر سعادة من حياة الظالم. ويرى سقراط أنه قد لا يهم ما إذا كنا نستطيع بالفعل إقامة نظام سياسي عادل بشرط أن نستخدم فكرته كنموذج لتأسيس مدينة عادلة داخل نفوسنا. وفي الكتاب العاشر من «الجمهورية» يتحدث إلى محاوره قائلًا: «إننا لم نناقش بعد أعظم الجوائز والمكافآت المترتبة على الفضيلة»– (608c). وهو يقدم هنا دليلًا

على خلود النفس وذلك عن طريق التقديم للأسطورة الأخروية الأخيرة التى تأتى على سبيل التحذير من الحكم الإلهى؛ مع خلاص أو سعادة روحية سماوية مضمونة للعدل والعقاب والعذاب فى الجحيم للظالم، وبعد أن يُعلن هذا تباعًا تأتى لحظة الاختيار لكل نفس (617-e):– وفيما يلى كلمة لاخسيس "Lachesis" الابنة البكر للحتمية:

"يا أيتها النفوس الفانية سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة فوق الأرض تنتهى بالموت. وإنكم لن تجدوا جنًا يختاركم كيفما اتفق، بل أنتم الذين تختارون جنكم. ولينتقى منكم أول من يقع عليه الاختيار حياةً يرغبها بالضرورة. أما الفضيلة فليس عليها سيد؛ حيث يحصل المرء منها بقدر ما يقدرها أو يزدريها. والمسئولية تقع على من يختار أما الإله فلا مسئولية عليه"

لقد تجاوزت الكتب المحورية من الكتاب الخامس إلى الكتاب السابع من "الجمهورية" هذه الفكرة؛ فهذه الكتب تكشف عن تصور النظام السياسى (ربما عن طريق الاستطراد) بشكل ضرورى بغرض البحث فى العدالة الفردية. وهنا يطور أفلاطون تصور الطبقة الشيوعية الحاكمة بما فى ذلك تجنيد النساء المؤهلات شأنهن شأن الرجال وإلغاء الأسرة تحسين النسل. وهنا أيضًا يقدم أفلاطون على لسان سقراط فكرة الحاكم الفيلسوف من أجل مواجهة مشكلة فكرة المدينة العادلة كى يضع هذه الفكرة موضع التنفيذ (473c-d):

«ما لم يحكم الفلاسفة فى دويلات المدن عندنا أو من ندعوهم الآن ملوكًا وحكامًا ممن يشتغلون بالفلسفة بكفاءة وأصالة وما لم تتفق السلطة السياسية مع الفلسفة؛ فلن تنتهى يا عزيزى جلاوكون المتاعب والمشكلات فى دويلات المدن عندنا ولن تنتهى حتى على مستوى الجنس البشرى كله على ما أعتقد».

إن ما يدور بذهن أفلاطون عندما يجعل سقراط يتكلم عن المشكلات والمتاعب؛ هى للوهلة الأولى الحرب الأهلية(421c-423,462a-b,545d-e)، ولكن مما لا شك فيه أيضًا أنه يفكر فى الفساد الذى يشعل نار هذه الحرب. ويستمر سقراط فيعترف (494a-497b) بأن الفساد يحول دون ظهور الحاكم الفيلسوف الملتزم، ويترك النقاش مفتوحًا بدرجة كبيرة لكل الاحتمالات باستثناء نظام سقراط الأخلاقى فى النفس الذى بدونه يُصاب المجتمع بالفوضى الأخلاقية.

ونحن نضع أيدينا هنا على اهتمام سياسي واسع في محاورة "الجمهورية" يعمل على مختلف الأصعدة في المحاورة، فهي تعرض بين ما تعرضه من أمور أخرى كثيرة نقدًا حاسمًا لمعايير الثقافة اليونانية، ويتضح ذلك من الاقتراح بوضع هوميروس تحت المراقبة كما ورد في الكتابين الثاني والثالث من المحاورة، والهجوم على الشعراء خصوصًا شعراء الدراما- كما ورد في الكتاب العاشر- وطردهم من المدينة الفاضلة. ولكن هذه هي الحلقات المهمة في الهجوم المنظم على المعتقدات اليونانية فيما يتعلق بالآلهة والأبطال والموتى، والهجوم على الموسيقى والرقص والتدريبات البدنية أساسها الأخلاقي، والهجوم على أخلاقية المغازلة الجنسية وعلى الممارسة الطبية والقضائية. وتزود "الجمهورية" الدولة الصارمة التي ترسم ملامحها ببرنامج تربوي وتعليمي؛ يتركز بصفة أساسية- على تدريب الانفعالات، لكنه يركز أيضًا- كما ورد بالكتابين السادس والسابع- من المحاورة على الرياضيات والفلسفة. ولا يرى أفلاطون أملًا في المجتمع أو في الجنس البشري بأكمله دون إعادة توجيه شامل لكل المثل التي نطلق لها قلوبنا وعقولنا على أن ترعى ذلك سلطة سياسية مطلقة.

ينظر المفسرون على اختلافهم، مثل: كارل بوبر وليو شتراوس إلى "الجمهورية" باعتبارها عملاً محافظًا[1]. فالمفهوم السياسي الذي توصي به «الجمهورية» مناهض بطبيعة الحال- للديمقراطية على طول المحاورة، وهي تقدم رؤية رجعية للمجتمع الإنساني، إذا كانت فكرة المجتمع المنظم والقائم على التسلسل الطبقي الهرمي المقتصر على الإبداع الاجتماعي والسياسي؛ حيث لا تنخرط طبقة الصفوة السياسية في النشاط الاقتصادي، فإن هذه الفكرة كان يُنظر إليها بوصفها محاولة متواضعة للعودة إلى ماضٍ أصبح في الخيال. إننا لا نستطيع أن نحكم على وصفة أفلاطون التي وردت في «الجمهورية» بأنها محافظة دون التعامل بكثرة مع تحليل النص الأفلاطوني. ولا تحتفظ محاورة «الجمهورية» بالكثير فيما يتعلق بالهياكل السياسية القائمة بالفعل (لأنه لا توجد مدينة يونانية واحدة كانت تحكمها طبقة الصفوة المفكرة المنتقاة)، كما لا تحتفظ بالمعتقدات والممارسات الأخلاقية

(1) see: Popper 1962,vol.1, Strauss 1964, Wood and Wood 1978.

التقليدية. والمحاورة نفسها مكتوبة بطريقة تحتاج من القارئ إلى أن يكون قادرًا باستمرار على التحول من موقف لآخر، والتعامل بأكثر من منظور بخصوص الاهتمامات الواسعة التى تتبناها المحاورة، ابتداءً من البديهيات التى تنطوى عليها المحادثة الافتتاحية بين سقراط وكيفالوس العجوز، وانتهاءً بالتوضيح الأفلاطونى لتصوره الفلسفى فى مجالى الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) والميتافيزيقا (فلسفة ما وراء الطبيعة) فى الكتب من الخامس إلى السابع من المحاورة. وعند نهاية المحاورة يشرع أفلاطون فى تقديم نظريته فى الخير المثال كغاية قصوى؛ لإدراك أن الفلسفة تواصل استخدام المنهج الافتراضى. وتبلغ محاورة «الجمهورية» درجة عالية من التطور عندما يستخدم أفلاطون فيها أسطورة الكهف كرمز لنظريته فى المثل. يتخيل أفلاطون فى الأسطورة أناسًا مقيدين بسلاسل منذ المولد يعيشون داخل كهف.. لا يستطيعون أن يروا من الحياة الخارجية إلا ظلالاً وخيالات على جدرانه. وهذه الرواية تعنى أن هؤلاء المقيدين أشبه بالسجناء وكل ما يحتاجونه -بطبيعة الحال- هو أن تُفك قيودهم من أجل رؤية عالم حقيقى غير ذلك الذى يعيشون فيه. ولعل أول ما يرونه هو ضوء الشمس الذى يبهر أبصارهم فلا يستطيعون رؤية الأشياء على حقيقتها إلا تدريجيًا. وعن طريق سلسلة من التوجهات الفكرية المرهقة يستطيعون معرفة «الخير»، ويفهمون كيف يفسر هذا الخير كل شىء فى الوجود.

وخلاصة القول إن أفلاطون يريد أن يقول: إذا كنت تريد أن تفكر بطريقة صحيحة فى العدالة يجب أن تفكر أولاً فى أفكار جذرية فى أى شىء آخر. وبينما تتقدم المناقشة حول دولة المدينة فى الكتاب الثانى من «الجمهورية» كى توضح عدالة الفرد، فإنها تتحول إلى وصف نظرى لتحول المجتمع. ولكن هذا المشروع نفسه يثير مزيدًا من التساؤلات حول الرحلة الفكرية الأكثر طموحًا فى الكتب من الخامس إلى السابع من المحاورة. وأخيرًا تعود المحاورة إلى نقطة البداية التى انطلقت منها. ولكن الفيلسوف الذى يعزز رؤية الخير سوف يدخل حتمًا فى قضية ماهية الخير الذى تنطوى عليه العدالة بعقلية مختلفة عن الشخص الذى لا يزال يعمل وفقًا لتصور مصلحة الفرد الذى كان يُستخدم فى تحديد إطار المشكلة الأصلية.

إن الطرح الذى يحظى بكثير من التفصيل وقليل من التعليق فى محاورة «الجمهورية» والذى سنتابعه بعد قليل؛ لا يحاول أبدًا أن يقدم أو يناقش كل القضايا المتعلقة بالنظرية السياسية التى تثيرها المحاورة، على الرغم من أن بعضها يُشار إليه فى التوثيق الموجود بأسفل الصفحة؛ فهذا الطرح يُركز على الطريقة التى يقدم بها أفلاطون مشكلته الأساسية حول العدالة، ومن ثم يقدم الاقتراحات التى تتعلق بكيفية قراءة النص الأساسى المخصص للتأمل حول دولة المدينة من أجل التوصل- تدريجيًا أو مباشرةً- إلى حل لتلك المشكلة.

٤ - الإشكالية

تظهر المشكلة من البداية فى الكتاب الأول الذى يختلف أسلوبه الجدالى تمام الاختلاف عن بقية كتب "الجمهورية"[١]. إنها محاورة «سقراطية» تفنيدية تفحص آراء مجموعة من المتحاورين التى يكتشف سقراط أنها تفتقر إلى الصحة على الطريقة المألوفة المتبعة فى محاورات، مثل «لاخيس» و«خارميديس» بالإضافة إلى «بروتاجوراس» و«جورجياس». ولا ينتهى الكتاب بعرض معضلة صورية . ولكن على الرغم من أنه ينتهى باتفاق بين سقراط وثراسيماخوس على أن الشخص العادل يكون سعيدًا والشخص الظالم يكون تعيسًا، وعلى الرغم من أنه ليست هناك ميزة فى أن يكون الشخص تعيسًا، فقط فى مجال السعادة ، فإن هذا الاتفاق زائف- حيث لا يقصد تراسيماخوس الإجابات التى يقدمها. وعلى أى حال؛ فإن سقراط يعترف بنفسه بأنه غير مقتنع لأنهم يحاولون باستمرار أن يحددوا ما إذا كانت العدالة حكمة أو حماقة، وما إذا كان هناك شيء نافع يجعل الإنسان سعيدًا قبل أن يعرف ما هو هذا الشيء.

ويذكرنا المتحاورون الثلاثة فى الكتاب الأول من «الجمهورية» بمحاورة «جورجياس». كان كيفالوس هو الشخصية الأبرز التى أفلتت من المناقشة؛ أسرع من جورجياس الذى

---

(١) حول الكتاب الأول انظر: Lane,in Ch.8,p.155n.4 above and e.g.Annas 1981:ch2 . وحول تطور موقف تراسيماخوس انظر: Chappell 1993,Algra 1996, Everson1998.

كان «وريثه» بولوس يتنافس مع وريث كيفالوس وهو بوليمارخوس المتحدث الرسمى عن المفهوم التقليدى للعدالة الذى يقضى بتقديم العون للإصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء. ومع ذلك فإن كلًا من ثراسيماخوس وكاليكليس يسيران فى خطين متوازيين بوضوح شديد. ونلاحظ أن ثراسيماخوس شأنه شأن كاليكليس يقتحم الحوار بقوة، وأنه مثل كاليكليس أيضا يلتزم الصمت فى نهايته، ويرفض أى شىء آخر فيما عدا المشاركة المتميزة. وكما هى الحال مع كاليكليس يلعب ثراسيماخوس دور الناقد للجانب التقليدى من العدالة الذى يشاركهما فيه سقراط. ولكن النقطة الأساسية فى هذا النقد مختلفة. فبينما يروج كاليكليس لهذا المعتقد فى مفهوم العدالة الطبيعية الطبقية التى تنادى بضرورة أن يحكم القوى الضعيف، فإن تراسيماخوس يتبنى رأيًا ساخرًا عن كل الحديث حول العدالة. وما يقدمه هو تعليق على لغة الأخلاق التى يعبر عنها بلغة سياسية حقيقية. وعن طريق إقحامه للحجة الأخلاقية فى محاورة «الجمهورية»؛ فإنه بذلك يتخذ منحى سياسيًا واضحًا.

لا يضع ثراسيماخوس طرحه للعدالة فى إطار الفضيلة الشخصية "dikaiosune" بل فى إطار العدل" to dikaion" وعندما يُطلب إليه أن يوضح مقولته فى أن العدل ليس شيئًا آخر غير مصلحة الأقوى فإنه يقدم تحليلًا سياسيًا. فكل نظام سياسى يضع القوانين التى تتفق مع مصلحته الخاصة، حيث يضع النظام الديمقراطى قوانين ديمقراطية، ويضع نظام الطغيان قوانين طغيانية وهكذا.. فالعدالة هى مصلحة النظام السياسى الحاكم. وبالنسبة إلى ثراسيماخوس فليس هناك ما يُقال عن الأخلاق كأحد مكونات هوية الفرد أو ماهية الشخص التى يتعين أن تُفهم فقط كسلوك يتحدد وفقًا للقوانين التى تفرضها قوة السلطة السياسية وتكون مطلوبة وفقًا لمصالحها **(338c-339a)**.

تستمر مناقشة اقتراح ثراسيماخوس فى التركيز على السياسة. وعندما يُسأل حول ما إذا كان الحكام يستطيعون دائمًا تحقيق مصالحهم بطريقة صحيحة يصر على أنهم يفعلون ذلك ما داموا يمارسون فن الحكم **(340d-341a)**، وهذا يفتح الطريق أمام سقراط لتحديد موقفه من طبيعة الحكم عندما يطرح سؤالًا حول ما إذا كانت الفنون (الصنعات) -على وجه العموم- ترتقى بمصالح الآخرين أم أنها ترتقى فقط بممارسيها، كما يسأل عما إذا كان تكوين الثروات مكونًا أساسيًا من مكونات فن الحكم كما ورد فى الفقرات

الأخيرة من محاورة "الجمهورية". لا شك أن الجدال هنا يعكس خلفية فكرية تتعلق بالقرن الخامس ق.م - تشترك فيها محاورة "جورجياس" ومعظم محاورات أفلاطون فى المرحلة المبكرة - ذلك القرن الذى كان يُعترف فيه بأن أى ممارسة كانت تُعد فنًا (أو صنعة)؛ بشرط أن تكون جادة وفعالة[1]. يدير سقراط وثراسيماخوس حوارهما كله تقريبًا عن طريق القياس. على سبيل المثال يعترض ثراسيماخوس على أن تكون هناك ثمة علاقة بين الغاية من علم الطب والمصلحة الذاتية الناتجة على سبيل المثال من حرفة مثل تربية الأغنام **(341c-347a)**. وعلى الرغم من أن أفلاطون يعطى الكلمة الأخيرة لسقراط؛ فإن القراء يساورهم الشك فى أن تكون هذه هى أفضل طريقة لمحاولة وضع تعريف لممارسة الحكم.

ينتهى الكتاب الأول بسلسلة من الحجج السريعة والخادعة أحيانًا التى يستخدمها سقراط ضد ادعاء ثراسيماخوس بأن: "الظلم (الذى عُدل اسمه لاحقًا ليصبح "**euboulia**" أى الحكم الصحيح أو المشورة الحسنة) والذى يُمارس على نطاق واسع يكون أقوى وأكثر دلالة على الحرية بل وأكثر سيطرة من العدل "**dikaiosune**" الذى جرى تأويل معناه ليعنى السلوك الملتزم بالقانون" **(344c)**. يتعزز هذا الادعاء بتحليل لتوجه سياسى قوى مرة أخرى. يعيد ثراسيماخوس عرض موقفه عن طريق جلاوكون فى بداية الكتاب الثانى من "الجمهورية" فيوضح عن طريق أسطورة خاتم جيجز "**Gyges**" أن مدحه للظلم هو الإعجاب بالإذعان العام لحكم القانون. ويذهب ثراسيماخوس نفسه إلى أن أكثر المستفيدين من ذلك وأقلهم دفعًا للثمن هو الطاغية: وهو الشخص الذى يمسك بزمام الأمور عن طريق طموحه ونجاحه فى استغلال النظام، فيستعبد المواطنين ويكون موضع إعجابهم، ومن ثم يسود اعتقاد عام بأنه سعيد بسبب كمال ظلمه **(344a-c)**.

ينطوى عرض جلاوكون لموقف ثراسيماخوس على فكرة العقد الاجتماعى **(358e-359b)**[2]. وهو ما يحول هذا الموقف إلى نظرية أكثر تفصيلًا ووضوحًا مما أعلنه

(1) انظر: e.g. Schaerer 1930, O›Brien 1967:ch.2, Irwin 1995:ch.5, Parry 1996, also Penner, in ch.9 section 3 above.

(٢) ترجع الفكرة المعروضة هنا إلى ديناير (Denyer 1983). وحول خلفية القرن الخامس ق.م. انظر: Winton, in ch.4 section 1 above, وانظر أيضًا تيلور (Taylor, in ch.5 above).

ثراسيماخوس نفسه. وتقدم النظرية فكرة أولية عن أصل القانون ومن ثم عن العدالة التى تفترض طاعة القانون. ويمكن تقديم هذه النظرية فى أفضل صورة بالنظر إلى الجدول الآتى الذى يعكس نظامًا تفضيلاً عقلانيًا يتيح الاختيار-وفقًا لهذه الرؤية - بين نماذج مختلفة ممكنة من السلوك فى التفاعل مع الآخرين:

سلوكى نحو الآخرين	سلوك الآخرين نحوى
١-ارتكاب الخطأ .	عدم الانتقام.
٢-الامتناع عن ارتكاب الخطأ .	الامتناع عن ارتكاب الخطأ.
٣-عدم الانتقام.	ارتكاب الخطأ.

سوف يفضل الأشخاص العقلانيون (١) على (٢)؛ لأن مسعى الفرد نحو مصلحته الذاتية يتفق مع ما هو خير بالطبيعة، حتى إذا اقتضت الضرورة أن يكون ذلك على حساب مصلحة الآخرين. ولكن الضعف والضرورة تفرضان (٢) باعتباره النموذج الذى يهدفان إليه في معظم الظروف؛ لأن الفرص المتاحة لتحقيق (١) قليلة وبعيدة، فلا يكون الناس العاديون فى موقف قوى بدرجة تكفى لارتكاب الخطأ ضد الآخرين دون أن يعانوا من الانتقام. وإذا كانت (٢) غير مضمونة فالأرجح أنه إن آجلًا أو عاجلًا سوف ينشأ موقف تكون (٣) هى نتيجته. ولكن يتعين اجتناب (٣) بأى ثمن ما دام الشر الناتج عن معاناة ارتكاب الخطأ يفوق بكثير الخير الناتج عن ارتكابه؛ لذلك فمن أجل الوقوف ضد (٣) سوف يعقد العقلانيون اتفاقًا يقضى بأن كلًا منهم سوف يمتنع عن ارتكاب الخطأ على أساس إدراك أن كل شخص آخر سوف يفعل الشيء نفسه، ومعنى هذا أن هناك عقدًا يضمن تحقيق (٢). وعلى الرغم من ذلك فإن الدليل الذى تعكسه (١) هو سعى الطبيعة الإنسانية نحو الخير الذى يتعارض مع مجرد الخير التقليدى المتعلق بالمعاملة بالمثل وهو ما تعكسه (٢)، نقول إن هذا الدليل يكون واضحًا إذا وضعنا فى اعتبارنا كيف يمكن أن يكون سلوك الناس إذا كانوا أقوياء بدرجة تكفى لارتكاب الخطأ ضد الآخرين دون أن يعانوا من الرد

أو الانتقام (359b-360d). إن شخصًا مثل جيجز الذى كان حاصلًا على قوة أن يجعل نفسه غير مرئى للآخرين سوف يختار (١)؛ لأنه ببساطة كان يعرف أنه سوف يفعل ذلك بإتقان تام. باختصار كان يمكن أن يستغل النظام ويحصل على ما يريد دون مقابل.(١)

إن سيناريو جيجز يقود جلاوكون إلى عقد مقارنة بين حياة العادل وحياة الظالم؛ وستكون هذه المقارنة هى الشغل الشاغل لبقية محاورة «الجمهورية»، وهو يتناول حالات متطرفة لكليهما. فالمحاورة تصور الظالم شخصًا أشبه بجيجز يملك كل القوى والموارد التى يحتاجها من أجل تحقيق أهدافه وفضلًا عن ذلك يحظى بسمعة العادل. أما الشخص العادل فهو على النقيض من ذلك يُفترض أن تقترن به صفة الظلم، ويصبح ضحية لكل اعتداء بدنى يتصاعد إلى حد الصلب. فأيهما أسعد حالًا؟

تُستكمل حجج جلاوكون بفحص تفصيلى يقدمه أديمانتوس "Adeimantus" لمواقف عامة من سلوك العادل والظالم (362e-367e). ويهدف الفحص إلى توضيح أنهما يلتزمان بأى حكم مهما كان الشيء العادل مرغوبًا. أولًا: تهتم المحاور بالسمعة الناتجة عن العدل أو عن الظلم على السواء وعواقب ذلك على الحياة فوق الأرض أو فى العالم الآخر؛ حيث أن موضوع العدل والظلم هو من الموضوعات الأساسية فى المحاورة. ثانيًا: فإن الناس العاديين والشعراء على السواء يحددون تأييدهم للعدل وانتقادهم للظلم عن طريق التأكيد على أن أحدهما صعب وشاق والآخر هين وسهل ويعود على من يمارسه بالمنفعة الفورية. فالأشرار يكونون دائمًا محط أنظار الآخرين ومصدر إعجابهم خاصة إذا كانوا أثرياءً ويتمتعون بنفوذ قوى، أما الضعيف والفقير فإنه لا ينال إلا الازدراء حتى إذا كان فاضلًا. ثالثًا: إن الآلهة- كما يعتقد – تمهل الأشرار وتبتلى الأخيار. لقد وضع الدين آليات يمكن أن نبتعد من خلالها عن أى ظلم يمكن أن نرتكبه (366a): "إذا كنا نتوخى العدل فليس هدفنا الوحيد من وراء ذلك هو عدم الوقوع تحت طائلة العقاب الإلهى ما دمنا لا نحظى بمنافع الظلم، ولكن إذا كنا نتبع الظلم فإننا نحصد منافع جرائمنا وتجاوزاتنا، ثم بعد ذلك نتوسل إلى الآلهة بالدعاء ونفلت دون عقاب".

---

(١) بالنسبة لثراسيماخوس كانت كل القوى الحاكمة بطبيعة الحال مهما بلغ تعقيدها تحصل على ما تريد دون مقابل.

ومما تقدم يستطيع أى شخص أن ينتهى إلى أن أفضل استراتيجية فى الحياة هى إيهام الغير بأنه شخص عادل، بينما هو فى حقيقة الأمر يمارس الظلم.

يجعل أفلاطون كلًا من جلاوكون وأديمانتوس يشيران إلى الدور المهم الذى لعبته إعادة صياغة موقف ثراسيماخوس داخل المحاورة. ولم يكن تدخلهما يهدف إلى تطوير مقولة يلتزمان بها بنفسيهما؛ بل كان يهدف إلى أن يستخلصا من سقراط تصريحًا حول اعتراضه على الفكرة يكون أكثر قوة مما قدمه فى الكتاب الأول من المحاورة. فلقد كان مطلوبًا منه أن يمتدح العدالة لذاتها وليس للنتائج المترتبة عليها ولا حتى لسمعتها؛ لأنه اتفق معهم على أن ذلك نوعًا من الخير الذى يجب أن نسعى إليه لذاته من ناحية وللنتائج المترتبة عليه من ناحية أخرى؛ وليس الخير الذى نمارسه كضرورة رغمًا عنا كما يدعى التحليل التعاقدى سالف الذكر. إن المطلوب– على وجه التحديد– هو حجة تبين "ما العدل وما الظلم وما القوة الحاصل عليها كل منهما فى ذاته إذا كانت توجد فى النفس" (358b)، أو "ما تأثير الخير أو الشر على الإنسان الذى يفعلهما"– (367b). هذا هو التحدى الذى ترد عليه الصفحات المئتين والخمسين المتبقية من "الجمهورية": حيث تركز على الفرد والنفس، ولكن الرد المناسب على معالجة ثراسيماخوس للعدالة لا يمكن أن ينأى عن إثارة قضايا سياسية أيضًا.

٥- الــــرد:

(١) النموذج الأول:

يتطور التحدى الذى يطرحه جلاوكون وأديمانتوس فى عشر صفحات من الجدال الفلسفى المحكم والمركب والجاد والمنظم. ويرجع مفهوم العدالة الذى يلخصه هذا الجدال إلى السوفسطائيين، وبصفة خاصة شذرات أنتيفون "عن الحقيقة" وشذرات سيسفوس.[1] لكن أفلاطون استعاره لأغراض جدالية تخصه ويمكن أن نخمن نحن هيكله النظرى وعرضه الخطابي. يأتى موضوع الرد وأسلوبه الذى يضعه أفلاطون على لسان سقراط كنوع من المفاجأة.

(1) see: Winton, in ch.4 section 1 above.

كان يمكن أن نتوقع عودة استجواب سقراط لمحاوريه التى سيطرت على الكتاب الأول من المحاورة، ولكن سقراط بدلًا من ذلك يتحول إلى حالة من التأمل بقيت معه إلى آخر المحاورة. وقد يكون من الصعب الوقوف على تناقض أكبر سواء مع الاستجواب أو مع أداء جلاوكون وأديمانتوس، فحيثما يقدمان مجموعة من الحجج المرتبة والمحكمة نجد سقراط يقفز إلى قصة وصفية طويلة يشرح فيها الشكل الذى يمكن أن تكون عليه المدينة الفاضلة، والتعليم والترتيبات المعيشية التى تناسب طبقة الحراس المعنية بتصريف أمور العمليات العسكرية وحكم المدينة (كما يظهر لاحقًا)، والنقطة الأساسية فى القصة والتجانس العام فيها غامضتان فى بعض الجوانب. ففى بعض المواضع تبدو بديهية بوضوح وفى بعضها الآخر لا يُعرف المقصد من مزاعمها أو مقترحاتها. ففى موضع من الكتاب السابع من المحاورة يوجه سقراط نقدًا لطيفًا إلى الذات عندما يقول: «نسيت أننا كنا نلعب– (536c). فاللعب هنا يبدو وصفًا ملائمًا لما يقدمه لنا. ويطالبنا أفلاطون بأن نريح أذهاننا بأن ننسى لبعض الوقت شدة وصرامة الحجة والحجة المضادة وأن نسأل أنفسنا بدلًا من ذلك: "ماذا لو ..."، ونلعب بالطريقة التى تحلو لنا. وسوف يظهر الأساس المنطقى لهذه الطريقة لاحقًا.

ويفاجئنا سقراط أيضًا عندما يقرر أن يتكلم أولًا عن دولة المدينة. فرسالته– كما وصفها فى محاورة «الدفاع»– تركز على العناية بالنفس. وهذا التركيز واضح بصفة عامة فى المحاورات الأولى وكذلك فى كتابات أفلاطون السابقة فى الموضوعات السياسية خصوصًا فى محاورتى «كريتون» و«جورجياس». لقد انتهى الكتاب الأول من «الجمهورية» بمناقشة العدالة باعتبارها مفهومًا يجعل النفس تؤدى وظيفتها على أحسن وجه، ولذلك فعندما يطلب جلاوكون وأديمانتوس برهانًا على القوة التى تكون العدالة حالة فيها فى ذاتها داخل النفس فإنهما يتوقعان ونتوقع معهما شيئًا مختلفًا تمامًا عما ندركه. يستخدم سقراط قياسًا يبرر به كلامه عن دولة المدينة قبل أى شىء آخر. فالشىء المكتوب بحروف صغيرة يصعب أن يدل على شيء، ويختلف الموقف تمامًا إذا وجدنا الشيء نفسه مكتوبًا بحروف كبيرة وعلى سطحية أكبر، ولكن عندما يكون القراء مسلحين بالقدرة على إدراك النسخة الكبيرة تكون لديهم القدرة على العودة إلى الحروف الصغيرة وتمييز ما إذا كانت

هى نفسها الحروف الكبيرة... تلك الحال مع العدالة؛ فيمكن أن تتميز دولة المدينة بعدالة لا تقل عن عدالة الفرد بل وربما تتميز بعدالة أكبر منها وربما توجد عدالة فى دولة المدينة أكثر مما توجد فى الفرد، وتكون أسهل من حيث إدراكها. هذه الحجة ليست مقنعة تمامًا حيث إنها تثير سؤالاً حول ما إذا كانت العدالة فى دولة المدينة هى من نوع العدالة نفسه فى الفرد. والفكرة بأنه يمكن أن تكون هناك عدالة فى دولة المدينة أكثر من عدالة الفرد أقل ما يُقال عنها أنها فكرة غامضة، ولكن ربما يتعين علينا أن نرجئ شكوكنا ونتنقل إلى أول النماذج التى يدعونا أفلاطون إلى اللعب بها.[١]

إنه يجعل سقراط يبدأ بطرح سؤال جوهري: لماذا تأتى دويلات المدن فى الصدارة؟ ويجيب سقراط ببساطة: لأن الإنسان ليس حاصلاً فى ذاته على الاكتفاء الذاتى؛ بل إن لديه رغبات وحاجات كثيرة يحتاج إلى إشباعها إذا كان يريد أن يعيش فى مجتمع مدنى متحضر (369c):

"فلأن الناس يحتاجون أشياءً كثيرة ولأن الشخص الواحد يحتاج إلى غيره بسبب حاجة معينة ويحتاج إلى ثالث بسبب حاجة أخرى مختلفة، فإن عددًا كبيرًا من الناس يتجمعون فى مكان واحد ليعيشوا معًا كشركاء وأعوان، ونحن نطلق على هذا التجمع المستقر اسم المدينة".

إذن فسقراط يتصور أنه هو ومحاوروه يتعين عليهم أن يؤسسوا مدينة بالكلمة أو النظرية. وعندما يشرع فى القيام بهذه المهمة فإنه يدعو إلى القاعدة الأساسية ألا وهى مفهوم التخصص. فأفضل طريقة لإشباع حاجاتنا الكثيرة هو أن نتجمع كمتخصصين فى مختلف الصنعات أوالفنون؛ وذلك لأن المتخصص الذى يتمتع بموهبة طبيعية فيما يتعلق بصنعته وفنه سيؤدى بالضرورة عمله بكفاءة أكبر من غير المتخصص أو أكبر من أى شخص آخر يمارس أكثر من صنعة.

---

(١) يشرح سكوفيلد مفهوم «المدينة الاقتصادية» الذى سيأتى لاحقًا: Schofield 1993. أما دوره فى رأى أفلاطون فغالبًا ما يُعتبر لغزًا... انظر .e.g.Annas1981,77-9

على أى حال؛ يبدو أن أصغر مجتمع يواجه احتياجات أساسية كثيرة: ١- يحتاج مزارعًا وبناءً وخياطًا وصانع أحذية حتى لأصغر مدينة ممكنة؛ لأن إنتاج الأدوات المطلوبة من أصحاب هذه الحرف التى تقدم الضرورات الأساسية للحياة المدنية المتحضرة يجب أن يُعهد بها إلى ٢- مجموعة ثانية من المتخصصين هم الحدادون والنجارون ورعاة الأغنام وما إلى ذلك ٣ - وهذه بدورها تفرض الاحتياج إلى مصدرين ومستوردين يفرضون بدورهم الحاجة إلى ٤- المزيد من المزارعين والحرفيين الآخرين لإمداد المستهلكين المحليين والأجانب؛ وهذا بدوره يفرض الحاجة إلى العملة والسوق وهو ما يفرض بدوره الحاجة إلى ٥- وسطاء لتفعيل وتنشيط السوق وهو ما يتطلب بدوره ٦- عمالًا يدويين تدفع لهم أجور فى مقابل أعمالهم. يدعى أديمانتوس إلى الموافقة على أن مدينتهم قد اكتملت "telea" الآن (371e).

ما الذى يمكن أن نعتبره هنا النقطة الأساسية عند أفلاطون ذات الصلة بالموضوعات المحورية التى تطرحها المحاورة؛ وتتعلق بتطوير هذه المجموعة الرائعة والأصيلة من الأفكار؟ إنها تشتمل على مفهوم الاقتصاد على سبيل المثال؛ وهو نوع من النتائج المترتبة على فكرة السوق، ولكن قليلًا ما يفسر الشراح والمفسرون ذلك. وفى بعض الأحيان يكون لديهم الحق فى عدم ملاحظته. فلا شيء فى «الجمهورية» ولا فى أى محاورة أخرى يشير إلى أن أفلاطون كان يعتقد أن مفهوم الاقتصاد مشروع يتعين تناوله لذاته، كما لا يوجد فى هذه المحاورات ما يشير إلى أن أفلاطون قد أولى عناية خاصة مستقلة بهذا المفهوم.

ويمكن ترجمة الفقرة أو قراءتها بطرق مختلفة[1]، لأنها تتعلق فى المقام الأول بمسألة العدالة. ولقد أثار سقراط فى الواقع هذه النقطة بمجرد أن قال أديمانتوس، «ربما» ردًا على الجملة التى تقول إن المدينة قد اكتملت الآن (371e-372a):

"**سقراط**": أين يمكن أن يوجد الظلم والعدل فى هذه المدينة؟ وبأى الأشياء التى نتباحث بشأنها يتعلقان؟

---

(١) فيما يتعلق بالمدخل العام لهذا الموضوع راجع: Vegetti 1995:11-18.

أديمانتوس: ليست لدىَّ فكرة بخصوص ذلك يا سقراط ما لم توجد هذه المدينة فى مكان ما يتبادل فيه الناس احتياجاتهم بعضهم مع بعض (نقلًا عن ترجمة: **Grube**)".

ويمكن أن يكون القارئ أكثر تحديدًا من أديمانتوس نفسه؛ فيركز على الفقرة التى تعرض لمبدأ التخصص. من الممكن صياغة هذا المبدأ فى شكل قاعدة أساسية فى محاورة "الجمهورية"، فحيثما يوجد الناس فإنهم يحتاجون إلى ما ينتجه الآخرون من سلع؛ لذلك فإنه من الأفضل لكل فرد أن يلتزم بوظيفته التى تؤهله قدراته الطبيعية إلى القيام بها على أكمل وجه. وينبئ التخصص بالمبدأ الذى يقدمه الكتاب الرابع من المحاورة بوصفه جوهر العدالة فى المدينة والنفس على السواء. وما لا شك فيه أن سقراط يعود فى هذا الموضع إلى الإشارة إلى فقرتنا عندما يقترح بأن تعريف العدالة "موجود تحت أقدامنا من البداية ولكننا لم ندركه" -**(432d)**، ومن ثم فإنه يشير- على وجه التحديد- إلى القاعدة التى تقضى بأنه "على كل فرد داخل المدينة أن يمارس الوظيفة التى تؤهله طبيعته الخاصة لممارستها على أكمل وجه"- **(433a)**. فالعدالة الحقيقية تكمن فى أداء كل فرد لوظيفته دون التدخل فى وظائف الغير. لماذا لم يثبت أفلاطون على هذا التعريف عندما اقترح للمرة الأولى مبدأ التخصص فى أطروحته عن الاقتصاد؟ لأن ما لا شك فيه أن الوظائف الأخرى فضلًا عن الوظائف الاقتصادية- مثل الوظائف العسكرية والإدارية- يتعين تقديمها قبل وضع الهيكل السياسى الذى يسمح للقياس مع هيكل النفس بأن يتطور فى نظرية العدالة الفردية. وكما سوف نرى فإن عنده أيضًا قضايا أخرى يريد أن يتابعها قبل أن يصل إلى هذه النقطة. إن القول بأن مناقشة الاقتصاد ترتبط بمشكلة العدالة يفى بتحقيق الغرض منه.

هل المجتمع الاقتصادى الذى يصفه سقراط مدينة فاضلة؟ هذه مشكلة ثانية من المشكلات التى تثيرها الفقرة ويهتم أفلاطون بمتابعتها فى السياق الحالى أكثر من المشكلة الأولى؛ على الرغم من أنها تترك القارئ يفعل الكثير مع العمل الأصلي. إنه يصور سقراط وهو يقدم صورة وردية عن الحياة التى سوف ينعم بها المواطنون بما يذكرنا بأساطير عصر كرونوس الذهبى **(372a-d)**. يعرف جلاوكون أنه استُدرج فيقتحم الحوار متسائلًا عما إذا كانت لا توجد مشهيات للأكل، وما إذا كان موضوع الأكل كله أكثر راحة واستمتاعًا مع الاتكاء على الآرائك والموائد.. يرحب سقراط بهذا الاقتراح بسخرية شديدة. إنه يفسر

ملاحظات جلاوكون بوصفها تطلعًا إلى مدينة حافلة بأشكال الترف والرفاهية وعرضة للإصابة بعدوى الظلم، ويدعى فى صدى لسخرية الدافعية نحو الابتكار فى التاريخ الثقافى الموجودة على سبيل المثال فى مسرحية "بروميثيوس" لإيسخيلوس أن تلك هى المناسبة لتقديم نطاق واسع من الفنون الزائدة عن الحد والتى لم تعد تركز بعد على ضرورات الحياة المدنية المتحضرة. إنه يضع قائمة على سبيل المثال بالرسامين والموسيقيين والشعراء والمنشدين والممثلين والراقصين والعاملين بالمسرح وصانعى أدوات التجميل والمرضعات والمربيات والحلاقين والطهاة والحلوانية والأطباء. بعد هذه الإثارة يتحول الحوار إلى إيقاع أقل مرحًا حيث يبدأ بملاحظة أن المدينة التى تسعى إلى الحصول على ممتلكات لا حدود لها سوف تتحول حتمًا إلى مدينة توسعية (372e-373e). ومن هنا تنشأ الحروب (373e). إن الفقرة– على وجه العموم– مختصرة وقوية البلاغة؛ لدرجة أنها لا تؤسس لرؤية عميقة عن الظلم.. والآن فإننا نستدل على أن الشهوات الجامحة هى مصدر الحمى التى تصيب المدينة المترفة.

إن القول بأن المدينة الاقتصادية كانت نموذجًا للبساطة الريفية كما كانت نموذجًا للصحة الأخلاقية هو ضرب من الخيال. إن ما تكشفه فكرة سقراط هو أن تبنى مبدأ التخصص ينطوى على ديناميكية هائلة؛ فهى تسمح للوهلة الأولى بظهور مجتمع مصغر يوجد من أجل إشباع حاجات أساسية لحياة مدنية متحضرة. ولكن مع الالتزام المستمر بهذا المبدأ يكون من الصعب أن نفهم السبب فى أن المجتمع المصغر لن يتوسع ليصبح مركزًا متحضرًا كبيرًا تهيمن عليه التجارة العالمية واقتصاد السوق. إن التظاهر بأن المجتمع الذى يحكمه اقتصاد السوق هو المدينة الفاضلة التى ترجع إلى العصر الذهبى كما يقول كورنفورد "Cornford" سخرية أو تهكم على الحنين الشديد إلى حالة بدائية من الطبيعة"[1]. وعن طريق الاقتراح بأن المدينة تكتمل بتقديم تجار التجزئة والأجراء الذين لا تؤهلهم عقولهم للعضوية فى مجتمعنا وتؤهلهم أجسامهم القوية للعمل اليدوي (371e)، يشير سقراط إلى استحالة تخيل واضح للمجتمع الذى يصفه.

(1) Conford 1941:59.

أما القضية الثالثة فهى الجانب النظرى من فكرته التى تلغى الكثير مما قد يعتبره مستخدمو كلمة "polis" (دولة المدينة) أمرًا جوهريًا للمدينة: مثل التحصينات والقوات العسكرية والدين والوظائف الحكومية واشتراك المواطنين فى اتخاذ القرارات السياسية والقضائية. كما لا يوجد أى محاولة لترسيخ مفهوم الأسرة وإنجاب الأبناء داخل إطارها. إن القراء المعاصرين الذين على دراية مسبقة بالنظرية السياسية سوف تكون صدمتهم أكبر، ففكرة بروتاجوراس عن أصول الحضارة- كما جاءت فى محاورة «بروتاجوراس» (321c-323a) التى كتبها أفلاطون وفقًا لمصادر سوفسطائية[١]- تصف الآن الإنجازات الصناعية الأساسية للإنسان الأول بمفردات نجد صداها بالحرف الواحد هنا، ولكنها تعتبر أن هذه الإنجازات مثل الدين كانت توجد قبل تأسيس دويلات المدن. وبالنسبة إلى بروتاجوراس يستحيل وجود المدن بدون فنون عسكرية وسياسية. وبذلك تستبعد المدينة الاقتصادية فى محاورة «الجمهورية» ما تعتبره محاورة «بروتاجوراس» ضروريًا وأساسيًا للمدينة ولكنها تتضمن ما تتناوله محاورة «بروتاجوراس» بوصفه سابقًا على السياسة.

إن اللعبة التى يلعبها أفلاطون هنا لا يسهل استنتاجها. ويتفق الشراح على أن الحديث عن المدينة التى تأتى إلى الوجود (369a): لا يشير إلى أى بناء تاريخى سابق أو تحليل وراثى لأصول الحضارة أو دولة المدينة. وكما يقول كورنفورد[٢]فإنه عندما يقدم أفلاطون تصورًا تاريخيًا تأمليًا لأصول القوانين والدساتير فى الكتاب الثالث من محاورة «القوانين»؛ فإن هذا التصور يتبع تسلسلًا مختلفًا تمام الاختلاف يقوم على مجموعة مميزة تمامًا من الأفكار؛ ولذلك فنحن لسنا بحاجة إلى أن نستدل من تقديم الحراس بعد اكتمال المدينة على أنه يعتقد أن الحرب وتطوير الفنون العسكرية التى تظهر فيما بعد تتعلق بالنشاط الاقتصادى. إذا لم يكن المغزى من وراء ذلك متغيرًا عبر الزمن فهل يقصد أفلاطون أن يقترح علاقة منطقية أو نظرية بين الحرب والاقتصاد؟ على سبيل المثال

---

(١) لمناقشة ذلك انظر: Cole 1967, Guthrie 1969, Kerferd 1981

(2)Cornford 1941:59.

إن الاقتصاد الذى يقتصر حصريًا على إشباع الحاجات الأساسية لا ينطوى على ميول عدوانية (373b-c)، على العكس من الاقتصاد الذى تهدف برامجه إلى الترف والرفاهية والرغبة الجامحة فى التوسع نحو مزيد من الممتلكات، فهذا الاقتصاد ينطوى حتمًا على ميول عدوانية على حدود وأراضى المجتمعات الأخرى (372e-373e)؟ هذا بالتأكيد ما ينطبق أكثر على النص مع أنه لا يعكس الموضوع بجميع جوانبه ولا حتى الجزء الأكثر أهمية فيه. ولننحى جانبًا اللا معقولية التى ينطوى عليها الافتراض بأن الحاجة إلى مصادر الرفاهية من الخارج: هى وحدها السبب فى اندلاع الحروب وليست الحاجة إلى الإمدادات الخارجية من المنتجات الأساسية. والأهم من ذلك أنه لا يوجد شيء فى مناقشة أفلاطون التالية عن الحراس يفترض وجود اقتصاد يركز على الرفاهية. بل على العكس من ذلك نجده عندما يطرح فكرته عن النظام الذى يتميز بأخلاقيات صارمة حول تعليم الحراس؛ يجعل سقراط يشير إلى أن المتحاورين يتحررون مما كانوا يصفونه سابقًا بمدينة الرفاهية (399e). هذا استنباط لا يعتمد على مقدمات أو دلائل ما دامت طبقة الجند -كما يذهب أفلاطون- لم تكن هى التى تملك شهوة العيش فى الترف أو الرفاهية فى المقام الأول، بل إن الذى يملك هذه الشهوة هم الذين يقوم الجند بتوفير الحماية لهم، فذلك الاستنباط يدعم المعنى القائل بأن تقديم طبقة الجند بعد الطبقة الاقتصادية ليست له علاقة فى الواقع بالاهتمام النظرى بالعلاقة بين الاقتصاد والحرب.[١]

لعله من الأفضل أن نختتم بالقول إن أفلاطون لا بد أنه كان على دراية بأن عزله للمدينة الاقتصادية إلى حدود معينة من صنعه؛ لم يكن أكثر من نموذج تجريدى مصطنع لأحد أبعاد العمل الاجتماعى الإنساني. تدل ملامح هذا النموذج على نوع من الأدوار التى يلعبها فى مناقشته خاصة فى المساعدة على تحديد طبيعة العدالة. وإن هذا النموذج يفشل فى أداء وظيفته كمثال يجب أن نتوافق معه بأنفسنا؛ فهو يعبر عن نظام محدود من العلاقات

(١) وفقًا لكلاى "Clay" 1988:26 عندما يبدأ أفلاطون فى مناقشة المدينة الفاضلة بتقديم الرفاهية والحرب "فإنه يقترح أن فعل الظلم الأول يكمن فى تأسيس كاليبوليس "Kallipolis" ومن ثم يفرض علينا السؤال الآتى: كيف تكون فلسفة السياسة ممكنة فقط فى المجتمع الظالم؟ ولكن هذه الاستدلالات المفترضة لم تتناولها "الجمهورية" لاحقًا.

وليس عن نموذج يُحتذى للحياة. ولكن هذه المحدودية هى وحدها ما تجعله نموذجًا ممتازًا يمكن أن نفكر معه.

٦- الاستجابة: قصة العلية

يقتضى مبدأ التخصص بأنه إذا كان للمدينة أن تستعد للحرب؛ فإنه يتعين أن توجد بها طبقة متخصصة ومدربة على القتال، ويُطلق على هؤلاء المتخصصين «طبقة الحراس». ودائمًا ما يستخدم أفلاطون القياس بين هذه الطبقة وطبقة كلاب الحراسة. ولكن بينما لا يغيب عنه أن الحراس يقاتلون ضد عدو خارجى؛ فإن ذلك ليست هو الصفة المهيمنة على هذه الطبقة أو الدور المسيطر على ملامحها. ويسهب أفلاطون (412-375) فى تناول كيفية وجوب إعداد وتعليم الحراس، ولكنه لا يجعل فضائلها وفنونها العسكرية الغاية القصوى منها. وفى الصفحات التالية مباشرة نجد أن مفهوم الحراسة يخضع لنوع من التلاعب البارع الذى يسفر عن فهم مختلف للفكرة بأكملها.[١]

تتحول أهم صورة من صور السلوك المتعلق بالحراسة لتصبح حكمًا أو حكومةً؛ تُعتبر فيما يبدو- وقبل كل شيء- نوعًا من اتخاذ الاحتياطات ضد حصول المواطنين على سلطة تصعيد التهديد الداخلى ضد رفاهية المدينة. والمتخصصون الذين يُطلق عليهم أساسًا «الحراس» يبدون الآن أكثر شبابًا ويُعاد تحديد مهامهم العسكرية فى «مساعدة ومساندة قرارات الحكام»- (414b). ويجب أن يُختار الحكام أنفسهم من بين الحراس بصفة عامة، وفقًا لمؤهلاتهم العقلية والأخلاقية التى تجعلهم "أفضل الحراس الذين ينبغى عليهم أن يفعلوا ما يرونه الأصلح للمدينة"- (413c)، ويصبحون بهذا المعنى حراسًا صالحين بذاتهم وبتعليمهم؛ لأن ذلك هو ما يجعل الفرد «أكثر نفعًا لنفسه ولدولة المدينة على السواء»- (413a). بمعنى آخر نستطيع أن نتعرف على صور جديدة من الأعمال تتعلق

---

(١) حول مناقشة كاملة لهذا الجزء من «الجمهورية» انظر: Nettkeship 1914:ch.5, Barker 1918:ch.9 (حيث يؤكد باركر على تقاربها مع النظام الإسبرطي) وانظر: أيضًا .Vegetti 1995: 261-356.

بالحراسة، وفى النهاية؛ فإن الحراسة كعمل تُقدم من جديد بوصفها تعبيرًا عن الحراسة التى تُفهم كنزعة سيكولوجية ذاتية.

هذا النوع من التحليل الذى ينتقل من الخارج إلى الداخل ومن النتيجة إلى السبب ومن السلوك إلى النزوع الطبيعى؛ ينطبق تمامًا على معالجة أفلاطون لموضوع الحراس ما دام تأكيد الفكرة بأكملها ينصب على مؤهلاتهم النفسية.[1] ويحدد أفلاطون إطارًا لمناقشته بفقرتين يدعو فيهما إلى الحاجة إلى حراس يملكون سمات فطرية لطيفة (تعكس النزوع الفلسفى لديهم)، وأخرى صارمة وقاسية (وهى مؤهلات انفعالية) تتطلب تناغمًا فيما بينها (375a - 376d,410a - 412a) . ويشير أفلاطون هنا إلى نيته فى إثارة مشكلة التناغم التى يقدمها أساسًا كنوع من التفاعل، وهى القضية التى تحتل الصدارة فى مقترحاته التربوية والتعليمية؛ وهو بذلك ينبئ بالتعريف النهائى للعدالة الفردية بوصفها تناغمًا نفسيًا على الرغم من أن التناغم يشمل الجزء الشهوانى جنبًا إلى جنب مع الجزئين العقلانى والغضبى من النفس. لذلك فإن منهج دراسة دولة المدينة على أمل فهم العدالة داخل النفس يتحول إلى عملية أكثر تعقيدًا مما يمكن افتراضه. وما لاشك فيه أن نموذج المدينة الاقتصادية والبرنامج التربوى المقترح للحراس يساهمان فى تحقيق هذه الغاية ولكن بطرق مختلفة تمامًا.

ومع هذا فإن الاقتراح الصريح الذى ورد فى مستهل الجزء التربوي- التعليمى؛ هو أن مناقشة التربية والتعليم سوف تساعد فى فهم كيف ينشأ العدل والظلم فى دولة المدينة (376c-d). ولكن أى نوع من المساعدة تقدمها هذه المناقشة فإن ذلك ليس واضحًا فى الحال. وربما نفهم أن تأكيد أفلاطون ينسحب على العلل الأولى للعدل والظلم فى المدينة؛ فهو يجعل سقراط يعلق فى بداية المناقشة بالقول بأن "البداية هى أهم شيء على الإطلاق فى أى مشروع" – (377a). ويتعلق مضمون هذه الإشارة بالأساطير التى يتعلمها الأطفال فى الصغر حيث يسهل تشكيلهم، فالأساطير تشكل شخصياتهم، والقصص التى يتعلمونها

---

(1)Cf.Lear 1992.

تطبع فى نفوسهم النموذج الذى يجب أن يُحتذى. وهنا يبذل سقراط جهدًا كبيرًا فى تحديد الأنواع الملائمة من الأساطير التى يتعين أن يستمع إليها الأطفال؛ وذلك عن طريق نقد هوميروس وغيره من الشعراء وسرعان ما يصبح الأساس المنطقى السياسى لهذا النقد واضحًا.[1]

ولعل أكثر الموضوعات عرضة للنقد هى الأفكار الواردة عند هوميروس وهيسيودوس حول الصراع بين الآلهة فى السماء؛ حيث المؤامرات التى يدبرها جيل من الآلهة ضد أسلافهم والكراهية التى تتبادلها الإلهات؛ فضلًا عن العداوة بين الآلهة والأبطال وذويهم على وجه العموم. ولكن الحراس الذين يُعهد إليهم بحماية المدينة يجب أن يؤمنوا بأنه «من العار أن يسقطوا بسهولة فى فخ الكراهية المتبادلة»- (378e). مثل هذه القصص يجب ألا تُروى- حتى إذا كانت صادقة – إذا كان يتعين أن يقتنع حراس المستقبل "بأنه يجب ألا يعادى مواطنًا آخر لأن ذلك نوع من الإثم"- (الموضع نفسه من المحاورة). وبعد أن تكتمل معالجته لتربية وتعليم الحراس ينصح سقراط بأن تُروى للمواطنين البالغين "قصص من الخيال البديع تلهم الحكام على أقصى تقدير وتلهم سائر مواطنى المدينة على أقل تقدير" -(414c) أو ربما الأجيال اللاحقة (كما يعتقد جلاوكون)- أى عندما يصبح الأطفال أكثر قابلية لرواية القصص. هذا "الخيال" الذى يترجمه البعض أحيانًا بـ"الكذب الأبيض"؛ هو الوثيقة الأسطورية للمدينة التى وضعها سقراط والمتحاورون معه والتى يُقال إنها مأخوذة من مصادر فينيقية. إن المبدأ الأول فى هذه الوثيقة هو الأخوة الطبيعية بين المواطنين ما دامت الأسطورة سوف تحكى أنهم جميعًا من تراب (414d)، وأنهم من ثم أبناء من أم واحدة. وهناك إذن تفسير إضافى وهو إنه على الرغم من أنهم ينتمون إلى طبقات مختلفة لأنهم مخلوقون من معادن مختلفة مع التنبيه على أن المدينة سوف تنهار إذا كانوا مخلوقين من الحديد أو البرونز؛ ومن ثم يصلحون للفلاحة والأعمال اليدوية، على الرغم من كل ذلك يصبحون حراسًا. ولكن النقطة الأساسية من محاولة تثبيت الإيمان عن طريق هذه القصص واضحة، ألا وهى جعل المواطنين «يهتمون أكثر بالمدينة كما يهتم كل منهم بالآخر»- (415d).

---

(١) حول نقد الشعر انظر: e.g. Ferrari 1989.

إذن أمامنا مجموعة أخرى من الأفكار حول العدالة. فمن العدل أن توجد عناية متبادلة تخلق التناغم بين المواطنين. إن القول بأن أفلاطون يلمح إلى هذه النتيجة فى معالجته للخيال واستعماله فى تشكيل النفس الإنسانية يطرح تعقيدًا إضافيًا؛ فالعناية المتبادلة فى أى مجتمع لن تحدث ما لم يؤمن الناس إيمانًا راسخًا بأن هذه هى طبيعة الأشياء. وأما عن التأكد من أن هذا انحراف من جانب أفلاطون فيأتى فى فقرة لاحقة. وعندما يطرح سقراط سؤالًا حول حجم التشريع الذى يوصى به المتحاورون لمدينتهم يعلق بأن كل ذلك لا قيمة له وأن الأهم على الإطلاق هو "حراسة" الشيء ذى الشأن العظيم؛ ألا وهو التربية والتعليم (423e) فكل شيء آخر يعتمد عليهما. كأن أفلاطون يريد أن يقول: "إن البحث فى السياسة ليس وسيلة مثمرة فقط للكشف عن النفس، بل إنه مشروع يرد بالضرورة من يتعهد بالقيام به إلى النفس ومعتقداتها وفطرتها الأولى، أو إنه على أى حال مشروع يرد إلى النفس أى شخص يعمل بالسياسة بطريقة بناءة يتعين على مؤسسى دويلات المدن اتباعها على أن يكون ملتزمًا مثلهم بتحقيق التناغم الاجتماعى قبل أى شيء آخر. فبدون تشكيل النفوس يستحيل بناء المجتمع أو تغييره".

إن ما يقترحه أفلاطون لتحقيق الدمج بين الفضائل داخل النفس إنما هو إصلاح جذرى ومتكامل لكل جوانب الثقافة اليونانية، فيجب يجب عدم التركيز فى التربية البدنية- على سبيل المثال- على البدن بمعزل عن النفس، إذ يجب أن تكون التربية البدنية مصحوبة بالموسيقى لتكوين خطة متكاملة من أجل خلق التناغم فى أجزاء النفس الروحانية ومحبة الحكمة. ويجب الاهتمام بالموسيقى بشكل خاص؛ لأن "الإيقاع والنغم يطهران أعمق أجزاء النفس أكثر مما يفعل أى شيء آخر" و"يجعلان الشخص لطيفًا" - (401d). وفضلًا عن ذلك فإن الموسيقى توسع المدارك فمن يتربى بطريقة صحيحة عليها يكتسب فضلًا عن الإدراك العقلى؛ القدرة على النفور من الشر والقبح وعلى التواصل مع الخير والجمال. وتُوجه الاصلاحات فى الموسيقى كما هى الحال فى مجالات أخرى نحو تطوير فضيلتين على وجه الخصوص هما: الشجاعة والاعتدال اللتان يربطهما أفلاطون هنا بالسلوك الذى يحدث تحت ضغط انفعالى كما يربطهما بالفعل الذى يُختار عن طريق التأمل على التوالى (399a-c):

«أنا لا أعرف كل أنواع الموسيقى. فلتخصص لى فقط النوع الذى يحاكى بطريقة صحيحة أصوات ولهجات شخص يكون شجاعًا فى المعركة وفى كل فعل يُفرض عليه، أو شخص آخر يفشل فى ذلك ويواجه الإصابة أو الموت أو أى كارثة أخرى، أو من يثبت أمام كل هذه المحن بصبر وجلد. ولتخصص لى أيضًا نوعًا آخر من الموسيقى يلائم من يؤدى فعلًا هادئًا مسالمًا لا يُفرض عليه بل يختاره طواعيةً، مثل إقناع شخص ما بشيء ما أو على النقيض من ذلك إيثار شخص ما أن ينأى بنفسه عندما يوجد من يحاول أن يعلم شخصًا أو يحمل شخصًا على تغيير رأيه — من فى النهاية يتصرف بذكاء لا بغطرسة ومن يتصرف فى كل هذه الأحوال باعتدال واتزان ويكون سعيدًا بالنتائج. فلتخصص لى إذن هذين النوعين الإجبارى والاختيارى بوصفهما أفضل ما يحاكى نغمات الصوت عند الشخص السعيد والبائس والشخص المعتدل والشجاع».

ولكن تتجه النية أيضًا إلى انتقاء فضائل ارستقراطية أخرى أكثر تميزًا، مثلما يقترح التركيز على ما هو جميل ونبيل، مثل: ليبرالية التفكير وحرية اختيار الأسلوب والمنظور والسمات المشتركة التى تليق بهؤلاء الذين يُعرفون بـ «صناع حرية دولة المدينة»– **(395c)**.

يتعين إذن أن يتوافر التناغم والاستقلال السياسى للمدينة– بصفة أساسية– عن طريق تربية وتعليم النخبة أو الصفوة التى تُختار بسبب مواهبها الطبيعية التى تتعلق بالنفس والتأمل المطلوب تحققه فى طبقة الحراس؛ وهذا نظام فى التربية والتعليم يُعاد بناؤه من الجذور من أجل تحقيق التناغم المنشود بين طبائع النفوس. إن هذه المجموعة من الأفكار تشكل نموذجًا آخر من نماذج التفكير فى مفهوم العدالة.[1]

---

(١) ليس هذا النموذج نموذجًا عقلانيًا كما سوف يتضح فى هذا الجزء. وحول التناقض مع الأخلاق عند سقراط انظر: Penner,Ch.9 section 1,pp.170-1.

٧ - الاستطراد

١ - الوحدة والمدينة الفاضلة

لا غرابة فى أن سقراط يقول بوضوح شديد لمحاوريه إن دولة المدينة التى يعيدون بناءها «تليق بأن تكون قدم الخير» (462a) ؛ ما دامت ترفض الانقسام وتحقق الوحدة، فليس ثمة خير أعظم من الخير الذى يربط بينها ويجعلها كيانًا واحدًا. إن هذا التقرير الوارد في الاستطراد فى الكتاب الخامس من "الجمهورية" يلخص المناقشة السابقة وينبئ بالمناقشة التالية. ويرجع الاستطراد إلى بداية الكتاب الرابع من المحاورة، حيث تُفسر سعادة المدينة بأسرها تفسيرًا واقعيًا على أساس حالة الوحدة التى تتمتع بها؛ لأن كل طبقة فى المدينة تؤدى فقط الوظائف التى تتناسب مع طبيعتها. كما يتطلع إلى الكتابين السادس والسابع وإلى المفهوم الميتافيزيقى لمثال الخير الذى يقدم تفسيرًا لأقصى صور الوحدة فى كل الموجودات.

نصل فى بداية الكتاب الرابع من "الجمهورية" إلى النقطة التى تتضح عندها شمولية الفكر السياسى عند أفلاطون، تلك الشمولية التى تعرضت للنقد من جانب أرسطو (الذى لم يتحدث عنها بطبيعة الحال) وصولًا إلى كارل بوبر "Karl Popper" (الذى تحدث عنها بالفعل).[1] ولقد واجه سقراط اعتراضًا، فالحراس يجب أن يعيشوا بطريقة شيوعية حيث يُحرمون من ممارسة أى نشاط اقتصادى ومن أى ملكية خاصة إلا الكفاف. لذلك يمكن يُقال – على حد قول أديمانتوس – إنهم لا يحصلون على خير من دولة المدينة التى تنتمى إليهم فى واقع الأمر؛ ومن ثم فبالكاد يمكن أن يحققوا سعادة خاصة لأنفسهم. ويقدم سقراط اقتراحًا مضادًا يقضى بأن الحياة التى يتعين أن يحياها الحراس قد تكون سعيدة للغاية، ولكن النقطة الأساسية عنده هى أن الهدف ليس هو تحقيق السعادة لطبقة بعينها، بل الهدف هو تحقيق السعادة لدولة المدينة بأسرها بقدر الإمكان. إن مصلحة الجميع يجب أن تُوضع فوق أى جزء من أجزائها. لم يهتم سقراط ولا محاوروه فى بناء دولة المدينة

(1) see: Popper 1962,vol.1; also e.g.Holmes 1979, Taylor 1986, Reeve 1988:ch.4.

بسعادة الأجزاء –الطبقات– التى تتألف منها، ولكن شيئًا ما يجب أن يُترك لـ «الطبيعة» **(421c)**، أى لمجرى الأحداث.

إن سعادة دولة المدينة بأسرها – كما ورد فى بداية الكتاب الرابع تتوقف ببساطة على حسن تنظيمها وإدارتها وفقًا لمبدأ التخصص. ينتزع سقراط كلمة «سعيد» من أديمانتوس ليؤكد أن النظام الصالح أكثر قيمة وأهمية من إشباع حاجات الأفراد أو الجماعات وما يحرزون من نجاح وهو ما يعكسه هذا المصطلح فى العادة.[١] قد لا يكون وقع ذلك على القراء المعاصرين كرواية خاصة أو زعم محفوف بالمخاطر فى حد ذاته. فلقد جرت العادة فى الفكر السياسى على وصف العمل وفقًا للقانون "**eunomia**" والوفاق العام "**homonoia**" فى دولة المدينة بأنها قيم يجب أن تتجاوز المصالح الفردية أو الحزبية.[٢] ففى أى تاريخ لدولة المدينة فى زمن أفلاطون نجد أن البناء المتماسك للمجتمع– خصوصًا فى حالات الحروب المتكررة هو من الصفات التى يوليها سقراط أهمية خاصة من أجل خير المدينة. ولا ينطوى موقفه على افتراض وجود أى تعديل على فكرة هيجل عن الدولة (باعتبارها منفصلة عن المجتمع المدني)؛ ولذلك فإن أطروحة سقراط ليست شمولية إذا كان يُفهم من الشمولية أنها ترتبط بالضرورة بالمحاولة الحديثة فى التسييس الجذرى والقسرى لمختلف صور المشاركة الاجتماعية المستقلة حتى اليوم، مثل: «الاتحادات والصحافة والشرطة والرياضة والعلم والقانون والفن والحياة الأسرية والتربية والتعليم وبطبيعة الحال الاقتصاد».[٣] ولكن الطريقة التى يستخدم بها سقراط مبدأ التخصص لتحقيق نظام صالح فى دولة المدينة؛ تحمل قدرًا كبيرًا من التشابه المضطرب مع ممارسات وأيديولوجيات الدول الشمولية الحديثة. وفى الواقع لا تعترف «الجمهورية» بالعنف أو التهديد بالعنف كأداة منتظمة ومهيمنة تعمل على الحفاظ على الهياكل التى توصى بها، على الرغم من أن روابط

---

(١) يُقال أحيانًا (على خلاف ما يرى بوبر مثلًا: Popper 1962 vol.1) إن سقراط يعتبر أن سعادة المدينة كلها ليست سوى اختزال لسعادة كل المواطنين(Vlastos 1977)، وانظر أيضًا براون: Brown 1998 للتعرف على دليل أن المدينة تُؤخذ ككل بجميع حاجاتها وسماتها فضلًا عن الوحدة والتناغم. إلى هذا الحد يوجد بعض المبررات للقراءات والذى يرى أن فى "الجمهورية" نبوءات للمفهوم العضوى للدولة عند هيجل.

(2) see: e.g.Raaflaub, in Ch.2 section 6 above and Ober, in Ch.6 section 4 above.

(٣) يضيف هولمز"Holmes 1979:116" : إن "الخط الفاصل بين الدولة والمجتمع لم يوجد بعد ومن ثم فلا يمكن الدفاع عنه أو هدمه".

التناغم الاجتماعي يجب الحفاظ عليها عن طريق «الإقناع والضرورة»- (519e). بل على العكس من ذلك تستخدم "الجمهورية" شيئًا لا يقل وصفًا عن الشمولية ألا وهى الدعاية. لقد تحدثنا فيما سبق عن "الخيال الرائع" لمبدأ الإخوة بين جميع المواطنين والإقرار بصحة طبيعة النظام الطبقى الذى يبنى شيئًا من قبيل الوعى الزائف فى أسس الاستقرار السياسي. فعندما يأتى سقراط إلى عرض الترتيبات الخاصة بالتربية الشيوعية المفروضة على طبقة الحراس؛ فإنه يؤكد مرة ثانية أن الحكام سوف يحتاجون "إلى الاستخدام المتكرر للكذب والخداع" -(459c) لتخدير المحكومين ودفعهم إلى قبول الشروط المفروضة عليهم. من المفترض فى هذا المجال- كما هى الحال فى مجالات أخرى- أن تُلغى الهياكل السياسية والاجتماعية القائمة، ولكن إلغاءها لا يمكن أن يحدث بدون عنف. يذهب سقراط إلى أن الدولة يمكن تطهيرها وتنظيفها عن طريق إرسال كل من تجاوز سن العاشرة إلى الريف؛ ومن ثم ترك الأطفال ينشأون فى ظل القوانين والعادات والتقاليد التى يوصى بها. ولعلنا نتذكر هنا رومانيا في عهد شاوسيسكو أو الثورة الثقافية التى قام بها الزعيم الصينى ماو تسي-تونج. وفضلًا عن ذلك فمع أنه لم توجد ازدواجية بين الدولة والمجتمع فى بلاد اليونان قديمًا ؛ فإن كثيرًا من النقاط التى تهدد عندها الدولة الشمولية المجتمع المدنى تتوافق مع المواضع التى تهتم فيها "الجمهورية" بسيطرة مؤسسات دولة المدينة أو الممارسات الاجتماعية التى كانت تحدث فى أثينا على أيام أفلاطون على نطاق الأسرة أو الفرد. وإحدى هذه النقاط هى التربية والتعليم، ففى أثينا لم يهتموا بالمدينة بل بمقترحات سقراط ووصفها وصفًا دقيقًا حتى آخر تفاصيلها وحفظها دون تغيير أو تبديل؛ إذا كان على الحكام أن يضمنوا الحفاظ على سعادة الدولة. وهناك نقطة أخرى -على حد وصف أديمانتوس(419a)- وهى تنظيم حياة طبقة الحراس والاقتراح المترتب على ذلك بوجود ترتيبات شيوعية فيما يتعلق بالنساء والأطفال؛ حيث يذهب سقراط إلى أبعد الحدود ليس فى إخضاع الأسرة لسيطرة دولة المدينة بل فى إلغاء الأسرة تمامًا.[١]

---

(١) يدعو المدافعون المحدثون عن أفلاطون إلى مبدأ الأبوة (Taylor 1986, Reeve 1988:ch.4) أو يدعون بمعقولية أقل إلى الاهتمام بالحقوق(Vlastos 1977,1978,1989) باسم أفلاطون:Cf.also. Bambrough 1967.

يُقال أحيانًا إن المقترحات السياسية الواردة فى «الجمهورية» مثيرة للسخرية.[1] ففى ضوء هذه المقترحات نلاحظ أن العلاج الذى يوصى به سقراط لمداواة أمراض المجتمع يشتمل على إجراءات قاسية، وصعوبات داخلية ومواضع غموض كثيرة تدفع باتجاه النقد والتحليل الذاتي. وحتى لو لم تفعل ذلك (أو لو لم يعتقد أفلاطون أنها تفعل ذلك)، فإنها تُعتبر مجرد مخطط مثالى لم يتوقع أفلاطون أن يراه موضع التنفيذ؛ بل إنه حتى لم يكن يريد ذلك. وفى الكتاب الخامس- على وجه الخصوص- نجد أن الحراس من النساء والتنشئة الشيوعية وتربية الأطفال تبدو كلها أدلةً غير مباشرة لما يسميه سقراط بـ"المدينة الفاضلة"- (427e). ويجب الانتباه إلى أوجه الشبه بين ما يقترحه أفلاطون فى محاورة "الجمهورية" والفانتازيا (أو الخيال) التى تصور شيوعية أثينا التى تحكمها النساء فى مسرحية "برلمان النساء" لأريستوفانيس (c.393-2 BC)؛ حيث يعترف سقراط بأن الملامح المختلفة للاقتراحات التى يقدمها بخصوص الحراس من النساء قد تبدو مثيرة للسخرية.

إن ما يتعين علينا تقديره حقًا هو أن أفلاطون نفسه يجعل قضية الاقتراحات الواردة فى الكتاب الخامس- على وجه الخصوص- موضوعًا فى حد ذاته.[2] وتأتى هذه الاقتراحات عند بداية الكتاب الرابع الذى ينتهى بإجابة مؤقتة عن السؤال الأساسى فى محاورة «الجمهورية» حول ماهية العدالة؛ وباستدلال على أن أشكال الرذيلة المختلفة يتعين البحث فيها الآن. ولكن فى افتتاحية الكتاب الخامس يتوقف كل من أديمانتوس وبوليمارخوس عن المناقشة ويصران أكثر على الاستماع إلى الموضوعات المتصلة بالنساء والأطفال. وتصور المحاورة سقراط وهو ينتقل إلى مناقشة أكثر استفاضة عن هذا الموضوع ولكن بتردد كبير؛ لأنه يعتقد أن أفكاره قد تُرفض على أساس أنها «دعاء أو صلاة» (450d,cf 540d)، أى كرغبة لا طائل من ورائها وشيء غير معقول أو مقبول (450b)، ولذلك فإنه يعانى بشدة فى الكتب من الخامس إلى السابع حتى يؤكد أن الترتيبات التى

(1) see: e.g.Bloom 1968:380-1,1977:323-8,Hyland 1995:ch.3, following Strauss 1964.
(2) Noted (with opposite interpretations) e.g. by Strauss 1964:116-27,Burnyeat 1992; also Halliwell 1993, an authoritative guide on all issues in Book v.

يدعو إليها فى هذه الكتب مطلوبة وعملية بشكل أو بآخر، حتى إن كانت وسائل وفرص وضعها موضع التنفيذ صعبة للغاية. إنه لا يدعى ذلك فقط بخصوص الحراس من النساء أو برنامج التربية والتعليم، بل يضع كشرط ضرورى وقبل كل الشروط الأخرى؛ وجود الحاكم الفيلسوف أو الحكام الفلاسفة الذين لا تتوافر لديهم فقط القدرة على وضع ذلك موضع التنفيذ بل وتتوافر لديهم الإرادة فى ذلك أيضًا.

يناقش أفلاطون الحراس من النساء أولًا. وعند طرح فكرة النساء اللاتى يؤدين هذا الدور واعتبار ذلك أمرًا مثيرًا للسخرية؛ يتناول سقراط هذه الفكرة استجابةً لما هو "ضد العادة والمألوف" - (452e)، ويتخوف من هذا الوضع الساخر(451a)، ويعتبر هذا النوع من السخرية غير ملائم (457a-b). إن مناقشته لهذه الفكرة هى نوع من التوسع فى التفكير الذى يميز محاورة "الجمهورية"، ويختلف هذا التفكير اختلافًا تامًا عن تناول الحراس فى الكتب من الثانى إلى الرابع من المحاورة؛ حيث يشرح سقراط فقط ما يراه ملائمًا دون محاولة إثبات أى شىء. ويلجأ إلى الطبيعة بجد وعزيمة ويهدف إلى تصعيد تحدى نقدى للاعتماد على المعتقدات الثقافية حول الأجناس. إن وقوع ذلك فى بداية الكتاب الخامس يعنى أنه يشكل المرحلة الأولى من الاستطراد الفلسفى الكبير فى الكتب من الخامس إلى السابع؛ ولن نُفاجأ إذا نتج عن ذلك عمل فلسفى حقيقي. والمقدمة الأساسية فى هذا العمل تقول إنه لا يوجد مبرر فى الاعتقاد بأن طبيعة الإنسان تختلف بأى شكل عن طبيعة الحيوان وعلى الأخص طبيعة الحيوانات من فصيلة الكلاب عند مناقشة موضوع الجنس والسلالات. فإذا كانت الكلبة تسير مع الكلاب ثم تستقطع وقتًا قصيرًا لتضع حملها، فلماذا لا تصبح النساء ذوات القدرة المناسبة حراسًا مثل الرجال الحاصلين على القدرة نفسها حتى إذا كانت طبيعتهم أضعف من الرجال على وجه العموم (455c-456a)؟[1] لذلك فما دام يمكن أن تكون هناك مشاركة " koinonia " بين الرجال والنساء فى حراسة المواطنين الآخرين (466d)؛ فيجب أن يحدث ذلك من أجل خير دولة المدينة، بل يجب أن تشترك النساء فى

---

(١) يتطوع جلاوكون المهتم دائمًا أكثر من سقراط بتطبيق مقترحاته بالقول بأن «هناك نساء كثيرات أفضل من رجال كثيرين فى مجالات كثيرة» (455c).

التربية والتعليم والتدريب وفى كل الأنشطة الأخرى (بما فى ذلك مشاركتهن عرايا فى الألعاب الرياضية). ويظهر هذا الوجوب أكثر وضوحًا فى محاورة "القوانين"؛ حيث يستمر إصرار أفلاطون على الرغبة فى تدريب النساء واستخدامهن جنبًا إلى جنب مع الرجال لأداء مهام عسكرية؛ لأنه من غير المعقول أن نهيئ نصف المجتمع فقط للحرب بنفس بتكلفة وجهد العدد المضاعف نفسه (5-803).[1] ليست هذه نظرية فى المساواة بين الجنسين. وفى حقيقة الأمر فإن أفلاطون يرفض النوع كمفهوم ثقافي، لكن المساواة غير البناءة بين الجنسين يمكن أن تثير مزيدًا من الشكوك حول موضوعية تصور العقلانية التى تحكم كل الجدال المثار فى الكتب من الخامس إلى السابع من «الجمهورية». ولا يوجد النذر اليسير من الاهتمام بالحقوق.[2]

يتفق سقراط وجلاوكون على أن طرحه لإمكانية اشتراك النساء فى طبقة الحراس يتفادى أى نقد يمكن أن يهدد بإلغائه أو اختفائه. لقد خرج سقراط فى الواقع عن طريقته فى دحض الرأى المضاد الذى يقول بأن النساء يختلفن من حيث الطبيعة عن الرجال وإنه من ثم – ووفقًا لنوع التفكير الذى يضمنه مبدأ التخصص– يجب إسناد وظائف مختلفة إليهن فى المجتمع. فالنقد الأكبر مع ذلك موجه للطريقة. أما الاقتراح الآتى الذى يقترحه سقراط؛ فهو متابعة الشروط الواجب توافرها فى النساء للانضمام إلى طبقة الحراس (457c) فى ضوء الاستمرار فى التأكيد على حاجة دولة المدينة إلى الاستفادة القصوى من مواردها البشرية. إذا كنا نستطيع تحسين تربية الطيور والكلاب عن طريق الهندسة الوراثية، فلماذا لا نتبع الخطة نفسها فى التعامل مع البشر؟ من هنا يكون لدينا برنامج خاص بتحسين الصفات الوراثية يتضمن سيطرة محكمة على تشكيل المدينة والترتيبات

---

(١) حول دور النساء فى المدينة الفاضلة الثانية الواردة فى محاورة «القوانين» انظر:
Cohen 1993, Saunders 1995a.

(٢) حول الجدال الواسع المثار حول ما إذا كان أفلاطون هو أول من نادى بالمساواة بين الجنسين راجع الدراسة الشاملة التى قام بها Bluestone 1987 وانظر أيضًا:
Okin 1979, Vlastos 1989, Lovibond 1994.

المشتركة لرعاية النشأ من أجل تقليص التدخل فى الوظائف العسكرية من قبل الحراس النساء. ويقدم أفلاطون جوهر هذا الاقتراح فى قوله (457c-d):

"كل هؤلاء النساء يجب أن يكن ملكًا مشاعًا لكل الرجال ولا توجد امرأة واحدة تعيش حياة خاصة مع رجل بعينه. والأطفال أيضًا يجب أن تنطبق عليهم الشيوعية نفسها بحيث لا يعرف الآباء أبناءهم ولا يعرف الأبناء آباءهم".

ويعلق جلاوكون بأن هذه العلاقة التى يتحدد فيها مفهوم الشيوعية فى النساء والأطفال؛ تنطوى على كثير من الجحود بالنظر إلى إمكانية وضع هذه المقترحات موضع التنفيذ، وبالنظر كذلك إلى المنافع من وراء ذلك. إن التحدى الذى يظهر هذه الصورة من صور الشيوعية أمرًا مرغوبًا ومقبولًا لا يُقابل بتأكيد على المنفعة الناتجة من ورائها أو من وراء كفاءتها الوظيفية، بل نجد أفلاطون يكتب فقرة فريدة حافلة بجميع أشكال البلاغة والبيان محتفيًا بصورة من صور الوحدة أكثر قوةً وحزمًا مما يدعيه المتحاورون حول دولة المدينة حتى ذلك الوقت (462a-464b)، فهو يجعل سقراط يقترح أنه بدون الروابط التقليدية للأسرة سوف يؤلف الحراس كمجموعة – شأنهم فى ذلك شأن المدينة– أسرةً واحدةً كبيرة. وما دام كل فرد يمكن أن يتوقع أن يكون الآخر أباه أو أخاه أو أخته أو جدته فلسوف يشاركه أحزانه وأفراحه. ستكون هناك نهاية لخصخصة هذه المشاعر ولن يقول أحد هذا حزنى أو فرحي. سيقف المجتمع صفًا واحدًا كالبنيان المرصوص إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى. إن الوحدة الناتجة عن إلغاء الأسرة وإلغاء الملكية الخاصة هى وصفة من أجل تحقيق التناغم والسلام، ويتحدث سقراط فى شيء من التفصيل عن تراجع فرص الصراع كنتيجة لهذه الوحدة(464c-465d).

يبدو أن توصل أفلاطون لهذه الرؤية المتعلقة بالخير الاجتماعى سيظل دون تراجع. إنه يقدم هذه الرؤية مرة ثانية باختصار فى محاورة "القوانين" التى تذكرنا بهذا الجزء من "الجمهورية"؛ حيث يكرر تمسكه بأن المدينة الفاضلة هى المدينة التى نلاحظ فيها انتشار القول القديم "بين الأصدقاء تكون الأشياء مشاعًا" فى كل أرجائها(739a-d). إن تناوله للقضية الأخرى حول ما إذا كانت المدينة الفاضلة يمكن أن تتحقق بالفعل؛ كان

محل اهتمام وجرى التعبير عنه بدرجات دقيقة من الاختلاف. ففى محاورة "القوانين" يُصور المثال بوصفه نموذجًا يُحتذى وليس بوصفه مخططًا للتنفيذ؛ فالمطلوب هو دستور يناسب البشر لا الآلهة والأبطال (739d-e). ويقدم سقراط تفسيرًا مماثلاً لذلك فى محاورة "الجمهورية" ذاتها على مستوى المضمون والشكل على السواء.

أما على مستوى المضمون؛ فيوضح سقراط أن برنامج تحسين الصفات الوراثية مشروع ينطوى تنفيذه بنجاح على صعوبات بالغة. ويعترف بأنه يتطلب التحكم فى الممارسات الجنسية؛ أو "الضرورات الجنسية"-(458d) التى تزيد فقط بفعل التقارب البدنى وليس فقط أثناء أداء التدريبات الرياضية التى يشترك فيها الرجال والنساء معًا. وكما لاحظنا فهو يصور الحاجة إلى الخداع المتكرر من قبل الحكام لإقناع الحراس بالتسليم لشروط ومتطلبات البرنامج (459c). كما أنه يكتب قوانين تتعلق بجميع أشكال المخالفات التى يقوم بها الحكام سواء كان سببها "ضعف شديد فى الإرادة" ،أو اعتقاد راسخ فى أنها مخالفات ضرورية(461a-c). وعندما يتصور فى الكتاب الثامن من "الجمهورية" تدهور المجتمع المثالى فمن المؤكد أنه يسلم بأن السبب هو سوء تقدير فى الحسابات (546a-547a). وفى الفصول من الثانى إلى الرابع من المقال الثانى من كتاب "السياسة" يذهب أرسطو إلى أن أقصى درجات الوحدة المفترضة لهذا المجتمع ستكون دمار المدينة وليس خلاصها. وحتى إذا لم تكن كذلك فسوف تتعطل فكرة سقراط حول الوحدة الكاملة. لقد حذا الشراح المحدثون حذو أرسطو فى تشخيص كل أشكال التصدع والتناقض فى جهود أفلاطون من أجل المصالحة بين مثال الوحدة الاجتماعية والظروف التى تحكم بالفعل الطريقة التى يطور بها الناس العلاقات العاطفية فيما بينهم سواء الودية أو العدائية.[1]

و أما على مستوى الشكل؛ فيبدو سقراط مراوغًا كبيرًا فيما يتعلق بمسألة المعقولية، فحيث يكون معنيًا بالحراس من النساء فإنه يطرح السؤال الموازى أولًا وأخيرًا؛ قبل أن يتحول إلى السؤال المختصر حول ما إذا كان أمرًا مرغوبًا. وفيما يتعلق بشيوع النساء

---

(1)Cf.e.g. Bloom 1968;384-6, Halliwell 1993:19-23.

والأطفال فإنه يماطل فى قضية قابلية ذلك للتطبيق ليس مرة بل مرتين (458b,466d) ؛ ثم يعرضها أخيرًا بتدخل من جانب جلاوكون(471e). وعندما يواجه تلك القضية فى النهاية فإنه يختار الرد نفسه الذى جاء فى محاورة "القوانين". إن ما يقدمه المتحاورون بالكلام أو الحجج إنما يُعد نموذجًا للمدينة الفاضلة... فمشروعهم يجب أن يُقارن بمدخلهم إلى مشكلة العدالة، وماهية العادل لا تبرهن على أنه يمكن أن يوجد ذلك الشخص بل إنها تحمل معيارًا يستخدمونه فى مناقشاتهم حول السعادة، فكلما كان المرء أقرب من المثال كلما كان أقرب إلى السعادة. ..تلك الحال مع دولة المدينة؛ حيث إن الحاجة إلى إظهار أن دولة المدينة كما وُصفت من قبل هى أمر ممكن ليست فى صلب الموضوع. وإذا كان لسقراط أن يسلم بذلك فإن الإمكانية هنا لا يجب تفسيرها كتطبيق كامل للمثال بل كتصور لكيفية أن تعيش المدينة بطريقة تقترب جدًا من هذا الوصف (473a) الذى يقدمه المتحاورون. وتوضح محاورة "القوانين" كيف يكون هذا الاقتراب. فحتى على الرغم من أن هناك تخصيصًا لقطع من الأرض لبعض الفئات فى ظل الدستور الثانى الأفضل الذى ورد بمحاورة "القوانين" فإن هذه الأراضى كانت لاتزال تُعتبر ملكية عامة لدولة المدينة (739e-740b). وعلى الرغم من عودة الأسرة فى المحاورة كمؤسسة ؛ فإن المدينة تستخدم عدة وسائل لضمان بقاء عدد أفرادها عند حجم مناسب على سبيل المثال بالسماح بتحويل الفائض من الذكور من أسرة إلى أخرى، وعن طريق جعل موضوع تحديد النسل موضع الاهتمام العام (740b-741a).

لذلك فإن "الجمهورية" تعطى للقارئ نموذجًا ليفكر معه وليس مخططًا يهدف إلى إنتاج شيء ما وهى تقول هذه المرة وبوضوح إن هذا هو ما تفعله. ولكن التفكير مع هذا النموذج لا يعنى استبعاد العمل وفقًا له. وتشير المناقشة النظرية فى المحاورة حول العدالة إلى النتيجة التى تم التوصل إليها فى الصفحات الأخيرة من الكتاب العاشر؛ وهى أننا "يجب أن نمارسها عن فهم بكل طريقة ممكنة" - (621c). وفى عرضه لفكرة الوحدة الكاملة للمدينة المتناغمة ربما كان أفلاطون يهدف إلى وضع قاعدة إرشادات تقترب من المثالية يقتدى بها المشرعون وواضعو الدساتير.[١]

---

(١) بمعنى آخر تتطلع «الجمهورية» بالفعل إلى «القوانين» (Cf. Laks 1990)؛ وانظر أيضًا Laks,ch.12 section 3.

٢ - الحكام الفلاسفة

لعل تقديم فكرة الحكام الفلاسفة هى أعظم اللحظات الثورية التى أعدها أفلاطون لقراء «الجمهورية». فالمحاورة تقدم البينة على طرح مثالى للفلسفة ذاتها كما جاءت فى متن المحاورة وللنقطة الجوهرية فى «الجمهورية»؛ وهى مثال الخير وذلك من خلال مقارنات متتابعة للشمس والخط والكهف. وهناك تلميح حول فكرة النزوع الفلسفى الخاص داخل النفس جاء فى إطار مناقشة تربية وتعليم الحراس. وهنا تُصاغ هذه الفكرة بوصفها حب الفهم العقلانى الشامل للواقع الداخلى والحقيقة، وهو ما يتم من خلال تربية صارمة وعالية وممتدة فى سائر العلوم الرياضية من الحساب إلى الفلك. كان هذا المنظور الفلسفى شيئًا مما يُدعى القراء إلى الوصول إليه وليس شيئًا يُفترض أنهم حاصلون عليه بالفعل. وفى الكتب من الخامس إلى السابع يرد وصف هذا المنظور – بالتصوير والقياس– وليس بالممارسة، ويأتى التأكيد كما جاء فى الفلسفة المطروحة فى محاورتى «فيدون» و«المأدبة» على الرغبة فى فهمه وليس امتلاكه؛ حيث يؤكد سقراط على التصوير الطبيعى لما يجب عليه أن يقوله وعند امتناعه عن الكلام يؤكد على الأشياء التى لا يعرفها كما لو كان يعرفها.

وعلى النقيض من ذلك؛ فقد كانت هذه هى أكثر الفقرات التى تدعو إلى التفاؤل فى المحاورة بأسرها: لأن الأسس التى يضعها سقراط للشك فى احتمالات التقدم السياسى أو الأخلاقى أو الفكرى أسس هائلة. إن الحالة الأخلاقية والفكرية للإنسانية– على وجه العموم– تعكسها أسطورة الكهف، كما وردت فى «الجمهورية» كرمز على الجهل المطبق والتفاهة بل والرضا التام عن الذات، على أن سقراط يركز على إمكانية التحول والصعود المؤلم إلى الفضيلة ووضوح الرؤية والإدراك. وبالنسبة لمجال السياسة ينبئ سقراط بموجة ثالثة من النقد ربما كانت أشد من ذى قبل وذلك عندما يعيد صياغة فكرة جورجياس عن السياسة الحقيقية، ويقترح أن حكم الفلاسفة أو الفلسفة عند الحكام هو التغيير الوحيد الضرورى المطلوب من أجل بناء مدينة فاضلة على أرض الواقع أو الاقتراب من بناء هذه المدينة. كانت هذه الفكرة تهدده بطوفان من «السخرية المتواصلة والازدراء» **(473c)**. والصفحات القليلة

المقبلة مخصصة لشرح معنى كلمة فيلسوف فى هذا السياق؛ بوصفه محبًا وعاشقًا للحقيقة الأبدية. ولكن النقد المتوقع يأتى فى حينه، وذلك عندما يسجل أديمانتوس اعتراضه بعبارات تذكرنا بثورة كاليكليس فى محاورة "جورجياس"؛ على أن الفلاسفة إما يكونوا غريبى الأطوار (ما لم يكونوا أشرارًا تمامًا) وإما أن يكونوا بلا قيمة بالنسبة لدويلات المدن التى يعيشون فيها (487b-d). ويرد سقراط باتهام المجتمع بالفساد وهو ما يعكس ازدراء أفلاطون للديمقراطية الأثينية فى الفترة التى عاش فيها. إنه يتصور سفينة يقودها ملاحون جهلاء متنازعون يرفضون الاعتراف بوجود فن الملاحة؛ ومن ثم يستبعدون الدور الحقيقى لقائد السفينة كملاح وفلكى ويعتبرونه بلا قيمة. تلك الحال فى دويلات المدن الآن حيث يوصف الفيلسوف الحقيقى بأنه لا قيمة له ليس لأنه كذلك فى الواقع؛ بل لأن الجماهير غير قادرة على التفكير بطريقة مختلفة (487e-489c). فى مثل هذه المجتمعات يُنظر إلى الأشخاص من ذوى القدرات الفلسفية على أنهم فاسدون فى الحقيقة، وكلما عظمت قدراتهم الفلسفية زاد تصور فسادهم (489-499). ولكن هذا يوضح فقط أن المجتمع يحتاج إلى تحول جذري. ويختتم سقراط رده على أديمانتوس بثلاث صفحات من الجدال الذى يكرر فيه مرة بعد الأخرى أن هذا المجتمع يمكن أن يتحول بالفعل؛ بشرط أن يكون حكامه من الفلاسفة الذين يعملون على منع انتشار التدهور الأخلاقى؛ وأن يكونوا قادرين على النقش من جديد على لوح نظيف، ويصر سقراط على أن هذا الأمر سيكون صعبًا ولكنه لن يكون مستحيلًا (499-502). وترد هذه النتيجة نفسها فى نهاية الكتاب السابع من "الجمهورية" عند تلخيص النتيجة التى توصل إليها بعد مناقشة الكتب من الخامس إلى السابع (540d-541a).

ولكن ما الذى يوجد فى الفلاسفة حيث يجعلهم الوحيدين اللائقين لإقامة المدينة الفاضلة، أو ما يشبه المدينة الفاضلة ثم يقومون بعد ذلك بحكمها؟ فى بعض الفقرات يؤكد أفلاطون على الفهم الآتى: وهو إن مجرد الاعتقاد أو الرأى لا يكون ثابتًا. يقول سقراط لأديمانتوس (497c): "وسوف تحتاج المدينة إلى عنصر يكون حاصلًا على مبدأ النظام السياسى نفسه الذى تملكه أنت بصفتك مشرعًا عندما تسن القوانين"، ويكون ذلك مطلوبًا إذا كان الحراس قادرين على حراسة القوانين وأساليب الحياة داخل دويلات المدن. والآن يتجه البحث نحو اكتشاف المدينة الفاضلة، ولقد ظهر أن الخير السياسى يكمن فى

التناغم والوحدة؛ ولذلك فمن المتوقع أن الحكام الفلاسفة سوف يحاولون إدراك طبيعة الخير بوصفه الغاية القصوى للنظام بين المثل، وبوصفه علة ما هو حق وشرف. يتعين على الفلاسفة تدارس هذا الخير إذا كانوا قادرين على أداء أنشطة عقلية خاصة أو عامة، وسوف يفرضون النظام "kosmein" على المدينة وعلى الأفراد وعلى أنفسهم عن طريق استخدام الخير كنموذج "paradeigma".

وتكشف الفقرة التالية تأكيدًا أكبر من ذى قبل على الرغبة الملحة لدى الفيلسوف فى بلوغ الحقيقة وفى إدراك تأثيرها على نفسه (490b):.

" فلا يفتر عشقه حتى يصل إلى ماهية كل شيء فى ذاته، عن طريق ذلك الجزء من نفسه الذى هو قادر على إدراك الماهيات، لأن له نفس طبيعتها، وأخيرًا، فإنه إذا ما توصل بواسطة هذا الجزء من نفسه إلى الوجود الحقيقى واتحد به، تولد من ذلك الاتحاد العقل والحقيقة، بحيث إنه، بعد أن يتمتع بالمعرفة وبالحياة الحقة والغذاء الصالح، يكون عندئذ فقط قد استراح من عنائه وبلغ غايته".

وهناك فقرة أخرى تذكرنا بدعوة جورجياس إلى نظام يعرض لـ "التماثل الهندسي" الذى لا يحكم المجتمع فقط بل يحكم الكون بأكمله، ويصف سقراط العملية نفسها فى إطار التماثل. فمعظم الناس حين يفتقرون إلى الحد الأدنى من الصفات الإنسانية تمتلأ صدورهم بالحقد والكراهية. ولكن الفلاسفة ليسوا كذلك(500c): "لأنهم يتأملون ويدرسون الأمور ولا يظلمون أنفسهم ولا غيرهم بل يتصرفون بعقلانية فى كل الأشياء. إنهم يقلدونها ويحاولون أن يصبحوا مثلها قدر المستطاع". وكما هى الحال فى الأخلاق التى تعرضها محاورات أفلاطون المبكرة؛ فإن معرفة الخير تدل على أن من يعرفه خيرٌ. وكما يشكل الفلاسفة أنفسهم فسوف يشكلون حياة الآخرين عندما يحكمون وذلك عن طريق عملية التربية والتعليم الموصوفة فى الكتابين الثانى والثالث من "الجمهورية"، وليس عن طريق منح المعرفة (500d):

"فإذا ما وجد الفيلسوف نفسه مضطرًا إلى تشكيل طبائع الآخرين لا طبيعته الخاصة وحدها، وصياغة قالب الحياة العامة والخاصة تبعًا لما يتأمله فى عالمه العلوي، فهل تظنه

سيكون لهم صانعًا فاسدًا فى تعليم الاعتدال والعدالة، وغيرهما من الفضائل المدنية؟ كلا على الإطلاق".

وهكذا فعندما يؤكد أفلاطون على الجوانب العقلية أو الدافعية للفهم الفلسفي، فإنه إنما يؤكد على النقطة الأساسية نفسها وهى أن الفلاسفة وحدهم هم القادرون على إدراك النظام والتناغم الذى يجدونه فى الواقع الأبدي، وهم وحدهم الضامنون لنقل هذا النظام والتناغم إلى حياتهم الخاصة وحياة المواطنين جميعًا عن طريق بنود الدستور الذى يضعونه من ناحية، وعن طريق تأثيرهم الأخلاقى الشخصى من ناحية أخرى.

فى الفقرة المقتبسة منذ قليل من الكتاب السادس يفترض سقراط أن الفلاسفة سوف يضطرون إلى تولى الحكم. ويتضح هذا الافتراض أكثر فى الكتاب السابع الذى يطرح التناقض فى أن أفضل مدينة يمكن أن نعيش فيها وأكثرها تحررًا من الركود؛ هى المدينة التى يتشوق إليها من يتطلع إلى حكمها. إن سبب إحجام الفلاسفة عن النزول ولو مرة إلى الكهف هو اعتقادهم بأن الحياة الحافلة بتربية وتعليم متواصل تشبه الحياة التى فى السماء، لكن ليس الهدف فى الواقع أن تعمل طبقة معينة من طبقات المجتمع بطريقة جيدة بل الهدف هو تحقيق التناغم فى دولة المدينة عن طريق تطبيق مبدأ التخصص. أما ما سوف يجبر الفلاسفة على الاضطلاع بأدوراهم فى حكم المدينة؛ فهو إدراكهم لمعنى العدالة وهو العدالة السياسية أو الاجتماعية المرتبطة بهذا المبدأ. وسوف يقتنعون بأن أداء الدور الذى يقومون به أفضل من أى شخص آخر مدينون به إلى دولة المدينة التى ربتهم وعلمتهم حتى أصبحوا حكامًا **(519c-521b)**.

وهكذا فبالنسبة لمحاورة "الجمهورية" ليست المسألة هى الاختيار بين الحياة الفلسفية والحياة السياسية، بل إنها فى ظروف المدينة الفاضلة هى اختيارهما معًا. لقد اهتم العلماء والباحثون كثيرًا بقضية ما إذا كان أفلاطون يبين أن الفلاسفة فى قيامهم بدورهم فى تولى الحكم يمكن أن يكونوا أكثر سعادة مما لو اعتزلوا هذا الدور[1]. ولكن من

---

(1) e.g. Kraut 1973, Cooper 1977, Annas1981:266-71, White 1986, Reeve 1988:197-204.

الصعب أن نلاحظ – بناءً على فهم سعادة الفرد كتناغم نفسى – ما إذا كان هناك فرق بين أن يتفلسفوا دائمًا أو أن يحكموا أحيانًا. ربما لن يختلف التناغم النفسى فيهم، وهو أمر يتعلق بحكم الذات، حتى إذا كانوا يحصلون على لذة أكبر فى اشتغالهم بالفلسفة. ويتساءل الباحثون أيضًا ما إذا كان سقراط يخرق مبدأ التخصص عندما يجعل نفس الأشخاص يحكمون ويشتغلون بالفلسفة فى آن واحد.[1] لكن هذا المبدأ يعمل فقط فى الوظائف المكونة لحياة دولة المدينة، وليس الاشتغال بالفلسفة من بين هذه الوظائف؛ فهو يُعتبر أبعد وأسمى من الوظيفة السياسية (التى تأخذنا إلى خارج الكهف) وبوصفها جزءًا من تربية وتعليم الحكام؛ فهى التى تعدهم للقيام بوظيفة الحكم. وهناك– بطبيعة الحال– اختلاف بين الفلسفة والسياسة لكنه ليس صراعًا بين دورين مدنيين.

كان الهدف من نزعة التفاؤل التى تغلب على رؤية أفلاطون فى الكتب من الخامس إلى السابع؛ أن تنتشر كالعدوى. فإمكانية الوصول إلى السلطة أو الحكم من قبل الفيلسوف الحاكم من الأشياء التى تريد "الجمهورية" أن يصدقها القراء ويؤمنون بها حتى إن كانت تلفت الانتباه إلى مخاطر هذا الإيمان، ومع ذلك فلقد أوضح أفلاطون أن النقطة الأساسية فى فكرته عن المدينة الفاضلة التى تقع مهمة تطبيقها على عاتق الحكام الفلاسفة؛ ليست هى أن هذه المدينة يتعين تحقيقها كاملًا على أرض الواقع. ويبدو أن أفلاطون يحاول أن يوازن بين خطرين متقابلين. الأول: إن القراء قد يتناولوا مشروعه كمجرد فانتازيا لتحقيق الرغبات... وحتى يدافع عن نفسه ضد هذا النقد؛ فإنه يلزم نفسه باظهار أن مقترحاته لا تتضمن شيئًا يستحيل على البشر تنفيذه. وأما الخطر الثانى فهو أن القراء قد يعتقدون أننا نستطيع أن ندرك الحقيقة فعلًا وقولًا، لذلك فإنه يعانى من التذكير مرارًا بأنه إنما يروى قصة (501e) ويلعب (536c). إن اقتراحه أشبه بتصوير الرسام حيث يحتفظ بفاعليته كنموذج حتى لو لم يُوضع مباشرة موضع التنفيذ. وعلى الرغم من ذلك فإن قيمة تأكيدات سقراط المتواصلة على أن ما يقترحه يمكن تطبيقه رغم صعوبة ذلك إنما؛ تدل على أن أفلاطون يتبنى الفانتازيا ليفرض صعوبة أكبر.[2]

---

(1)e.g. Bloom 1968:407, Hayland 1995:102-3.
(2) (54) Cf. Annas 1981:185-7, Laks 1990.

٨ - الاستجابة

العدالة والمدينة

يبدأ الكتاب الخامس من "الجمهورية" بإعادة النظر فى الماضى وما هو متوقع (449a):

"إذن هذه هى نوعية المدينة التى أسميها فاضلة وعادلة، وهذه هى أيضًا نوعية الإنسان. وكل النظم السياسية الأخرى أعتبرها شرًا وفسادًا سواء فيما يتعلق بإدارة دويلات المدن أو صفة النفس عند الأفراد. وهى على أربعة أنواع من الشر".[١]

إذن تتعطل إمكانية مناقشة هذه الأنواع الأربعة؛ بفعل المزيد من الحديث عن المدينة الفاضلة وحكامها ضمن الاستطراد الذى يشمل الكتب من الخامس إلى السابع. ولكن يحتاج المتحاورون إلى العودة إلى دراسة الفساد فى المدينة والنفس على السواء؛ لأن ما يطلبه جلاوكون وأديمانتوس من سقراط هى المقارنة بين الشخص العادل عدالة تامة والشخص المفرط فى الظلم؛ إذا كان لهما أن يقتنعا بما للخير والشر والعدل والظلم من أثر فى النفس. تعود فكرة النظم الفاسدة —سواء فى المدن أو النفوس– فى الكتابين الثامن والتاسع. وتحتل المقارنة بين حياة العادل والظالم (أو كما يُعاد وصفها الآن بحياة الشخص ذى النفس الفلسفية والشخص ذى النفس الطغيانية) القسم الأكبر منها. يصور أفلاطون هنا حالة الصخب المثيرة التى تجتاح العالم بوصفها منحنى نحو الهاوية تتزايد فيه الفوضى... من دويلات المدن التيمقراطية التى يسيطر فيها الجزء الروحانى من النفس برغبتها فى الشرف والمجد وإحراز النصر، إلى الأوليجاركية وهى نظام سياسى يتعلق بالمدينة أو النفس يهدف إلى إشباع الرغبات الضرورية، وتعطى الديمقراطية فى الأفراد والمجتمعات، حيث السيطرة على الرغبات غير الضرورية، الحرية الكاملة للفرد فى أن يفعل ما يشاء ويزدرى أفلاطون هذا النظام الديمقراطى كثيرًا، ثم حكومة الطغيان التى يصورها كنتاج سيء لفوضى الحكم المطلق على النفس التى تبلغ أعلى درجات البؤس

(١) لاحظ فى الأنواع الأربعة أن العدد بالفعل لا متناه (445c).

والشقاء بالرغبات التى لا تكون فقط غير ضرورية بل تكون أيضًا غير قانونية. ويُستخلص كل هذا من ملاحظات تعتمد على التصور أو التخيل وتكون ذات صفة سيكولوجية وسوسيوباثولوجية.

إن التحقق من حياة الظلم كنموذج لحكومة الطغيان يقدم مفتاحًا لحل حزمة من الألغاز التى حيرت الشراح والباحثين. فالاقتراح المحورى فى "الجمهورية" والذى ينادى بأن العدالة بالنسبة للفرد هى تناغم نفسى يفهمه كثير من القراء؛ بوصفه خللًا فى تنفيذ المشروع الأساسى للمحاورة.[1] وبادئ ذى بدء فإن الجدال الرئيسى حول هذا الاقتراح الوارد فى نهاية الكتاب الرابع من "الجمهورية" باطل. إنه يستخدم المبدأ الذى يقضى بأنه عندما يوجد شيئان "X" و "Y" يُطلق على كليهما "F" فإن القاعدة التى يُستند إليها لاستنتاج "F" من "X" يجب أن تكون واحدة ومتماثلة مع أسس استنتاج "F" من "Y". فإذا كانت المدينة تُوصف بالعدل لأن كل طبقة من طبقاتها تؤدى وظيفتها ولا تتدخل فى وظائف الطبقات الأخرى؛ فإن السبب فى وصف الفرد بالعادل سيرجع بالمثل إلى أن كل عنصر من عناصر النفس فيه يؤدى وظيفته وليس وظيفة أخرى (434d-435c). ولكن المبدأ الذى يدعم هذا الاستدلال باطل كمبدأ عام. إنه يفترض أن الكلمات أحادية المعنى ولكنها ليست كذلك كما كان يقول أرسطو. من غير المقبول على سبيل المثال إنه إذا كان يُوصف الأفراد بأنهم "أصحاء" نتيجة لقوة بنيانهم سيكون هذا هو السبب فى أن نعلن- أو يجب أن نعلن- أن المدن تتمتع بالصحة. فالمدينة التى تتمتع "بالصحة" هى المدينة التى تقدم بيئة طبيعية واجتماعية تتجه نحو الارتقاء بصحة الأفراد. ثانيًا لا يبذل أفلاطون جهدًا كبيرًا فى الكتاب الرابع لكى يبين أن العدالة كتناغم نفسى ترتبط ارتباطًا أساسيًا بالسلوك العادل، أى التعامل بعدل وأخلاق مع الغير. إنه يؤكد أن من تكون نفسه على هذه الحال لن يختلس أو يسرق أو يخون أو يحنث فى القسم أو يزنى أو يعق الوالدين أو ينسى الآلهة (442d-443a). لكنه لا يحاول أن يبرهن على هذه النقطة، وإنه يعيد تعريف الفعل العادل بوضوح ليس كمحاولة للتأكيد على فكرة السلوك الأمين أو الورع نحو الآخرين،

---

(١) راجع بصفة أساسية Sachs 1963 وراجع وجهات نظر أخرى عند: Vlastos 1971, Annas 1978.

بل "كفعل يحفظ ذلك التناغم الداخلى ويساعد على الارتقاء به" (443e). لذلك يواجه سقراط كما صوره أفلاطون- الاتهام بأنه يجعل العدالة شيئًا يعود بالنفع على الفرد العادل؛ وذلك عن طريق تحويلها إلى عدالة مميزة غير متداولة.

ينشأ رأى "الجمهورية" فى العدل والظلم من تناول الكتاب التاسع للنفس الطغيانية بصورة أكثر إقناعًا.[١] إن الربط بين الظلم والطغيان والرغبات غير القانونية؛ هو ربط يقبله بالفعل الرأى العام كما يصوره جلاوكون وأديمانتوس. كما أنه يدخل ضمن بناء تصوير جلاوكون لجيجز "Gyges" بوصفه أكبر مثال على الظلم؛ لذلك فالقضية التى تقول إن السلوك غير العادل فى أقصى صوره هو نتاج للرغبات غير القانونية قضية مفروغ منها ولا جدال فيها. إن كل ما يحتاجه الآن لدعم موقفه من العدالة وتقويض مقولة جلاوكون -فى الادعاء المباشر بأن الظلم مفضل بصفة أساسية على العدل؛ ومن ثم الادعاء غير المباشر بفكرة العقد الاجتماعى فى العدالة - يستوجب ثلاث خطوات أخرى. وهى فى الواقع ثلاثة افتراضات. الأول : إن السلوك المفرط فى الظلم يكون مفرطًا؛ لأن الرغبات غير القانونية تتصف بالنهم الذى لا سبيل إلى إشباعه، والثانى: إن الرغبات التى لا تُشبع تتصف بالضرورة بالفوضى، وأما الافتراض الثالث فهو إنه ما دامت الفوضى النفسية هى علة الظلم المفرط فمن الأفضل أن نصفها بجوهر الظلم نفسه، وهذه حالة بائسة للغاية بسبب عدم إشباع الرغبات التى تتألف منها. وإذا سألنا الآن : أى نوع من الأشخاص يكون أقل انخراطًا فى السلوك الذى يتصف بالظلم التام؟ فسوف نجد كثير من المعقولية فى الاقتراح الذى تقدمه "الجمهورية" والذى يقضى بأنه هو الشخص الذى تكون نفسه فى حالة من التناغم النفسى التى تبتعد- بقدر الإمكان- عن الفوضى النفسية التى تتعادل مع الظلم. لقد قدم سقراط ثلاثة مقاطع لوصف تلك الحالة... تهدف تربية الحراس وتعليمهم إلى التعود على دوافع مضادة للنفس فى نموذج متجانس يرتكز إلى سلوك لائق ونبيل. بعد ذلك يندمج تصور التناغم هذا فى المعالجة التامة لفكرة العدالة عند الفرد فى نهاية الكتاب الرابع؛ حيث تعمل الأجزاء العقلانية والروحانية فى النفس معًا من أجل السيطرة

---

(١) بالنسبة للتفسير التالى انظر: Kraut 1992.

على الجزء الشهوانى فيها الذى تتسبب طبيعته النهمة التى لا تشبع فى حدوث فوضى فى حياة الشخص. ولكن يمكن أن نتصور وحدة أكثر اكتمالاً فيما يُقال فى الكتاب السادس حول دوافع الفلاسفة، فلديهم عقلية فريدة للفهم والإدراك، "وعندما تميل رغبات شخص ما بقوة نحو اتجاه معين فإنها تتناقص وتضعف فى الاتجاهات الأخرى، كما لو كانت نهرًا متفرعًا إلى ذلك الاتجاه." –(485d). إن الشهوات التى تغذى السلوك الظالم تتضور جوعًا وعطشًا إلى الطاقة. والآن فإن الحالة النفسية للشخص التى تُوصف طبائعها على هذا النحو يمكن اعتبارها علة نزوع الشخص إلى مثل هذا السلوك، ولهذا السبب يكون من المعقول بالنسبة لسقراط أن يطابقها بالعدالة.

يتزايد فى الكتابين الثامن والتاسع غرام سقراط بوصف التناغم النفسى بأنه النظام السياسى للنفس أو كيانها الحاكم (دستورها)، وتنشأ عن ذلك صور جديرة بالذكر، فالشخص ذو النفس الأوليجاركية "لا يخلو من سكون أو ركود داخلى؛ فهو اثنان وليس واحد" – (554e). مثل المدينة التى يتقاسمها الأغنياء والفقراء والتى يحذر منها سقراط فى الكتاب الرابع. وأما الشخص ذو النفس الديمقراطية فتتصارع بداخله عناصر تحاول الاختراق وأخرى تقاومها؛ مع ما يصاحب ذلك من طرد وترميم وتجديد. وأهم شيء هو التبادل الذى يحدث بين جلاوكون وسقراط فى نهاية الكتاب التاسع الذى يقدم تعليقًا مختصرًا على الجدال المثار فى المحاورة كلها. يتحول سقراط مرة أخرى إلى تربية وتعليم الأطفال، حيث لا نسمح لأطفالنا بالحرية "حتى نؤسس بداخلهم نظامًا سياسيًا أو جمهورية مثلما نؤسس فى دويلات المدن، وعن طريق رعاية أفضل العناصر فيهم نؤسس بداخلها حارسًا وحاكمًا مثل: حراسنا وحكامنا ليحلا محلها، وبعد ذلك نمنحهم الحرية" – (590e-591a). وردًا على هذه الفكرة التى يواصل بها سقراط رسم الطريق الذى سوف يسير فيه الشخص الحر ويمارس حياته ويعتنى بنفسه، يعلق جلاوكون بأنه بالكاد سوف يقبل العمل بالسياسة ويرد عليه سقراط قائلاً (592a-b):

سقراط: "نعم أقسم بالكلب بأنه سوف يفعل ذلك بالتأكيد على الأقل بمدينته. ولكن ربما ليس بمسقط رأسه إلا إذا صادفه حظ عظيم من السماء".

جلاوكون: "أفهم ذلك فأنت تعنى أنه سوف يكون بالمدينة التى كنا نصفها الآن شأنه فى ذلك شأن مؤسسيها، المدينة موضوع حديثنا- لأننى أعتقد أنها لا توجد فى أى مكان على الأرض".

سقراط: " لكن ربما يكون موقعها فى السماء كنموذج أو مثال لكل من يريد أن يتطلع إليها كما يتطلع إلى أن يجعل نفسه فى مكان يُشيد كشبيه لهذا المثال. ولا يهم ما إذا كانت توجد هذه المدينة أو سوف توجد فى أى مكان ما دام سينخرط فى ممارسة العمل والنشاط فى هذه المدينة وحدها وليس فى أى مدينة أخرى".

جلاوكون: "ربما يكون ذلك".

يحتاج قراء "الجمهورية" دائمًا إلى أن يتذكروا تكرار كلمة "ربما" و"من المحتمل" فى المحاورة والاختلافات الطفيفة بينهما فى المعنى؛ عندما يعبر المتحاورون عن موافقتهم على كلام معين أو فهمهم لحديث معين بما لا يحسم المعنى. وتُقرأ هذه الفقرة الذكية أحيانًا بوصفها إعلانًا من سقراط للتخلى عن تأييده المبكر لإمكانية تحقيق وجود المدينة الفاضلة على أرض الواقع أو على الأقل وجود صورة تقريبية منها.[1] وهذا تفسير جائر، فما يقوله سقراط هو إنه فى العالم كما هى (الحال فى مسقط رأسه) يعتنى الفرد فقط بنظام أو كيان نفسه الحاكم إلا إذا "صادفه حظ عظيم من السماء"- أى إذا تحولت دولته إلى المدينة الفاضلة بوصول الحاكم الفيلسوف إلى الحكم. ولا ينتبه جلاوكون إلى هذه النقطة، ولذلك يوضح سقراط ما يقصده بـ "مدينته الخاصة": إنه النظام السياسى الذى يفرضه على النفس الخاصة به. إن السياسة فى هذا النظام هى وحدها السياسة التى يمكن أن يشتغل بها بقطع النظر عما إذا كان مواطنًا فى دولة المدينة المثالية أم لم يكن.

إن هذا التمييز لا يصنع أى اختلاف بين الحالتين. ففى مرحلة مبكرة من البحث الذى تتعهد به المحاورة تحولت العناية بالنفس لتصبح مفتاحًا للسلوك الحقيقى فى كل شيء آخر يمكن أن يعتبره المرء من أولويات السياسة. «هذا النظام السياسى داخلنا هو

(1) So e.g. Hyland 1995:84.

أساس بناء المدينة الفاضلة».[١] ولذلك فمن ناحية لا يوجد تحول جديد فى الموقف الذى يدعو إليه سقراط، ولكن من ناحية أخرى تعكس الفقرة تراجعًا مؤسفًا إلى التخلى عن الرؤية السياسية فى الكتب المحورية من «الجمهورية». يتصور سقراط شخصًا – رغم المصاعب الكثيرة – «يندمج بطريقة صحيحة مع الفلسفة»– (496a) وينجح فى أن يظل متحررًا من الفوضى والفساد اللذين ينتشران فى المجتمع من حوله. فى هذا السياق سوف يمتنع مثل هذا الشخص عن العمل بالسياسة "وسوف يعتزل فى هدوء ويفكر فى شأنه الخاص" (496d). وسوف يكون سعيدًا إذا عاش حياته دون ظلم أو كفر وغادرها على أمل نبيل مثلما فعل سقراط فى محاورة "الدفاع". يقول أديمانتوس: "ليس هذا أقل الإنجازات" فيرد سقراط: " ولا أعظمها كذلك، إذا لم يصادف نظامًا سياسيًا لائقًا؛ لأنه فى ظل النظام السياسى اللائق سيكون ارتقاؤه أكثر اكتمالاً وسوف يرعى مصالح الشعب فضلًا عن مصالحه الخاصة" (497a, cf.499b).[٢]

---

(١) Clay,1988:32.

(٢) مما لا شك فيه أن الانخراط فى العمل العام بفضل العدالة عمل جدير بإنسان خير، وهو ما كان سقراط يعتقد أنه محفوف بمخاطر كثيرة لدرجة أنه لا يمكن الاضطلاع به (Ap.32e,cf.31d-32a). وحول "الجمهورية" كتأمل فى اعتزال سقراط السياسة انظر: Ober 1998:ch.4.

الفصل الحادى عشر

«رجل الدولة» ومحاورات أخرى

كريستوفر روى

Christopher Rowe

ترتبط محاورة "رجل الدولة"[1] بوصفها مؤلفًا سياسيًا بعلاقة متواضعة مع محاورتى "الجمهورية" و"القوانين"، حيث تعكس- على وجه العموم- قضايا متفرقة مما تثيره "الجمهورية" خاصة فيما يتعلق بفكرة الحكام الفلاسفة، وهى إلى حد ما تمهد الطريق إلى محاورة "القوانين". ولكن مثل هذا المدخل لا يحقق العدل فى مناقشة المحاورة. فبمجرد أن تُفهم خباياها فهمًا صحيحًا تصبح وثيقة أساسية من وثائق نظرية أفلاطون السياسية، ورغم إنها أقل حجمًا من "الجمهورية" و"القوانين" وأقل تألقًا من "الجمهورية"؛ فإنها تقدم توضيحًا حقيقيًا لبعض القضايا المحورية وتضيف بعض العناصر المهمة التى لا يوجد لها مثيل فى محاورة "القوانين".

لعل أول وأهم مشكلة تواجه المترجم أو المفسر لمحاورة "رجل الدولة": هى فهم بناء الحوار ونتيجته أو نتائجه.[2] تتألف المحاورة من أربعة مقومات هى: سلسلة مطولة من

---

(١) المراجع حول محاورة "رجل الدولة" قليلة نسبيًا ولكن راجع على وجه الخصوص.

Diès 1935,Skemp 1952,Rowe 1995a,1995b,Kahn 1995, Lane 1998.

(٢) هناك اتفاق عام بين الشراح والباحثين على أن البناء فى محاورة "رجل الدولة" غير مرتب ويعتمد على أفكار غير مترابطة (انظر: Annas & Waterfield 1995). أما عن رأيى الخاص فى هذه النقطة انظر: Rowe 1996 ؛ حيث أرى أن بناء المحاورة مترابط على عكس ما يُقال حتى إن كان معقدًا.

التقسيمات تهدف إلى تعريف كلمة "**Politikos**" التى تعنى السياسى أو رجل الدولة[1]؛ والفن الذى يرتبط بهذه الكلمة وهو فن إدارة الدولة، ثم أسطورة كوزمولوجية تدخل فى هذه التقسيمات فى مرحلة مبكرة، تعقبها مناقشة للدور الذى يلعبه القانون فى المجتمعات المثالية والواقعية، وهذه المناقشة تتداخل مع عملية التقسيم، وبعد أن تكتمل هذه التقسيمات يأتى وصف الدور الذى يلعبه رجل الدولة فى دمج السمات الشخصية والطبائع المختلفة بين المواطنين.. ولأن نتائج البحث المضنى من أجل إيجاد تعريف قد تبدو فى حد ذاتها بطيئة نسبيًا (وأن أجزاءً منها كما يعترف المتحدث الرئيسى تبعث على الملل)، فهناك إغراء للمفسرين والمترجمين للاستفادة من عناصر فردية أخرى داخل المحاورة مثل: الأسطورة ومناقشة القانون أو النتيجة النهائية لهذا الجزء من المحاورة التى تتعلق برجل الدولة كحائك يجيد فن دمج أشياء مختلفة فى ثوب واحد. ومن خلال هذه الأجزاء الأخيرة يمكن أن تقدم محاورة «رجل الدولة» أعظم إسهاماتها لنظرية السياسة عند أفلاطون، وذلك عن طريق فصل إدارة الدولة كفن من الدرجة الثانية، تلك النظرية التى تحدد الوقت المناسب "**kairos**" لتطبيق أنواع من المعارف الأخرى ومختلف الطبائع والآراء[2]. وفى النهاية يمكن أن نشعر هنا بأن أفلاطون يترك وراءه اعتبارات أخرى أكثر تجريدًا من أجل أن يبين- ربما بطريقة أكثر وضوحًا مما يفعل فى أى محاورة أخرى- الحقيقة الواضحة التى تقول إن رجل الدولة يتعين عليه أن يتعامل مع العالم كما هو فى الواقع.[3] ولكن الحقيقة هى أن هذه القضايا تظهر فقط فى مرحلة متأخرة نسبيًا من الحوار، وأنه يتعين على كل من يتناول المحاورة بالدراسة أن يعترف بهذه الحقيقة. وبقطع النظر عن أى معنى جديد للواقعية يمكن أن ننسبه إلى أفلاطون فى محاورة "رجل الدولة"؛ فإنها تبدو فى أحسن الأحوال

---

(١) يُفضل فى هذا السياق أن نترجم هذا المصطلح اليونانى بـ "رجل الدولة" ما دامت المحاورة تهدف إلى توضيح ما يتعين على السياسيين فعله وليس ما يتصفون به فى الوضع الراهن. كما أن مصطلح "رجل الدولة" يتجاوز على الأقل وفى أغلب الأحيان التصورات والمضامين السياسية التى يمكن أن يعمل وفقًا لها السياسى وتكون مدعاةً للازدراء.

(2) see: section 4 below.

(٣)انظر على وجه الخصوص: Lane 1998 . الذى يشير إلى التركيز على أنه قد جرت العادة على قياس فن الحياكة بفن إدارة الدولة كما يشير أيضًا إلى التشابه المتواصل للدور المنسوب إلى مفهوم الوقت المناسب "kairos" فى أى مكان آخر تحدث فيه مناقشة حول السياسة اليونانية المعاصرة.

كنوع من التمهيد أو التصحيح لأى جدال أو مناقشة تهتم بمثل هذه القضايا فى محاورات أخرى.

هذه هى نقطة البداية بالنسبة لمضمون محاورة "رجل الدولة". إن كل مقوم من المقومات الأربعة فى المحاورة سوف يأتى فى دوره، وأحيانًا يكون ذلك بالرجوع إلى المادة العلمية ذات الصلة بالموضوع فى محاورات أخرى خاصة محاورتى "بروتاجوراس" و"يوثيديموس". وأخيرًا سنقدم مناقشة خاصة للصلات التى تربط بين محاورة "رجل الدولة" ومحاورتى "تيماوس" و"كريتياس" وكذلك العلاقة بين محاورة "رجل الدولة" ومحاورة "القوانين".

١- تعريف "رجل الدولة" فى المحاورة

تقع أحداث الحوار الخيالى الافتراضى الذى ورد فى محاورة "رجل الدولة"؛ فى اليوم نفسه الذى تقع فيه أحداث محاورة "السوفسطائي" ويستخدم أفلاطون - ولكن بطريقة أكثر انتظامًا - منهج التقسيم نفسه المتبع فيها لتعريف كلمة السوفسطائى والفن أو الصنعة "technē" التى يحترفها. وينطوى هذا المنهج على نوع أو فئة واسعة النطاق **(eidos,genos)** [1] .. يُتفق بداخلها على التعريف المناسب، ثم بعد ذلك تقسيم هذا النوع أو تلك الفئة تقسيمًا متواليًا مع استبعاد الأجزاء غير ذات الصلة. وبعد ذلك تتم صياغة التعريف عن طريق أسماء الأجزاء المستبعدة. وفى الحالة التى أمامنا نجد زائرًا من مدينة إيليا **"Elea"** (أصبح يُعرف فيما بعد بالغريب) - وكان يقود الحوار أيضًا فى محاورة "السوفسطائي" - يجعل شابًا كان يُسمى على اسم سقراط يوافق على أن يبدأ من النوع أو الفئة التى يرمز إليها بالمعرفة **"epistēmē"** التى يقسمونها فى الحال إلى نوعين، معرفة

(١) حول التقسيم الدقيق لكل حالة من هذه الحالات انظر: Rowe 1995:5-8 & Lane 1998:16-18, S.M.Cohen 1973. وعلى وجه العموم لا تقدم محاورة رجل الدولة مزاعم ميتافيزيقية أو أنطولوجية واضحة (see pp.237-9 below).

عملية أو إنتاجية ومعرفة نظرية، لأن إدارة الدولة لها علاقة باستخدام العقل أكثر من الإنتاج الفعلي، أما الأنواع العملية من المعرفة فتخصص لجانب واحد؛ بينما تنقسم الأنواع النظرية إلى أنواع نظرية بحتة وأنواع أخرى تؤدى وظيفة مباشرة وهكذا. وبعد عدة تحولات خاطئة وبعد معالجة طويلة للمسائل المنهجية نصل إلى تعريف فن السياسة مع أن هذا التعريف يأتى بصورة مختصرة على النحو الآتى:

" إنه الفن الذى يسيطر على جميع أنواع الفنون التى تهم الخطيب والقائد العسكرى والقاضى على التوالى ، وهو الفن الذى يسيطر على القوانين ويهتم بكل شيء فى دولة المدينة، وهو الفن الذى يدمج كل شيء فى الدولة فى نسيج واحد فى أفضل صورة ممكنة، إن المزاوجة بين قدرات هذا الفن وكل ما ينتمى إلى دولة المدينة هو ما يليق بأن نسميه فن السياسة Politikē (305e-2 - 6).(١)

ومن بين التفاصيل المحذوفة فى هذا التعريف المختصر أن رجل الدولة سوف يرعى البشر مثلما يفعل الراعى مع قطيع من الحيوانات البرية، ولكن بدون قرون وتسير على قدمين وليس على أربعة. هذه العناصر مع قسم طويل يتناول فن الحياكة (279a-283a) الذى يُقدم كنموذج للجزء الأخير الذى يؤدى إلى فن السياسة لها جميعًا علاقة كبيرة بالدروس حول المنهج؛ تعادل علاقتها بالنظرية السياسية، وفى الواقع يُقال إن البحث فى فن السياسة يكون "من أجل أن نصبح أكثر قدرة على فن الجدال فى جميع الموضوعات" أكثر منه "من أجل فن السياسة فى ذاته" – (7-285d4). هذه الصفة التى تتميز بها محاورة "رجل الدولة" وهى ربط الموضوعات المنهجية بالموضوعات السياسية تهتم بالنظر فى الطبيعة الجافة لبعض أجزاء الحوار؛ ومع ذلك فإن الاهتمامات المنهجية للزائر (الغريب) تُوضع أحيانًا فى خدمة النظرية السياسية، ولذلك فإن المناقشة التى تدور حول ملائمة قضاء وقت طويل فى فن الحياكة إنما تؤدى إلى التعرف إلى نوع من القياس "metrion" يُعد أساسًا من أسس فن السياسة خاصةً فى الدور المزدوج الذى يلعبه فى توجيه جميع

(١)هذه هى النتيجة النهائية للتقسيمات نفسها، ولكن عند نهاية المحاورة نلاحظ التوسع فى نتائج مناقشة رجل الدولة بوصفه حائكًا للنفوس (311b7-c6).

الفنون الأخرى وفى إنتاج ثوب واحد لائق من مجموعة خيوط هى عناصر المجتمع المختلفة التى تتجه بذاتها نحو الإفراط والتفريط. إن الإقناع نفسه باستخدام فن الحياكة على سبيل الاستعارة التصريحية لتطبيقه على فن السياسة فى المرحلة الأخيرة من المحاورة؛ يدين فى ذاته بالكثير إلى البرهنة على أوجه الشبه فى البناء بين أعمال فن السياسة وأعمال فن الحياكة.(١)

على أى حال، مهما كان الغرض من وراء البحث فى رجل الدولة فإنه من الواضح أن لهذا البحث قيمة فى حد ذاته. ولعل أهم جانب فيه هو التحقق من فن السياسة كعلم. ولا يستطيع أحد على الإطلاق أن يدعى أنه رجل دولة أو سياسى ما لم يكن حاصلاً بالفعل على الفن أو الصنعة ذات الصلة بهذا اللقب، ولا يوجد أى ذكر للنساء الحاكمات أو الخبيرات بفن السياسة فى محاورة "رجل الدولة". وفى الواقع يدل لقب "Politikos" من مقطعة الأخير كمصطلح يونانى على نوع معين من التخصص فى مجال معين يُوصف بأنه فن أو صنعة أو علم. ولكن الشروط التى يضعها أفلاطون للحصول على فن السياسة "Politikē technē" تشير إلى إنه لا يوجد سياسى وربما لا يوجد إنسان تتوافر فيه هذه الشروط. فالسياسيون "Politikoi" الذين يقول سقراط فى محاورة "الدفاع" إنه ذهب إليهم أولًا بحثًا عن شخص ما بينهم يمكن أن يكون أحكم منه (Ap.21b-22a) هم الذين يُطلق عليهم رجال دولة وفقًا لهذا المنظور. ولكن ليست هذه هى الحقيقة. (وربما نلاحظ نبرة تهكم فى وصفهم فى الفقرة (23e-24a) بالصناع "dēmiourgoi"، ومصطلح الصانع "dēmiourgos" يؤدى معنى "صاحب المنصب العام" ومعنى "الحرفى"، والحرفيون هم الذين يملكون الخبرة والمعرفة كلٌ فى مجال تخصصه). سيكون رجل الدولة الحقيقى هو من يملك القدرة على تقديم إجابات صحيحة عن كل الأسئلة التى نعهد بالإجابة عنها إلى المشرع أو إلى القانون نفسه؛ بما فى ذلك أهم الأسئلة التى تدور حول غايات الحياة الإنسانية، لكنه سيكون أحكم - إن وُجد- من أى قانون ما دام فى وسعه أساسًا إسداء النصح والتوجيه فى كل شأن من شئون الدولة، وما دام فى مقدوره المواءمة بين إرشاداته

(١) حول الموضوع العام المتعلق بإقحام المنهج الجدالى والسياسة فى محاورة "رجل الدولة" انظر: Lane 1998.

والظروف الراهنة. فلا يوجد قانون يمكن أن يفعل ذلك، ويحدد الأشياء "لأغلبية الناس وفى أغلب الحالات مثل رجل الدولة" (Plt.295a4- 5).

لا تلزم محاورة "رجل الدولة" نفسها بالبحث فيما إذا كان يمكن أن يوجد مثل هذا الشخص على الإطلاق. وتقف محاورة "القوانين" بشكل واضح موقفًا مضادًا من هذه الإمكانية (خاصة فى الفقرة: 875a-d). وأكثر ما يقوله الغريب الإيلى فى محاورة "رجل الدولة" هو: " ليست هذه الحالة التى يظهر فيها الملك (والملك مرادف هنا لرجل الدولة) فى المدن كما يُولد ملك النحل فى الخلية، متميزًا فى العقل والبدن..." –(Plt.301d8-e2)؛ بحيث يمكن أن يظهر فى هذه المدينة أو تلك بل كما يقول سقراط الأكبر فى مدينته الفاضلة فى "الجمهورية" (3- 592b2) : "لايهم على الإطلاق ما إذا كانت توجد المدينة الفاضلة أو سوف توجد" ويقصد "لايهم" بالنسبة للحوار. إن شخصية رجل الدولة المثالى الذى يتميز بالعلم والكفاءة فى إصدار الأحكام فى جميع المجالات يتعين أن تكون مثالًا نحتذى به بقدر المستطاع. وأول الشروط هو توافر عنصر الخبرة فى الحكم التى يمكن اكتسابها بالدراسة المناسبة (كما يتضح من التقدم الذى أحرزه المشتركان فى محاورة "رجل الدولة" نفسها)، وبحسب طبيعة الأشياء، فلا توجد مدينة، ولا "رجل دولة"، يعترف بمثل هذه الأشياء.

من هذا المنظور يكون رجل الدولة الحكيم أو الملك الحكيم فى محاورة «رجل الدولة»؛ معادلًا لفكرة الملوك الفلاسفة والملكات الفلاسفة التى وردت فى «الجمهورية». إنهم يربطون أيضًا المعرفة النظرية بالفهم العملي، ولا يبلغون فقط مراتب عليا من المعرفة الفلسفية ومعرفة الخير فى ذاته بل يكتسبون أيضًا الخبرة العملية المطلوبة من أجل تطبيق هذه المعرفة. ولكن محاورة «رجل الدولة» تستبدل الكثرة اللا نهائية من الحكام الفلاسفة بحكم الفرد (أى الملك)؛ ربما نتيجة للطريقة التى تستخدم فيها الغموض الشديد للمعرفة موضوع النقاش كوسيلة لاستبعاد إمكانية الحكم الجماعى أو الحكم الأوليجاركي. كما توضح الفقرة التالية (297b7-c1) : "من غير الممكن أن نناقض رأينا السابق فى أن أغلبية

الشعب[١] لن يكون فى مقدورهم اكتساب هذا النوع من الخبرة والمعرفة ومن ثم يحكمون بحنكة وحكمة، بل يتعين أن نبحث عن دستور واحد صحيح لعنصر صغير من السكان يمثل عددًا ضئيلاً حتى لو كان فردًا واحدًا...".

بعد هذه النقطة يأتى الاقتراح الذى يقضى بأن يكون الدستور المثالى ملكيًا.

إذا كانت محاورة "رجل الدولة" تصر على شرط المعرفة فى رجل الدولة المثالى، فإنها أقل وضوحًا مما نشده بخصوص محتوى ماهية هذه المعرفة[٢]. ومع ذلك يمكن أن نستدل على أنها تركز على "أعظم الأمور شأنًا وأكثرها قيمةً" بل و"أجملها" مما يُشار إليه فى تكملة الفقرة الراهنة (7- 285d4) المقتبسة أعلاه حول الغرض من الحوار بأكمله:

" الغريب: من المؤكد أننى لا أعتقد أن أى شخص سوف يريد أن يدرك تعريف "الحياكة" من أجل الحياكة ذاتها، لكننى أظن أن معظم الناس يفشلون فى التعرف على أن فى بعض الأمور وجوهًا معينة للشبه يمكن إدراكها بسهولة، وهو ما لا يكون من الصعب على الإطلاق تحديده عندما يريد المرء أن يقدم برهانًا بسيطًا لشخص يبحث عن فكرة من وراء واحدة من هذه الأمور التى لا تنطوى على متاعب ودون العودة إلى الوسائل اللفظية، على العكس من ذلك فبالنسبة إلى هذه الأمور الأعظم شأنًا وقيمة لا توجد صورة واحدة عُرضت بوضوح من أجل منفعة البشر، فعرض مثل هذه الصورة سوف يمكن الشخص الذى يريد أن يشبع عقل الباحث من إشباعه تمامًا؛ لعل هذا هو السبب فى وجوب أن يتدرب المرء على اكتساب القدرة على إرسال واستقبال فكرة ما عن كل شيء، لأن الأشياء التى لا تكون بجسم ومن ثم تكون الأجمل والأعظم شأنًا تظهر بوضوح عن طريق الوسائل اللفظية

---

(١) والمقصود بأغلبية الشعب هنا "العامة" وهو ما تعبر عنه الكلمة اليونانية **"Plēthos"** راجع 300d-e.

(٢) تخبرنا المحاورة بالتأكيد عن بعض الأمور التى يعرف رجل الدولة أن يؤديها مثل: توجيه الفنون أو الصنعات والعلوم الأخرى مثل القيادة العسكرية والخطابة ودمج خيوط الدولة كلها فى نسيج واحد، لكننا لا نعرف على وجه الدقة كيف يمكن أن يكتسب القدرة على فعل ذلك.

وحدها وليس عن طريق أى شيء آخر، وإن كل ما يُقال الآن هو من أجل هذه الأشياء، لكن التدريب فى كل الأشياء يكون أيسر فى أقلها شأنًا مها فى أعظمها شأنًا".

عبارة "بعض الأمور" التى وردت فى الجملة الثانية من الفقرة تتألف من كل ما يمكن القياس عليه أو المقارنة به من المعانى التى نقصدها (مثلما لايكون لفن إدارة الدولة أى قياس إذا كانت الحياكة هى أفضل قياس أو نموذج يمكن أن نجده). وإما "أعظم الأمور" فهى من جانبها إما تكون متطابقة مع "ما هو جميل وعادل وخير" وإما مرتبطة بها على الأقل، وهى الأمور التى يؤمن بها المواطنون إيمانًا صادقًا فى ظل أفضل نظم الحكم وأفضل الدساتير، وهى مضمونة- كما تقترح المحاورة- بفعل المعرفة الحقيقية التى يتمتع بها رجل الدولة نفسه (8-309c 5).

وإذا كان الأمر كذلك فيليق بنا أن نعقد المقارنة المفترضة سابقًا بين هذه الشخصية المثالية والحكام الفلاسفة فى "الجمهورية"؛ حيث إن حصولهم على لقب الحاكم يعتمد على معرفتهم بالخير. والاختلاف هو أنه لا يوجد أى التزامات ميتافيزيقية واضحة فى محاورة "رجل الدولة" من نوع ما نراه فى محاورة "الجمهورية". فعلى سبيل المثال إذا كانت "أعظم الأمور" ليست بجسم فإن ذلك لا يعنى- فى حد ذاته- أنها من نوع الأمور التى تشير إليها "الجمهورية" بوصفها مثلًا "eidē". بل إن المضمون المباشر يدل ببساطة على أن هذه الأمور لاتُدرك بالحس أو بالعقل مثل الخير والعدل. ومما لاشك فيه أن محاورة "رجل الدولة" هى بحث فى ماهية فن إدارة الدولة وأنها لاتُعنى برجال الدول الفعليين (لأنهم جميعًا وبدون استثناء ليسوا حكامًا مثاليين). وتهتم المحاورة بأن تبين أن فن إدارة الدولة يمكن أن نتوصل إليه إذا كنا نبحث عنه بالطريقة الصحيحة. ولكن ذلك- فى حد ذاته- يبدأ بالفعل فى الظهور كمثال أفلاطوني، وينسحب ذلك على "أعظم الأمور" نفسها. ليست الالتزامات الميتافيزيقية الكبرى من جانب أفلاطون بوصفها تمييزًا يريد أن يضفيه على المحاورة[1] هى موضوع التغيير الحادث بين "الجمهورية" و"رجل الدولة"- (إذا كان لنا أن نعتمد على الرأى الشائع القائل بأن محاورة "رجل الدولة" كُتبت بعد "الجمهورية").

---

(١) راجع Kahn 1995. وفيما يتعلق بالمراجع التى تحمل آراء مختلفة وأكثر حسمًا بخصوص تطور الأفكار الميتافيزيقية عند أفلاطون انظر: Lane, in Ch.8,p. 156 n.6 above.

٢-الأسطورة فى محاورة "رجل الدولة"

وأساطيرسياسية أخرى

تعطى الأسطورة الكونية الواردة فى محاورة "رجل الدولة" انطباعًا بنوع كاذب عن تاريخ الكون، وهى بالفعل طريقة لوصف جوانب مختلفة من تاريخه الراهن(1). يخبر الغريب سقراط الصغير بأنه كان هناك عصر كرونوس الذهبى عندما كانت النجوم والكواكب تسبح فى فلكها بفعل "الإله الأكبر"، وكانت حياة الناس على الأرض تسير دون عناء أو شقاء، ولم يكن هناك زوجات وأطفال (لأن التكاثر كان يتم بتدبير من السماء؛ حيث يُولد الأطفال من البذور مثلما يحدث مع النبات فى الأرض)، ولم تكن هناك دساتير أو نظم للحكم (271e8)، بل كان كل قطيع من البشر يرعاه حارسه الإله الخاص به ويوفر له احتياجاته. وبعد ذلك وفى الوقت المحدد أطلق الإله العنان للكون "فعادت رغبة الكون الفطرية به مرة ثانية إلى الاتجاه المعاكس" -(272e5-6)؛ ثم حدثت هزات أرضية عنيفة ودمار شامل وعاد كل شىء إلى الوراء بما فى ذلك النمو البشرى. ولكن نجح الكون بعد ذلك فى أن يفرض النظام على نفسه ويستعيد مساره الصحيح :

"بعد ذلك وبعد مرور زمن طويل توقفت الفوضى والارتباك وبدأ الكون يهدأ ويبرأ من هزاته ويصنع لنفسه النظام داخل مساره المألوف ويصبح مسئولاً عن نفسه ويسيطر على الأشياء التى داخله كما يسيطر على نفسه؛ لأنه تذكر تعاليم صانعه وربه التى أملاها عليه. وكان ينفذ فى البداية تعاليم الصانع بدقة وحماسة ولكنه فى النهاية أصبح ينفذها بفتور، وكان السبب فى ذلك هو العنصر البدنى الذى امتزج به والذى صاحبه منذ أصوله الأولى فى الماضى السحيق؛ لأن هذا العنصر كان يتميز بالفوضى العارمة قبل أن يدخل فى نظام العالم الحالي" -(273a4-b5).

---

(1) see: Brisson 1995;360-1.

لذلك وفى النهاية؛ عندما بدأ "عصر زيوس" هذا يشرف على نهايته رأى الإله الأكبر أنه يتعين عليه أن يفرض هيمنته من جديد وبدأت الدورة كلها مرة ثانية.[1]

ليس من الصعب أن نكتشف هنا رؤية عن الكون قريبة الشبه بما جاء فى محاورة "تيمايوس"[2] كنتيجة لاتحاد بين العقل و"الضرورة"، هذه الضرورة التى تمثل قيودًا خاصة تفرضها المادة التى يشتغل بها الصانع أو الخالق.. ومع ذلك فإن السؤال الذى يطرح نفسه فى الحال هو: ما الدور الذى تلعبه الأسطورة داخل موضوع محاورة "رجل الدولة"؟ تُستخدم الأسطورة هنا كوسيلة مساعدة على تصحيح الأخطاء التى وقعت فى عملية التقسيم، متبوعة بطريقة ملائمة فى تحليل هذه الأخطاء، فالراعى الإلهى فى عصر كرونوس يمثل ما نفهمه من تعريف رجل الدولة الذى يقود الرعية ويعتنى بها. لكننا يمكن أن نسأل أيضًا- كما يدفعنا الغريب نفسه مرتين (277a-b,286b-c)- عن مدى ملائمة حجم الأسطورة لهذا الدور الذى تؤديه والذى كان من الممكن إنجازه بوسائل أخرى أكثر اختصارًا. وفى الوقت نفسه؛ يبدو أن الرأى النهائى للغريب لم يكن بعد كل ذلك مفرطًا. ويمكن القول بأنه يقدم لنا دعوة ضمنية لاكتشاف مغزى أكبر- وأقل وضوحًا فى الوقت نفسه- من وراء الأسطورة.

لعل أحد أهم المداخل المفضلة فى هذا المجال هو مطابقة الراعى الإلهى فى عصر كرونوس بالحاكم الفيلسوف فى "الجمهورية"، والنظر فى فصل هذا العصر عن عصرنا

(١) فى التفسير المعتاد للأسطورة ينطبق عصر كرونوس على عصر الانقلاب. وعن التفسير المفترض هنا الذى يتضمن دورة من ثلاث مراحل (وهى عصر كرونوس وعصر الانقلاب وعصر زيوس) انظر: Lovejoy and Boas 1935:156-9,Bris-son 1994:478-96,1995; Rowe 1995.

(2) ذلك إذا تناولنا مجمل الفكرة بوصفها تاريخًا مزيفًا كما يُقال وبوصفها حالة متزامنة لكن بعبارات خاصة بالظواهر التى تتغير عبر الزمن. ويقبل جميع الشراح والمعلقون هذا الرأى (انظر على سبيل المثال: Robinson 1995:xxv-xxvii) لكنه ذو جذور طيبة (Dillon 1995) فضلًا عن أنه يحيط بالنغمة السائدة فى الفقرة التى تُوصف أجزاء منها بالهزل (268d8). وهذا الرأى يتجنب أيضًا المشكلة الموجودة فى محاورة "تيمايوس" التى ترتبط بالأسطورة الواردة فى محاورة "رجل الدولة"، وهى عدم احتوائها على فكرة تتعلق بتحولات أو انقلابات سماوية (مع أن هناك أيضًا مشكلات حول التصور الكوزمولوجى فى محاورة «تيمايوس»).

(أي عصر زيوس) للتعرف على عدول أفلاطون عن نموذج الحاكم الفيلسوف[1]. ومع ذلك فإن هذه القراءة تعتمد على تناولنا للغريب- خصوصًا في ملاحظته حول عدم القياس بين الحكام من البشر و"ملوك النحل"[2]- حين يعبر عن نظرته التشاؤمية حول منظور رجل الدولة المثالي. وفيما يتعلق بهذه الفكرة تناقش المحاورة الحاجة إلى خبير أو متخصص ألا وهو الحاكم الفيلسوف، ولكنها تقرر في نهاية الأمر أن من الأرجح أن هذه الفكرة لن تتحقق على الأرض وأننا يجب أن ننتقل من ثم إلى حكم القانون(**300c**). وكما سوف أوضح في الجزء الآتي من هذا المقال لم يكن ذلك هو التفسير الوحيد ولا التفسير الطبيعي لجوهر المحاورة. وإذا كان الراعي الإلهي هو الحاكم الفيلسوف فمن الغريب أن يُقال إنه في ذلك الوقت لم تكن هناك دساتير أو نظم حكم سياسية على الإطلاق، لأن ما تصفه "الجمهورية" لا يُعد شيئًا على الإطلاق ما لم يكن دستورًا (وعنوان العمل نفسه باللغة اليونانية وهو"**politeia**" هو أفضل مصطلح يمكن أن يقابل معنى الدستور).[3]

إذا كان هناك امتداد لموضوع الأسطورة التي ترتبط بشئون الإنسان فإنها تدور حول أوجه الشبه والخلاف بين العقل الإلهي والعقل الإنساني. فالعقل الإنساني ينجز ولكن بصعوبة بالغة ما ينجزه العقل الإلهي بمنتهى السهولة؛ ومع ذلك فإن العقل في الوقت نفسه هو سلاحنا الوحيد ضد الفوضى والخراب والدمار. ويوجد هنا صدى للنقاش المطروح في الكتاب العاشر من محاورة "القوانين" والذي يبين أن العقل ونتاجه يتقدمان على مجرد العلية الآلية؛ فهو العقل الذي يكون جوهريًا بالنسبة للوظيفة التي يؤديها الراعي الإنساني بقدر ما يكون جوهريًا بالنسبة لأداء وظائف الكون على وجه العموم. وإنه عن طريق قراءة المحاورة على هذا النحو نلاحظ أن الجوانب الكبرى من الأسطورة لا تذكر ولو لمرة واحدة "فن الحكم"؛ ومع ذلك فإنها تنتهي بوصف اكتساب الفنون التي تحفظ البشرية بصفة عامة. ويعلن "الغريب"- (**2-274b1**) ما يلي: "لقد وصلنا الآن إلى النقطة التي كنا نخطط

(1) see : e.g. Grube 1932:279,Owen 1953a:329-36.
(2) see p.236 above.
(3) Laks 1990:211-12, also Gill 1979.

للوصول إليها". فعندما كنا فى بداية العصر الحالى محرومين من العون الإلهى صارت معظم الحيوانات متوحشة، وأصبحنا فرائس لهم وتجردنا بصفة عامة من كل الموارد التى تعيننا على البقاء"...

" كان هذا هو السبب فى أن تمنحنا الآلهة هبات من عندها كان لنا بها معرفة سابقة؛ فضلًا عن متطلبات ضرورية تتعلق بالتربية والتعليم: وهبتنا النار من بروميثيوس والحرف من هيفايستوس ومن أثينة إلهة الفنون والصنعات ووهبتنا البذور والنباتات من آلهة أخرى. كان كل شيء يعين على إقامة حياة إنسانية يأتى عن طريق هذه الهبات بمجرد أن أصبحت العناية الإلهية كما ذكرنا غير متاحة للبشر، وأصبح لزامًا عليهم أن يعيشوا حياتهم من خلال مواردهم الخاصة وأن يعتنوا بأنفسهم ويصرفون شئونهم تمامًا مثلما يحدث مع الكون بأسره، ذلك الكون الذى نحاكيه ونتبعه فى كل وقت، ونحن نعيش الآن وننمو على هذا النحو، والآن على نحو ما كنا نتبعه آنذاك"-(274c5-e1).

حتى الآن لم يُذكر- على وجه التحديد- من الذى منحنا هذه الفنون والصنعات. ربما لأن الآلهة كانت قد توقفت فيما سبق عن إسباغ العناية على البشر وصرفت اهتمامها عن شئونهم بشكل مباشر، لذلك فإننا معنيون على الأقل بالبحث فى "المعرفة السابقة" المتعلقة بالأصل الإلهى لهذه الفنون والصنعات. وترمز محاورة "القوانين" على الأقل باكتشافها المهارات الفنية- بما فى ذلك المهارات التى تنتمى إلى رجل الدولة - إلى أفراد مرموقين من البشر (677c-d)، وفى هذه الفقرة أيضًا يمكن أن نلاحظ أن الهبات موضوع النقاش تأتى "مع متطلبات ضرورية تتعلق بالتربية والتعليم"-(لأنه يجب العمل من أجلها وتعلمها). على أى حال " لقد وصلنا الآن إلى النقطة التى كنا نخطط للوصول إليها"؛ وهى التى ترتكز- بشكل واضح - إلى ضرورة المعرفة بصفة عامة بما فى ذلك المعرفة عند رجل الدولة بطبيعة الحال، ما يدل على أن ذلك هو موضوع المضمون الكلى الذى يحيط بالأسطورة. ولكن لم تتحدد بعد طبيعة المعرفة السياسية، خاصةً أنها تتميز عن المعرفة التى يدعيها السياسيون المعاصرون. وبمجرد أن ترسم المحاورة هذا التناقض يقدم "الغريب" وصفًا دقيقًا للعواقب الوخيمة التى تعانى منها دويلات المدن؛ نتيجة الافتقار إلى الفهم السياسى الصحيح (301e-302b).

إن أهم ما يميز "الفن الصحيح فى إدارة الدولة" أنه يصعب اكتسابه. فالفنون الأخرى تتطلب "تربيةً وتعليمًا"، أما فن الحكم فهو "أصعب وأهم شيء يمكن اكتسابه بطريقة عملية"-(292d-4) لدرجة أن عدد من يحصل على هذا الفن يُعد على أصابع اليد الواحدة. ويمكن أن نضع فى مقابل هذه الرؤية السياسية رؤية مغايرة تمامًا يقررها أفلاطون حينًا ويسخر منها حينًا آخر فى محاورات أخرى. إنها الديمقراطية التى يشارك فيها جميع المواطنين دون تمييز فى الحقوق الضرورية. ولقد ناقش بروتاجوراس هذه الرؤية فى خطبته المطولة التى ألقاها فى محاورة "بروتاجوراس" رغم أن مصدرها الأصلى يعكس صورة الأثينيين أنفسهم.(١)

لقد قال بروتاجوراس قبل هذه الخطبة إنه يعلم الناس كيف يصبحون أخيارًا ونشطاءً، فهذا هو "فن السياسة". ويجيب سقراط بأنه يعتقد أن الأثينيين لا يظنون أن هذا الفن يمكن تعلمه؛ لأنه عندما كانت تُناقش أمور أخرى فى المجالس الشعبية كانوا يستدعون أهل الخبرة للإدلاء بآرائهم فى هذه الأمور، وعندما يتعلق الأمر بحكومة دولة المدينة كانوا يسمحون لأى شخص فى أى مجال بأن يقدم النصح بقطع النظر عن المواصفات تؤهله لذلك، ويفشل "أحكم الناس وأفضلهم" مثل: بركليس، فى تعليم أبنائه المعرفة أو الفن الذى يملكه. وربما كان من الممكن أن يرد بروتاجوراس بأن الأثينيين مخطئون فى ذلك وأن الأشخاص المرموقين من ذوى القدرات الاستثنائية يمكن تعليمهم فن السياسة، وأنه هو الذى يمكن أن يقوم بتعليمهم... لكنه بدلًا من أن يفعل ذلك يشرع فى مناقشة اتساق الممارسة الأثينية مع إمكانية تعلم فن السياسة؛ فمن أهم شروط وجود دويلات المدن هو أن يكون مواطنوها حاصلين على معرفة هذا الفن، وهذا هو السب فى أن "الناس بصفة عامة والأثينيين على وجه الخصوص "يسمحون لأى شخص بالكلام إذا كان يتميز "بالتفوق السياسي" - (323a3-Prot.,322d5).

---

(١) انظر أيضًا المناقشات التى تدور حول خطبة بروتاجوراس الكبرى عند:Winton, ch4 section 2 وأيضًا عند: Penner, ch.9 section 4. لقد كانت أهم وسائل الصورة الذاتية للأثينيين هو ذلك النوع الأدبى من الخطب الجنائزية التى أعاد ثوكيديديس خلق أبرز الأمثلة عليها. إن النسخة الأصلية من خطبة بركليس هى أحد مصادر سخرية أفلاطون من هذا النوع من الأدب فى محاورة «مينكسينوس». انظر أعلاه : Schofield in ch.10 section 2.

لا تُحكم كل المدن فى الواقع حكمًا ديمقراطيًا، ولكن بروتاجوراس يرى أن الطبيعة تقول إن الحكم فى كل دويلات المدن اليونانية يجب أن يكون حكمًا ديمقراطيًا؛ إذا كان لدى هذه المدن المؤسسات نفسها التى تملكها أثينا. يريد بروتاجوراس أن يقول إن أى فرد لا يكون فاسدًا بصفة مطلقة يكون قادرًا على اكتساب صفات معينة عن طريق التعليم. ويأتى التعليم عن طريق المدارس الرسمية (325c-326c)، وعن طريق القوانين (326c-e) وكذلك عن طريق الرفاق من المواطنين (326e-328a). إن المسألة الأساسية فى النقاش هنا هى مذهب القيم المشترك[1] الذى يلخصه بروتاجوراس بـ "العدالة" و"الاعتدال" و"الحياة الصارمة"، وأنا أسميها كلها مجتمعة فضيلة الإنسان. "إنها شيء يتعين على كل إنسان أن يشارك فيه وأن يصاحب كل شيء يتعهد المرء بتعلمه أو يفعله مهما يكن هذا الشيء" – بما فى ذلك العمل السياسى (325a1-5)، فالفضائل والخصال الحميدة ضرورية ولازمة إذا كنا ننشد النجاح فى العمل السياسى (كما هو الحال على سبيل المثال فى الحرب حيث يعتمد البلاء الحسن فيها على وجود مجتمع منظم– cf.321c-d).

إن الأساس الذى تقوم عليه المناقشة كلها هو أن "الفضائل السياسية" خاصة "العدالة واحترام الآخر" ضرورة لازمة لنجاح الحياة، وهى من ناحية أخرى فضائل طبيعية بالنسبة للإنسان. فقد جاءت هذه الأفكار فى الأسطورة التى يبدأ بها بروتاجوراس خطبته والتى يقول فيها إن الفنون والحرف التى سرقها بروميثيوس مع النار التى سُرقت من هيفايستوس "Hephaestus" وأثينة لا تكفى للبقاء والاستمرار فى الحياة؛ بل يجب أن تكون مصحوبة بوجود مؤسسات داخل دويلات المدن، وتكون كذلك مصحوبة بالفضائل التى وهبها زيوس للناس. وعندما صنع زيوس الهبة قال عبارته التالية ردًا على سؤال من رسوله هيرميس "Hermes" عما إذا كانت هذه الهبات الجديدة يجب أن تُوزع على الأساس نفسه مثل الفنون والحرف– أى على عدد قليل فقط من الناس:

---

(1) Cf. Ober 1993.

" يجب أن تُوزع على الجميع ويجب أن يشارك فيها الجميع. فما كانت المدن لتوجد أبدًا إذا كانت قلة فقط هى التى تشارك فيها مثلما يحدث فى الفنون. فضلًا عن أن القانون عندى يقضى بأن من لا يقدر على المشاركة فى احترام الآخرين وفى العدالة يستحق الموت مثلما يفعل الطاعون بالمدينة" – (322d1 5).

إن هذا التمييز المفترض بين "فن السياسة" وصور المعرفة الأخرى؛ هو ما تنكره محاورة "رجل الدولة" تمامًا، لأن فن السياسة شأنه شأن الفنون الأخرى مسألة تتعلق بالأفراد المتخصصين فيه. ولذلك فإن الأسطورة والأجزاء التالية لها فى محاورة "رجل الدولة" تشكل نوعًا من الهجوم على الأسطورة الديمقراطية فى أى شكل من أشكالها: لأن "فن الحكم" ليس شيئًا يمكن أن يتعلمه أى فرد كما يرى بروتاجوراس (أو كما يرى أفلاطون على لسان بروتاجوراس)[1]، أو يأتى بشكل طبيعى كما حدث مع أسباسيا " Aspasia "[2] أو بريكليس. ففكرة الديمقراطية التى تعتمد على الاستحقاق فكرة يشوبها الغموض وهى تستند إلى مجرد التأكيد على خداع النفس، فما هو ضرورى لبقاء دولة المدينة هو شيء أبعد من أن يكون فى متناول معظم الناس مالم يكن بعيدًا عن متناولهم جميعًا.

٣- الملك أم القانون؟

فى الفقرة رقم (291a) من محاورة "رجل الدولة" وعند الاقتراب من نهاية البحث فى رجل الدولة الحقيقى؛ يقول الغريب الإيلى إنه أبصر حشدًا غريبًا ومختلطًا من الناس الذين يصفهم بأنهم "أعظم السحرة من بين كل السوفسطائيين، والأكثر شهرةً فى مجال تخصصهم"؛ وهم "السياسيون" الذين يسمون بالخبراء فى مجال الحكم. إن ما

---

(١) على الرغم من أن الحديث كله من بناء أفلاطون فإنه لا يوجد ما يدعونا إلى الاعتقاد فى أن بروتاجوراس الحقيقى لم يتبن هذا الموقف الذى يضعه أفلاطون على لسانه فى المحاورة.

(٢) يدعى سقراط أن المؤلف المفترض لهذه الخطبة كان يقوم بإعادة اقتباسها فى "مينكسينوس" -(See n.18 above).

يجعلهم سحرة وسوفسطائيين فى رأيه هو أنهم مضللون إلى أبعد الحدود؛ حيث يدعون ويتظاهرون بمعرفة لا يملكونها حول أهم الأمور. أما المناقشة الطويلة التى جاءت بعد ذلك فهى تهدف بصفة أساسية إلى ترسيخ هذه الفكرة عنهم؛ ومن ثم تبرير خلع صفة رجل الدولة الحقيقى عنهم.

ويدور الجدال حول ذلك إجمالًا على هذا النحو. لقد جرت العادة على أن يقسم الناس نظم الحكم وفقًا لعدة عوامل مختلفة: هى عدد الناس الذين يعملون فى السلطة (سواء كانوا واحدًا أو قلة أو كثرة)، وهل هم أغنياء أم فقراء، وهل يحكمون برضا المحكومين أم بغير رضاهم، وهل يطبقون القوانين والأعراف أم لا... ومع ذلك فقد اتفق منذ البداية على أن فن إدارة الدولة أمر يتعلق بالمعرفة والخبرة التى تتميز عن جميع المعايير الأخرى المطروحة. ولا يوجد نظام حكم واحد حقيقى يقوم على هذه المعرفة المطلوبة، وإذا كان ذلك شرطًا ضروريًا من شروط فن إدارة دولة المدينة فلن يكون هناك عندئذ نظام حكم حقيقية، ومن ثم لن يكون هناك رجل دولة حقيقي:

" لا بد إذن – فيما يبدو – أن من نظم الحكم أيضًا ما هو صحيح بالمقارنة مع غيره، ويكون عندئذ هو نظام الحكم الوحيد الذى يستحق أن نطلق عليه دستورًا؛ لأنه النظام الوحيد الذى نجد فيه الحكام حاصلين بالفعل على معرفة حقيقية بهذا الفن وليسوا مجرد مدعين أو متظاهرين بأنهم حاصلون عليها، سواء كانوا يحكمون وفقًا للقانون أو بدون القانون، أو برضا رعاياهم أو بغير رضاهم، وسواء كانوا أغنياء أو فقراء.. لا يوجد معيار لصحة نظام الحكم يمكن أن يُؤخذ فى الحسبان من بين كل هذه المعايير". **(293c5-d2)**

بعد ذلك يستخدم الغريب قياسًا مع الأطباء كان قد وضعه قبل هذه الفقرة مباشرة:

"وسواء يطهرون دولة المدينة من أجل منفعتها الخاصة عن طريق إعدام بعض الناس أو نفيهم، أو يجعلون دولة أصغر حجمًا عن طريق إرسال مستوطنين فى كل مكان مثل أسراب النحل، أو يبنونها عن طريق استقدام بشر من كل مكان من خارج المدينة ويمنحونهم المواطنة – فإنهم ما داموا يفعلون ذلك من أجل الحفاظ على دولة المدينة على أساس من المعرفة والخبرة والعدل وجعلها أفضل مما كانت عليه بقدر المستطاع؛ فإن

هذا هو نظام الحكم الوحيد الذى يتعين أن نطلق عليه نظامًا صالحًا بناءً على تحقيق هذه الشروط ووفقًا لتلك المعايير. ويتعين أن نصف أى نظم حكم أخرى بأنها غير حقيقية، بل إنها فى الواقع ليست نظم حكم على الإطلاق بل شبيهة فقط بنظم الحكم. فمن "يلتزمون بالقانون"[1]"يتشبهون بهذا النظام من أجل الأفضل، بينما الآخرون يتشبهون به من أجل الأسوأ" -(293d4-e5) .

هنا يقدم سقراط الصغير اعتراضًا حاسمًا؛ فهل يمكن- فى واقع الأمر- أن نقول إن الشخص الحاصل على المعرفة والخبرة ستكون له مبرراته حتى عند تجاوز القوانين؟ من كل المعايير التى ورد ذكرها نجد أن أكثرها شيوعًا من أجل إدراك حكومة صالحة هى درجة الاستعداد التى تكون لدى دولة المدينة فى قبول تغيير قوانينها القائمة؛ وكلما كان من الصعب إتمام عملية التغيير هذه كان ذلك أفضل. على هذا النحو يمكن أن توجد بالفعل بعض نظم الحكم الحقيقية وبعض السياسيين أو رجال الدولة الحقيقيين. وعند هذه النقطة ينتقد "الغريب" القوانين على وجه العموم؛ لأنها تفتقر إلى المرونة المطلوبة للتجاوب بطريقة صحيحة مع الأحوال المختلفة لحياة الناس. فإذا كان هناك من لديه المعرفة المطلوبة يكون من الغريب الإصرار على تقييده بإرشادات مكتوبة إذا كان يرى الأمور تسير نحو الأفضل:

"أليست هذه هى الحالة التى لا يخطئ فيها الحكام الحكماء مهما يفعلون، بشرط أن يهتموا بأمر واحد عظيم ويتوخون دائمًا العدالة التوزيعية بين المواطنين داخل المدينة استنادًا إلى تطبيق معرفتهم كحكام، حيث إنهم قادرون على الحفاظ على مدنهم وقادرون على أن يجعلونها أفضل مما كانت عليه؟" -(297a5-b3)

يعود بنا ذلك إلى نتيجة سابقة هى إن نظم الحكم الأخرى التى تفتقر إلى هذا النوع من الحكمة؛ هى مجرد "محاكاة" لهذا النظام الصالح "يحاكيه البعض من أجل الأفضل ويحاكيه البعض الآخر من أجل الأسوأ" -(297c3- 4).

---

(١) أو من يُطلق عليهم بصفة عامة "المحكومين جيدًا" الذين ربما يتحول معظمهم إلى أن يصبحوا هم الحكام.

إنه تصور محير، ولا شك أنه أربك سقراط الصغير (لأنه كما يقول قد فشل فى فهمه فى المرة الأولى أيضًا). ويشرح الغريب عن طريق الخيال أو التخيل الموقف على النحو الآتى: إذا افترضنا أن الأطباء والبحارة مطلوب منهم أن يعملوا كما يقول الكتاب تمامًا، أفلا تكون النتائج سخيفة وغير منطقية تمامًا؟ سوف تكون النتيجة فى الواقع هى دمار كل من فن الطب وفن الملاحة فى حد ذاتهما. تلك الحال فى مجال السياسة حيث إننا نحصل على النتيجة نفسها إذا التزم السياسى حرفيًا بالقوانين والأعراف الموضوعة... ولكن يدعى الغريب فى الوقت نفسه أن نظام الحكم الذى يستند إلى هذا المبدأ يكون أفضل من مجموعة من الترتيبات التى يعمل رجال السلطة من خلالها بما يتفق مع مصلحتهم الخاصة، أو دون الرجوع إلى القوانين. هذا الموقف الأخير هو ما نعنى به "المحاكاة الرديئة" -(300e1). إنه يقلد أو يحاكى بينما تكون الحالة فى ظل أفضل نظم الحكم وتحت إدارة أصلح رجل دولة جاهزة دائمًا لتغيير القوانين، وهى تفعل ذلك بطريقة سيئة تمامًا لأن المعرفة التى كانت تبرر تخليه عن الدستور المكتوب لم تعد موجودة:

" الغريب... لقد قلنا الآن على ما أذكر إن الشخص القابل للتعلم وهو الحاصل بالفعل على فن إدارة الدولة، ويمكن أن يفعل أشياءً كثيرة عن طريق استخدام معرفته وخبرته دون أن يلتفت إلى القوانين المكتوبة عندما تبدو له الموضوعات الأخرى أفضل بالمقارنة مع الموضوعات المدونة عن طريقه والتى يصدرها فى شكل أوامر إلى الناس غير الموجودين معه فى الوقت الراهن.

سقراط الصغير: نعم هذا هو ما قلناه.

الغريب: حسنًا، فأى فرد مهما كان وأى مجموعة من الناس مهما كانت إذا وُضعت لهم قوانين مكتوبة بالفعل بصرف النظر عما إذا كان ما يفعلونه مختلفًا؛ حيث تكون هذه القوانين متناقضة – على أساس أنها الأفضل – مع تلك القوانين التى ستُفعل، ألا يفعلون ذلك قدر استطاعتهم تمامًا كما يفعل المتخصص الخبير بحرفته؟

سقراط الصغير: إطلاقًا.

الغريب: حسنًا إذن، إذا كان لهم أن يفعلوا ذلك دون أن يكونوا حاصلين على المعرفة والخبرة فسوف يقومون بمحاكاة ما هو حقيقي ولكنهم سيحاكونه محاكاةً رديئة، ولكن إذا فعلوا ذلك على أساس المعرفة والخبرة فلن يكون ذلك محاكاةً بل سيكون الأصل الحقيقي. (300c9 -e2)".

ولكن أتُفق فيما سبق على أنه لا يوجد عدد كبير من الناس - سواء كان يرقى بهم هذا العدد إلى أن يشكلوا نظامًا ديمقراطيًا أو يرقى بهم إلى أن يشكلوا نظامًا أوليجاركيًا- يقدرون على اكتساب أى نوع من المعرفة. لذلك ينتهى "الغريب" إلى اتفاق سقراط الصغير معه على كل نظم الحكم من هذا النوع- أى هؤلاء الذين تحكمهم أقلية أو أغلبية بدون معرفة، إذا كانوا سيقومون بمحاكاة جيدة لنظام حكم حقيقى لرجل يحكم بناءً على المعرفة والخبرة بقدر المستطاع- أى إنه يتعين عليهم ألا يفعلوا أى شيء يخالف القوانين المكتوبة أو الأعراف القديمة. تنسحب هذه النتيجة نفسها على حالة الحاكم الفرد الجاهل.

إن الحكم عن طريق شخص واحد أو أقلية أو أكثرية إما أن يكون بالقانون وإما بدون القانون. ويعطينا ذلك ستة أنواع من نظم الحكم (ما دام "الغريب" وسقراط الصغير على استعداد أن يطلقوا عليها نظم حكم أصلًا)، أو سبعة أنواع إذا أضفنا حكم الفرد المثالى وهي: نظام الحكم الملكى وحكم الطغاة، ونظام الحكم الأرستقراطى والحكم الأوليجاركى ونوعان من الديمقراطية أو حكم الشعب (والمقصود بالشعب "**dēmos**"هنا الفقراء فى مقابل الأغنياء، وبالعكس تمثل الأوليجاركية والأرستقراطية حكم الأغنياء على الفقراء). ومن هذه النظم تُعد الملكية والأرستقراطية والنوع الأفضل من الديمقراطية نظمًا صالحة أو محاكاة لأفضل نظم الحكم ما دامت: "أنها لا تفعل شيئًا مخالفًا للقوانين المكتوبة والأعراف القديمة". أما السبب فى أنها تعمل على هذا النحو فإنما يكمن فى المعرفة المطلوبة التى تبرر تغيير هذه النظم لما يلزم تغييره. ولكن ليس من الواضح حتى الآن الصفات المشتركة بينهما وبين أفضل نظم الحكم لتبرير أنها محاكاة لها (حتى إذا كان واضحًا أنها أفضل من النوع الآخر). إن أهم ملامح أفضل نظم الحكم هو أنها تعتمد على المعرفة، وأن القوانين فى هذا النظام يمكن تغييرها وهو ما لا يتوافر فى ملامح نظم الحكم التى تتقيد بالقانون.

إن أكثر الحلول شيوعًا لهذه المشكلة هو افتراض أن نظم الحكم موضوع النقاش هى محاكاة جيدة ما دامت حاصلة على قوانين صالحة، ربما تنتقل إليها من مشرعين متخصصين من الماضى. وسوف تكون النتيجة هى سياسة الالتزام بـ "دستور السلف"، وهو نوع من نظم الحكم التى يحتفظ بها سقراط الصغير فى ذهنه. فإذا لم يتوافر نظام حكم الفرد الصالح، عندئذ (وبحسب اقتراح "الغريب") سيكون أفضل شيء ثان هو اتباع سياسة محافظة تمامًا (راجع 3- 300c1: "... إن أفضل وسيلة بالنسبة إلى هؤلاء الذين يضعون القوانين والقواعد المكتوبة فيما يتعلق بكل شيء؛ هو عدم السماح للأفراد أو الجماعات بفعل أى شيء يخالف هذه القوانين والقواعد بأى حال من الأحوال"). ومع ذلك هناك اعتراضات كثيرة على هذا التفسير. أولًا: سوف يعرض "الغريب" اقتراحه نفسه للخطر مع إنه من المفترض أن هذا الاقتراح داعمًا، وهو أن كل السياسيين الحاليين دجالون ومخادعون. وكلما كانت قوانين المدينة أقرب إلى هؤلاء الذين ينتمون إلى المدينة الفاضلة قل اتجاه من يديرونها إلى الظهور بمظهر "السوفسطائيين" و"أنصار النظرية الوهمية". وإذا لم يكن الحكام فى هذه الحالة حاصلين هم أنفسهم على المعرفة؛ فإن القوانين التى يراقبونها ستكون أكثر أو أقل اقترابًا "من محاكاة الحقيقة" - "فالأشياء التى تصدر عن الذين يعرفون تكون مدونة بقدر المستطاع (6 -300c5)[1] حتى إذا كان هؤلاء الحكام لا يزالون يؤدون الدور الذى يتعين أن يؤديه رجل الدولة الحقيقى العارف والخبير (ما دام الحكم يتطلب حاكمًا حقيقيًا)، ومع ذلك فإن أفعالهم يمكن أن تُوجه بطريقة غير مباشرة إلى فعل شيء يشبه الحقيقة. وبالنسبة لهؤلاء تبدو الأوصاف التى يطلقها الغريب مثل "السوفسطائيين" و"السحرة" وما شابه ذلك أوصافًا جافة وغير مستساغة.

ثانيًا: ليس الاعتراض فقط على عدم ذكر المشرعين الحكماء القدامى الذين يضعون تشريعاتهم للمدن غير الفاضلة، بل يُفترض- لأغراض تتعلق بالمناقشة- أن تستمد هذه المدن قوانينها من الجهل. والوصف الوحيد الذى يصلنا لعملياتهم التشريعية هو الوصف

---

(١) هذه المحاكاة للحقيقة تُفسر عادة بوصفها قوانين على وجه العموم (Annas and Waterfield 1995). ولكن المناقشة قد لا تبرر مثل هذا الوصف لكل القوانين؛ بل إنها هى تلك القوانين التى يدونها المشرع العالم المتخصص متوخيًا الصدق والحقيقة فيما يدونه انظر: (Phaedrus 275d ff.).

المختصر فى الفقرة (300b) التى تشير إلى أن "القوانين التى وُضعت على أساس متين من التجربة الطويلة على يد بعض المستشارين أو الناصحين الذين يقدمون نصائحهم فى كل موضوع بطريقة جذابة ويقنعون الأغلبية بتمريرها". إنه وصف كاريكاتيرى مثله مثل الفقرة الطويلة التى يعتمد عليها (298a- 299c)، ولكنه لا يُستبدل بأى شيء آخر. ويبدو أننا هنا أمام تناقض مطلق بين قوانين المدينة الفاضلة التى تقوم على أساس المعرفة وبين قوانين أى مدينة أخرى تقوم على أساس "تجربة طويلة": فى غياب العلماء والخبراء وتعتمد فقط على النصيحة التى يسديها الناصحون (الذين يمكن أن يكون بينهم خبراء ولكن بدون إبداء اهتمام خاص بآرائهم: راجع: 298c).. وتعتمد كذلك على موافقة الأغلبية التى يُفترض أنها من الجهلاء. من الصعب أن نرى كيف أن هذه القوانين التى تُسن على هذا النحو يمكن أن تتحول إلى "محاكاة للحقيقة"، "وتُكتب بواسطة هؤلاء الذين يعرفون" وتصبح دليلًا مرشدًا لرجل الدولة المثالي. ولكن فى هذه الحالة لا يوجد ما يضمن أن تكون القوانين صالحة، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون ذلك من ملامح دويلات المدن التى تتقيد بالقانون.

تبدو هذه الاعتراضات على التفسير المألوف لـ "المحاكاة الجيدة" حاسمة وقاطعة؛ ولكنها تحتاج منا إلى البحث عن بديل. من الممكن(١) أن نفترض أن الغريب يقدم لنا المقولة الآتية: إن أفضل طريقة لـ "محاكاة" أفضل الدساتير هى عدم محاولة محاكاته على الإطلاق. وفضلًا عن ذلك فإن أكثر ما يميز أفضل الدساتير؛ هو أن الملك يستطيع أن يغير تعليماته أو أوامره كلما لزم الأمر(وستكون رؤيته دائمًا صائبة بطبيعة الحال)، بينما الدساتير المقيدة بالقانون لن تغير شيئًا على الإطلاق. ولكن لا يوجد دليل على أن هذه المقولة تعنى أن هذه الدساتير تستمر فى محاكاة "mimeisthai" الأفضل (293e,297c,301a). وربما كانت هذه الدساتير تحاكى أفضل نظم الحكم فقط إلى الحد الذى تفعل فيه كل هذه الدساتير القائمة الشيء نفسه (عن طريق الادعاء بأنها دساتير مثلما يدعى الحكام الموجودون أنهم يؤدون دور رجل الدولة المثالي)، وأنها محاكاة أفضل من حيث أفضليتها فقط على النوع

(١) اقترح علىّ مالكولم سكوفيلد "Malcolm Schofield" هذه الفكرة.

الآخر (الذى لا يتقيد بالقانون). ولكن لا تزال هناك ناحية واحدة معينة تتشبه فيها بأفضل الدساتير. فإذا لم يتقيد رجل الدولة المثالي بقوانينه فإنه سيحتاج إلى استبدالها بقوانين أخرى، لأنه لن يستطيع أن يوجد في كل مكان في الحال، ومن ناحية أخرى كي يغطى هذه المناسبات عندما يكون خارج المدينة (295a-296a,cf.300c). ولكن عندئذ لن يكون في مقدور المواطنين أن يشرعوا في إجراء تعديلات على إرشاداته وتعاليمه ما داموا لا يملكون المعرفة أو الخبرة التى تؤهلهم لذلك، ويمكن أن نقول بصفة عامة إن أفضل المدن لن تغير القوانين بسبب غياب المعرفة المطلوبة للقيام بذلك. في هذه الحالة وهي حالة عدم تغيير القوانين؛ يعيد نظام الحكم المقيد بالقانون إنتاج أحد ملامح أفضل الدساتير (لأن نظام الحكم دون القانون يفشل في أن يفعل ذلك؛ حيث إن هذا النظام وأفضل نظم الحكم تغير القوانين فقط بما يوحى بوجود تشابه سطحى بينهما ما دامت ظروف التغيير مختلفة تمام الاختلاف في الحالتين). ولا يوجد اقتراح يقضى بأن نظام الحكم المقيد بالقانون سوف يلتزم بتشريعاته؛ لأنه يعترف بأنه يفتقر إلى المعرفة أو الخبرة اللازمة لتبرير أي تغيير، ومع ذلك فإنه من ناحية يفتقر إلى هذه المعرفة بالفعل ومن ناحية أخرى لا يغير قوانينه.[1]

على أي حال وبقطع النظر عن القراءة التى نتبناها من بين هذه القراءات؛ فإن "الغريب" – وكذلك أفلاطون– لم يتخذ موقفًا وسطًا فيذهب إلى أنه لا يوجد خير في أي من نظم الحكم القائمة، ربما إلا عن طريق الصدفة السعيدة (إذا استبعدنا إمكانية تطبيق النوع المثالي من نظم الحكم في أي مكان). فمن الممكن أن نصيب أحيانًا ولكننا بدون المعرفة نخطئ

---

(١) هناك ما يدفع إلى افتراض أن السبب في ذلك هو أنها نظم حكم صالحة إلى حد ما (حتى إن أي تغيير في غياب المعرفة والخبرة قد يكون إلى الأسوأ). وعندما تُناقش بعد ذلك بقليل الرغبة النسبية في نظم الحكم الثلاثة المقيدة بالقانون ونظم الحكم الثلاثة التى تحكم بدون القانون: نرى أن النظام الملكي المقيد بالقانون فإن ومن ثم النوعين الآخرين من نظم الحكم المقيدة بالقانون هما المفضلتان بشرط أن تكون القوانين في هذه النظم صالحة (302e) . ولكن هذا – كما رأينا – لم ولن يكون الأساس في تفوقها في السياق الحالي، بل إنها تحكم بالقانون وتلتزم به. ويجب أن نسلم بأن هذه القوانين لا بد على الأقل ألا تكون جميعها فوق احتمال البشر (وهو ما يضع الفصل بينها وبين الأنواع التى لا تحكم بالقانون على المحك)، وربما يكون ذلك مضمونًا إلى الحد التي تُؤسس فيه هذه القوانين على الخبرة والتوافق العام. ولسنا في الواقع بحاجة إلى الاعتقاد في التزام أفلاطون بفكرة وجود أي شيء يشبه تمامًا نظام الحكم المطلق المقيد بالقانون. وسوف توجد صورة تقريبية من هذا النظام، ولكن الفكرة– في حد ذاتها– تظل فكرة نظرية شأنها شأن فكرة رجل الدولة المثالي، وهي مستمدة من الفكرة نفسها التى تدفع بمقدمة منطقية حول ضرورة توافر المعرفة والخبرة إلى أقصى درجاتهما.

كثيرًا. هذا موقف متطرف لكنه يتسق مع الطريقة التي بدأ بها وسوف ينتهي بها "الغريب" عن طريق طرد جميع السياسيين الحاليين بدون استثناء (291a-c,303b-d).[1] كما يتسق هذا الموقف أيضًا مع الفقرة التالية التي تذكرنا بقوة النزعة التشاؤمية في الأسطورة:

" هل لنا إذن يا سقراط أن نتساءل عن كل الشرور التي تحدث في مثل هذه الحكومات، وعن كل الشرور التي تتحول إليها عندما تقوم على هذا الأساس الذي تؤدي فيه وظائفها، وفقًا لقواعد وأعراف مكتوبة دون معرفة يمكن إذا استخدمها عالم أو خبير آخر أن تدمر كل ما يقع من خلالها؟ أم هل لنا أن نتساءل بدلًا من ذلك عن شيء آخر؛ وهو كيف يمكن أن تكون دولة المدينة قوية بطبيعتها؟ لأن دويلات المدن في واقع الأمر تعاني من هذه الأشياء الآن إلى ما لا نهاية، ولكن على الرغم من ذلك فإن بعضًا من هذه المدن تتحمل وتتماسك ولا تسقط، إلا أنها من وقت لآخر تغرق مثل السفن وتفنى وسوف تفنى في المستقبل؛ بسبب فساد وانحراف قادتها وملاحيها الذين يتصفون بجهل مطبق فيما يتعلق بأهم الأمور– ورغم أنهم لا يفهمون شيئًا على الإطلاق في فن إدارة الدولة فإنهم يعتقدون في قرارة أنفسهم أنهم أكثر الناس علمًا ومعرفةً وخبرةً بهذا الفن" – (302b3-301e6)

ولكن الأهم من ذلك هو أن موقف "الغريب" يتسق مع تعريفه لفن إدارة الدولة كنوع من المعرفة أو الخبرة التخصصية؛ فإذا كان الأمر كذلك وإذا كان لا يوجد رجل دولة حقيقي أو نظام حكم حقيقي يعترف بهذه الحقيقة؛ فإن التقصير حتمًا يقع على عاتق الجميع. إن نقطة البداية نفسها هذه –وهي نقطة نظرية في المقام الأول– هي ما تفسر الرفض المثير لجميع الاعتبارات الأخرى، ورفض وضع أي قيود على سلطات رجل الدولة ما دام "يعرف".

ومع ذلك فإذا كان هذا هو فن إدارة الدولة الحقيقي (انظر أعلاه الجزء الأول من هذا المقال)، فإنه لايوجد ضمان على أن أفضل رجل دولة وأكثرهم تحقيقًا لمفهوم رجل

---

(١) تثير مثل هذه الفقرات صعوبات خطيرة بالنسبة للقراءة المألوفة لمحاورة "رجل الدولة"، وترى هذه القراءة أن المحاورة تتضمن إصلاحًا لأنواع الحكومات القائمة. وتصف هذه القراءة الجدال في المحاورة على أحسن تقدير بالتطويل والتعقيد والتشويش (see Annas and Waterfield 1995:xxii). وربما يمكن قبول مثل هذه الآراء بوصفها الملاذ الأخير.

الدولة الحقيقى سيكون مثالًا على هذا الفن. وتتضح دراية أفلاطون بالفرق بين ما هو مثالى وما هو واقعى من خلال معالجة مختصرة ينتهى بها الجزء الآتى من محاورة "رجل الدولة":

"أى من هذه الحكومات الفاسدة يكون أقل صعوبة فى التعايش معها علمًا بأن جميعها يصعب التعايش معه، وأيها أشد وطأةً وأصعب احتمالًا؟ هل لنا أن نلقى نظرة سريعة على ذلك مع أن مناقشته ستكون بمثابة قضية جانبية بالنسبة للموضوع المطروح أمامنا الآن؟ لكن كل شيء نفعله جميعًا على أى حال يكون من أجل هذا النوع من الأمور" (**302b-9**)

يبدو أن المقصود بعبارة "هذا النوع من الأمور" هو العيش فى حياة محتملة، وأن المقصود بعبارة "هذه الحكومات الفاسدة" هى أنواع الحكومات الستة الموجودة بالفعل. سيكون النظام الملكى هو أفضل أنواع الحكومات الستة إذا كان ملتزمًا بالقوانين وإذا كانت هذه القوانين صالحة، وسيكون أسوأها إذا لم يلتزم بالقوانين (أى إذا تحول إلى حكم الطغيان)، وينسحب القول ذاته على الديمقراطية بطريقة أخرى لأننا:

" نعتقد أن حكم الأغلبية ضعيف من جميع الوجوه وغير قادر على فعل أى شيء ذى أهمية سواء كان خيرًا أم شرًا بالقياس إلى نظم الحكم الأخرى، وذلك لأن المناصب فى ظل النظام الديمقراطى تُوزع بنسب ضئيلة بين كثرة من الشعب." (**6-303a4**)

لم تذكر الفقرة أن هناك بالفعل نظام حكم ملكيًا يلتزم بقوانين صالحة، أو أن هناك نظامًا ديمقراطيًا سليمًا، وبالنظر إلى ما كان قد قاله "الغريب" سابقًا؛ فإننا مضطرون إلى أن نشك فيما إذا كان يعنى أن هذه النظم توجد بالفعل، ولكن الفقرة تثير على الأقل إمكانية وجودها. ونلاحظ أنه قد بدأ الاعتراف بأهمية الدور الذى تلعبه "المعرفة" فى حكومات دويلات المدن بشكل أو بآخر فى موضع ما من الفقرة، وبعد ذلك تشرع نظم الحكم فى فعل ما تصبو إليه دويلات المدن؛ وهو ما يجعل المواطنين "أفضل مما كانوا عليه بقدر المستطاع" -(**297b3**).

٤- رجل الدولة بوصفه موجها وحائكًا

يثير سقراط الأكبر فى محاورة "يوتيديموس" Euthydemus(١) مسألة فعل "السياسة" أو فن "الملك". لقد اتفق فيما سبق على أن الأشياء التى جرت العادة أن نعتبرها خيرًا (مثل: الصحة والثروة وما شابه ذلك) لا تكون خيرًا إلا إذا كنا نعرف كيف نستخدمها، وإننا لا نستطيع أن نبلغ هذه المعرفة إلا من خلال الفلسفة. وما دامت الفلسفة هى شرط المعرفة فإن الخطوة التالية هى تحديد أى نوع من المعرفة نحتاج إلى الحصول عليه. ليست بالقطع هى معرفة الخبير فى البحث عن الذهب ولا معرفة رجل الأعمال ولا معرفة الطبيب أو الخطيب أو القائد العسكرى؛ لأنه لا يوجد نوع من هذه الأنواع من المعارف، يتضمن المقوم الأساسى لمعرفة كيفية استخدام غاياتها. وأخيرًا يرى سقراط أن الخبير فى فن الحكم أو الملك هو الذى يعرف كيف يستخدم غايات الأنواع الأخرى من المعارف. ولكنه يطرح بعد ذلك (291d-e) سؤالًا حول غاية هذا الفن أو تلك المعرفة... فلا بد أن تكون هذه الغاية خيرًا، ولكن إذا كان الأمر كذلك فإنها لن تكون- بأى حال من الأحوال- شيئًا من قبيل غايات المعرفة السياسية المألوفة (كالثروة والحرية والاستقرار وما إلى ذلك)، لأنه تقرر أن هذه الأشياء ليست خيرًا فى ذاتها؛ فهى تجعل الناس حكماءً وأخيارًا، ولكن أى نوع من الحكمة وأى نوع من الخير؟ إن الخير الأوحد الذى تمنحه هى وجودها فى حد ذاته، فهى تجعل الناس حكماءً وأخيارًا من هذه الزاوية، وسيفعل الناس بدورهم الشيء ذاته لغيرهم؛ ولكننا لا نملك توصيفًا لما تتألف منه هذه المعرفة بالفعل "فنحن بعيدون كل البعد عن إدراك ماهية المعرفة التى سوف تحقق السعادة" -(5-292e4).

تتوقف مناقشة الموضوعات عند هذا الحد. وليس واضحًا تمامًا ماذا يجب أن نفعل بها، وربما نقبل بالنتيجة الصورية التى توصل إليها سقراط: وهى أن المناقشة قد وصلت

---

(١) تأخذ محاورة "يوتيديموس" شكلاً من أشكال التقرير الذى يقدمه سقراط إلى كريتون عن محادثة دارت بينه وبين يوتيديموس وآخرين فى اليوم السابق. والتقرير مصحوب بمناقشة مع كريتون حول الموضوعات قيد البحث التى يتحدثون فيها، ومن أجل التبسيط سوف أتناول المحاورة كما لو كانت حوارًا مباشرًا بين اثنين.

ببساطة إلى طريق مسدود، ومع ذلك فما دام كان هذا الجزء من المحاورة يهدف صراحةً إلى التناقض مع التلاعب السوفسطائى الذى يحتل البقية الباقية من المحاورة؛ فقد يساورنا الشك فى أننا ننساق نحو مفهوم معين "لفن السياسة" الحقيقى. ومن هنا تظهر نقاط ثلاث. النقطة الأولى : إن هذا الفن ليس معنيًا بشكل مباشر بإنتاج هذه الأشياء التى يُعتقد عادةً أنها غاياته، والنقطة الثانية : إن فن معرفة كيفية استخدام هذه الأشياء الاستخدام الأمثل، وأما النقطة الثالثة : إن هذا الفن هو الذى يمنح المعرفة إلى غيره[1] . ويبدو أن هناك نوعًا واحدًا فقط من المعرفة هو الذى تتحقق فيه هذه المواصفات، ألا وهو النوع الذى ينتج عن التفلسف أو الاشتغال بالفلسفة، كما ينتج كذلك عن الجدال السقراطي- وهذا هو ما تتركنا عنده الحلقة الأولى من المناقشة.

وهنا تظهر نقطة الالتقاء بين محاورة "يوتيديموس" ومحاورة "رجل الدولة". ولقد كانت لدينا أسبابنا [2]فيما سبق والتى تجعلنا نعتقد أن المعرفة عند رجل الدولة المثالى أو الملك المثالى فى محاورة "رجل الدولة" تقوم- فى حد ذاتها- على الفهم الفلسفي، أى على الفهم الذى يتم التوصل إليه عن طريق عملية عقلانية وجدالية نتعلمها من طبيعة المحاورة بالتفصيل. فالمحاورة عمل يتعلق بالنظرية السياسية، ولا نجد فى جوهر هذه النظرية مطلبًا لحكومة أوتوقراطية تتألف من خبراء (مع أنه إذا وُجدت مثل هذه الحكومة سيقوم أعضاؤها مقام الملوك)، بل نجد تأكيدًا على أفضلية اكتشاف الغايات الحقيقية من الحياة. وفى الوقت نفسه يُفترض أن هذه الغايات تتضمن الفضائل، فالوظيفة الأولى للمتخصص أو الخبير السياسى الحقيقي- كما جاء بمحاورة "يوتيديموس" - هى أن يجعل الناس أخيارًا.

---

(١) إذا استخرجنا هذه العناصر من السياق سنفترض بطبيعة الحال أن سقراط (أو أفلاطون) يستطيع أن يجد مخرجًا من وكر الأفكار التى تصل إلى طريق مسدود دون أن يتخلى عن أى منها. ولكن مرة ثانية يقضى التناقض مع المواقف السوفسطائية بأنه لن يضع مقدمات لا يستطيع الدفاع عنها.

(2) see section 1 above

ولكن هناك فرقًا مهمًا بين المحاورتين. فمحاورة "يوتيديموس" ترى أن فن السياسة لا يفعل شيئًا أكثر من أنه يمنح معرفته؛ أو ربما بطريقة أكثر واقعية يمنح التعود البحث عن هذه المعرفة، وأن فن السياسة نفسه يعكس ببساطة الإضافة المثالية للفهم الفلسفي. وتتناول المحاورة الفضيلة بوصفها نتيجة للمعرفة، كما يحدث غالبًا فيما يُسمى بالمحاورات "السقراطية" (سواء كانت تُعد "يوتيديموس" من هذه المحاورات أم لا). وبالنسبة للغايات السياسية المألوفة فإنها تسير ببساطة فى اتجاه واحد. أما محاورة "رجل الدولة" فتكتشف "محصلة" فن رجل الدولة الذى يمتد إلى ما وراء ممارسة وتعليم الجدال. أولًا هذا فيما يتعلق بدورها فى توجيه أهم الفنون الفرعية التابعة مثل: فن الخطابة وفن القيادة العسكرية والقضاء.. ففى جميع هذه الحالات:

« ليس ما يتعين على النظام الملكى إنجازه هى المهام العملية، بل السيطرة على تلك المهام التى بوسعه أن ينجزها، لأن هذا النظام يعرف الوقت المناسب الذى يبدأ فيه إنجاز أهم الأشياء فى دويلات المدن ويعرف الوقت غير المناسب لهذا الفعل، وعلى الآخرين أن يفعلوا ما يُملى عليهم» -(305d1-4).

ثانيًا: سوف يرى رجل الدولة عند دمجه للخيوط المختلفة فى ثوب واحد (311b7) العناصر الأكثر شجاعة والعناصر الأكثر اعتدالًا من المواطنين[1] حتى يستطيع كلا العنصرين القيام بدوريهما الصحيحين فى حياة دولة المدينة[2] ويبدو أن الحاكم يكتسب فى كلا الدورين تدخلًا مباشرًا فى سياسة عملية من النوع الذى تنكره محاورة "يوتيديموس" على الملك المثالي[3] وربما نجد إعادة لصياغة الفكرة التى وردت فى محاورة "يوتيديموس"؛ وهى أنه لا يوجد خير ولا منفعة فى الانفصال عن معرفة كيفية استخدام هذا الفن (الذى يُستمد من الفلسفة وحدها). ولكن إذا لم يكن أغلب الناس فلاسفةً- كما جاء بمحاورتى

---

(١) حول هذا الجزء الأخير من محاورة "رجل الدولة" انظر على وجه الخصوص: Lane 1995,1998,Dixsaut 1995,Bobonich 1995.

(٢) هناك خط مواز لذلك فى الكتاب الخامس من محاورة "الجمهورية" فى إطار مناقشة الوسائل التى تضمن وحدة المدينة.

(٣) حول مفهوم الملكية وفن إدارة الدولة فى محاورة "يوتيديموس" يمكن أن تقارن ذلك مع ادعاء سقراط فى محاورة "جورجياس" بأن السياسى الحقيقى الوحيد هو من يقول الحقيقة دون تجميل.

"رجل الدولة" و "الجمهورية"؛ فإن جعلهم أخيارًا سوف يتطلب أكثر من مجرد جلسة جدال. ويتعين على فن إدارة الدولة أن يجد وسائل أخرى... [١] وهذا هو السبب فى أن محاورة "رجل الدولة" تجد لها مكانًا فى هرم الفنون من أجل إصلاح فن الخطابة وإدارته بطريقة فلسفية، لأنه ربما تكون هذه هى الوسيلة المثلى لغرس المعتقدات الصحيحة فى نفوس جموع المواطنين (309c).[٢]

٥- "رجل الدولة" و "تيمايوس-كريتياس" و "القوانين"

هناك علاقة وثيقة بين أفضل نظم الحكم فى محاورة "رجل الدولة" وقصص الخيال التى يرويها أفلاطون، وتعود إلى مرحلة ما قبل التاريخ خاصةً أسطورة أطلنطس التى وردت فى محاورتى "تيمايوس" و"كريتياس". والمفروض أن القصة يرويها سولون من سجلات الكاهن المصرى القديم، وتحكى أنه كان هناك فى زمن من الأزمنة ملوك أفاضل فى أطلنطس، الإمبراطورية الغنية القوية مترامية الأطراف التى تأسست فوق جزيرة خارج مضيق جبل طارق، لكنهم تحولوا إلى أشرار وحاولوا غزو بقية العالم، لكنهم واجهوا مقاومة شرسة من مدينة أثينا التى هزمتهم فى آخر المطاف. واختفت أطلنطس نفسها بعد أن ضربها زلزال عنيف واجتاحتها فيضانات عارمة وغمرت المياه كل سكان مدينة أثينا أيضًا. كانت مدينة أثينا القديمة- هذه كما تروى الأسطورة- أشبه بالمدينة الفاضلة التى كان هؤلاء الحاضرون يناقشون أمرها فى اليوم السابق، ووصف هذه المدينة الفاضلة يجعلها تشبه المدينة الفاضلة التى وردت بمحاورة "الجمهورية" فى جوانب كثيرة؛ لدرجة أنه لا أحد يستطيع أن يلومنا إذا اعتقدنا أنها "الجمهورية" - أو شيئًا شبيهًا بها - (حيث ينفصل الحراس الذين يشكلون القوة المحاربة عن بقية المواطنين

---

(1)Cf. Penner, in ch.9 section 1 above.

(٢) النتيجة نوع من التقارب مع الآراء التى جاءت على لسان بروتاجوراس (انظر الجزء الثانى أعلاه): ستكون لكل المواطنين درجة من الفضيلة، وسوف تنتج عن طريق وسائل لا تختلف ظاهريًا عن تلك التى يصفها بروتاجوراس. والشىء نفسه فى محاورة "الجمهورية". ولكن وسائل بروتاجوراس سوف تعتمد على العادات والأعراف وليس على الفلسفة.

ويحصلون على التربية والتعليم على نفقة الدولة ويُحرمون من الحصول على أى ملكية خاصة أو تأسيس أسرة أو ما شابه ذلك). والاختلاف الأساسى الذى نلاحظه هنا عما جاء فى محاورة "الجمهورية" أنه لايوجد ذكر مباشر للحكام الفلاسفة وربما لا يوجد لهم مكان على الإطلاق، فالمدينة تحكمها مجموعة من القوانين المستوحاة من الآلهة التى تمدها بأنواع من المؤسسات التى تسمح بإدارة جيدة للمدينة، على أن أفضل ما تمد به القوانين مواطنى هذه المدينة هى التربية والتعليم.[1] إن ملوك أطلنطس كانوا على العكس من ذلك "يسيطرون على الناس (فى عدد من مدنهم) وعلى معظم القوانين فى مدن عديدة" **Critias (119c3- 4**، وكان الاستثناء هو فى تلك القوانين التى تحكم العلاقات بينهم، تلك القوانين التى شرعها لهم جدهم بوسيدون. سار هذا التنظيم على نحو طيب فى البداية لأنهم – كما يليق بهم كأبناء أو أحفاد للآلهة – كانوا يتحلون بالفضيلة الكاملة، وكانوا لا يعيرون اهتمامًا بأى شيء غير الفضيلة حتى إذا كان هذا الشيء يتضمن ثرواتهم الطائلة. ولكن مع اتساع المسافة بينهم وبين أصلهم الإلهى ومع تناقص العنصر الإلهى فى طبائعهم ؛بدأت الأمور تتجه نحو الأسوأ.

أما محاورة "كريتياس" فلم تكتمل وتوقفت عند منتصف الكلام دون أن نتأكد من القصة الأسطورية التى تستمدها من محاورة "تيمايوس". ولكن لا يوجد أدنى شك فى المغزى العام من وراء هذه القصة؛ ألا وهو أن أثينا هزمت أطلنطس بسبب تفوقها فى المؤسسات وبسبب تميز شعبها، وأن شعبها كان متميزًا من ناحية العرق على الأقل من حيث قدرته على بناء مؤسساته التى استمدها بشكل مباشر أو غير مباشر من الآلهة. وبالمثل فإننا نعرف أن الهزيمة إنما لحقت بأطلنطس بسبب فساد ملوكها وافتقارهم إلى الحكمة والاعتدال التى كانت تخضعهم للقانون الإلهي. إنها الصفات التى سمحت لهم بـ "التحكم فى القوانين" عند معاملة رعاياها: فإذا "عاقبوا أو قتلوا من يشاءون من الناس" **(119c4 -5)**؛ فإنما كان ذلك يرجع إلى أنهم كانوا يعرفون من يستحق العقاب أو القتل. من هذه الناحية ومن ناحية تحكمهم فى معظم القوانين كانوا يشبهون الملك أو الحاكم المثالى فى محاورة

---

(١) انظر على وجه الخصوص محاورة "تيمايوس" الفقرة رقم (24b-d).

"رجل الدولة" بوصفهم حراسًا لمدينة أثينا القديمة بقدر ما يشبهون طبقة الجند وحكام المستقبل في محاورة "الجمهورية".

ولكن المدينة التى يحكمونها ويحكمون مواطنيها تختلف تمام الاختلاف عن المدينة والمواطنين الذين يحكمهم رجل الدولة المثالي الذى جاء في محاورة "رجل الدولة". فالمواطنون في هذه المحاورة يشتركون في الحكم تحت سيطرته، ومهمته الأولى في الواقع كحائك لثوب المدينة هي التأكد من دمج الأنواع المختلفة من الأشخاص في نسيج واحد يضمن التجانس والتوافق بين من يشغلون المناصب العامة:

"هذه هي المهمة الأولى والوحيدة عند الحاكم في عملية الدمج، إذ يتعين عليه ألا يسمح بفصل المعتدلين عن الشجعان؛ بل عليه أن يقربهم ويدمجهم في نسيج واحد عن طريق المشاركة بالرأى والتكريم والثواب والعقاب والمواثيق المتبادلة مستخلصًا من دمجهم على هذا النحو ثوبًا أنيقًا وجميلًا حتى يعهد إليهم جميعًا بالمناصب العامة في المدينة." (301e7- 311a2)

يحدث الشيء نفسه في أثينا كما ورد بمحاورتي "تيمايوس" و"كريتياس"؛ حيث يتقاسم عشرون ألفًا من الحراس المناصب فيما بينهم:

"كانوا يعيشون حياتهم على هذا النحو؛ حيث كان الحراس من المواطنين وكان القادة من الإغريق الآخرين الذين كانوا يقبلون بإرادتهم الانصياع لقيادة هؤلاء المواطنين، وكانوا يحتفظون بعدد من الرجال والنساء للاشتراك في الحروب؛ حيث كان يبلغ عددهم نحو عشرين ألفًا. ولما كانوا يتمتعون بصفات من هذا النوع فقد حكموا مدينتهم وسائر بلاد الإغريق وفقًا للعدالة..." – (Critias 112d3-e3).

وعلى العكس من ذلك فقد كان الجيش في أطلنطس يعتمد عند الضرورة على التعبئة من سائر السكان، وكان يتألف من أبناء الملك من الحراس الذين كان أهل الثقة منهم يسكنون حول الأكروبوليس حيث يوجد المقر الملكي وكانت الطبقة الأعلى مكانة تسكن بداخل الأكروبوليس؛ (كما كان الجند من المواطنين في أثينا القديمة يسكنون فوق الأكروبوليس حول معبد الإلهين الراعيين للمدينة وهما أثينة وهيفايستوس). على العموم

فإن أطلنطس التى تقع فى الغرب الأقصى تمثل فى المحاورة مملكة شرقية غير إغريقية- مثل المملكة الفارسية التى يُحتفى بالانتصار عليها على يد أثينا فى الخطب الجنائزية الواردة فى محاورة "مينكسينوس" . فلقد كان ملوكها فى البداية عادلين بسبب أصولهم الإلهية وتفوقهم على بقية السكان. ولكن مع مرور الزمن تغيروا وتحول حكمهم من الملكية إلى الطغيان.

وتعبر محاورة "القوانين" بطريقتها الخاصة عن التباين بين سقوط أطلنطس وبقاء أثينا فيما قبل التاريخ فى الفقرة التالية **(875a-d)**:

"لا يوجد من بين البشر من تؤكد مواهبه أنه يستطيع أن يدرك ماهو خير ونافع للجنس البشرى فيما يتعلق بتنظيماته السياسية، وإذا حدث وأدرك ذلك فإنه يكون قادرًا دائمًا على تحقيق الخير الأسمى وراغبًا فى ذلك... وإذا كان لدى أى شخص القدرة الطبيعية على اكتساب الخبرة والمعرفة ذات الصلة بدرجة كافية، ثم بعد ذلك يشرع هذا الشخص فى أن يحكم المدينة دون أن يخضع لفحص فيمارس حكمًا مطلقًا؛ فإنه لن يكون قادرًا على أن يصمد طويلًا بحكم قرراته السابقة أو يحيا حياةً تؤسس للخير المشترك بوصفه أهم العناصر فى المدينة، ويظل يحتفظ بخيره الخاص بوصفه فرعًا من الخير العام، ولكن طبيعته الفانية سوف تدفعه على الدوام نحو ثرائه ومصالحه الخاصة... وإذا سلمنا بأن شخصًا ما وهبته الطبيعة منذ ميلاده القدرة على مقاومة هذه النوازع الحتمية؛ فيكون قادرًا ولديه الإرادة الراسخة فى أن يمارس الخير عندما يدركه وأنه يصعب فى المقام الأول أن نتصور أنه يجب أن يكون لعلم اجتماع حقيقى اهتمام بشئون الجماعة وليس بشئون الفرد. إن الصالح العام الذى يعمل على تماسك الجماعة يمزقه الصالح الشخصى ولذلك كان من مصلحة الجماعة والفرد معًا أن نقدم خير الجماعة على خير الفرد، ثم إن هذا الشخص الذى يصل إلى إدراك لهذا المبدأ كنظرية علمية إذا ما وُضع بعد ذلك فى مركز الحاكم المستبد غير المسئول؛ فإنه سوف لا يبرهن مطلقًا على أنه مخلص لاعتقاده أو سيقضى حياته فى تنمية وتقدم الخير العام للدولة بوصفه الهدف الرئيسى الأكبر الذى يجب أن تأتى مصلحته الشخصية فى المقام الثانى بعده. إن طبيعة الضعف الإنسانى ستغرى دائمًا مثل هذا الرجل بالتفخيم من نفسه والبحث عن مصالحه ولسوف يميل ميلًا

شديدًا إلى تجنب الألم وطلب اللذة ويفضل هاتين الناحيتين على الحق والخير وسينتهي بذلك إلى الضلال الذى يجلبه على نفسه؛ فيغرق هو ومن معه فى أغوار الهلاك والدمار" (Laws 875a2-d5).

لقد كان ملوك أطلنطس فى الأصل أكثر من مجرد بشر؛ ولذلك كانوا يستطيعون فى بداية الأمر أن يفعلوا - على حد قول "الأثيني" هنا - ما لا يستطيع أن يفعله مجرد بشر، ولكن مدينة أثينا التى يحكمها أصبحت هى المجتمع المستقر والمستمر. ففى المدينة المأهولة بالسكان والمحكومة من الآلهة، فى هذه المدينة وحدها يمكن أن تُمنح السلطة إلى الفرد وليس إلى القانون (راجع محاورة "القوانين" 739d - e,713c-714a).

إن محاورة "القوانين" نفسها هى التى تصف "الاختيار الثاني" وهو حكم القانون. ولا يُقصد بهذا الحكم "المدينة الفاضلة الثانية" فى محاورة "رجل الدولة" (300c) التى تتأسس ببساطة على مبدأ الالتزام الصارم بالقانون. ومن المؤكد أن القانون فى «ماجنيسيا» سوف يصعب تغييره وسيكون فى أغلب الأحوال بعد فترة مبدئية ثابتًا فى كل الأزمنة. ولكن لا يرجع ذلك - كما هى الحال فى دويلات المدن التى تلتزم بالقانون كما جاء فى محاورة «رجل الدولة» - إلى غياب المشرع الخبير المتخصص. فالمشرع فى محاورة «القوانين» هو نفسه خبير ومتخصص إذا قُورن مباشرة بالحاكم المثالى فى محاورة «رجل الدولة»، وعلى الأقل يمكن القول بأنه قريب الشبه منه؛ ولذلك ينادى المتحدث الرئيسي-وهو غريب أو زائر من أثينا- بسلطة «ذات خبرة كبيرة وبحث مضنٍ فى مثل هذه الأمور» (القوانين: 968b). وسوف تكون تشريعاته شأنها شأن تشريعاتِ رجل الدولة المثالى "محاكاة للحقيقة" - (بقدر المستطاع)[1]، وسوف تستمر وتثبت ما دام لا يوجد البديل الأفضل عنها، ومع أن قوانينه ربما تكون ناقصة كما هى الحال فى جميع القوانين الوضعية؛ فإنها هى الحكم الوحيد الذى يتعين أن نخضع له فى عالم الواقع.

---

(١) إذا كان الكثير من تفاصيلها يتلاقى مع التشريع الأثينى المعاصر (انظر: (Morrow1993(1960)- أى إنها طارئة من حيث المبدأ فإن ذلك إنما يرجع إلى الاعتبار العقلانى الذى يظهرها على أنها صحيحة.

الفصل الثانى عشر

محاورة « القوانين »

أندريه لاكس

André Laks

١ - عمل متفرد

تُعد محاورة "القوانين" أول عمل يتعلق بفلسفة السياسة الحقيقية فى الثقافة الغربية. وقد جرت العادة على أن تُفهم فى سياق مركب من التشريع الفلسفى والبناء القائم على التأمل، ذلك السياق الذى يلعب دورًا مهمًا فى محاورة "الجمهورية". ولكننا نستطيع أن نحكم من خلال ربط محاورة "القوانين" بالبحث فى أسس التشريع من خلال عرض تفصيلى للقوانين على أن هذه المحاورة هى بالفعل عمل لم يسبق له مثيل. من هذا المنطلق فإن محاورة" الجمهورية" تُعتبر فى أحسن أحوالها قطعة أدبية مختصرة، بينما تضع محاورة "القوانين" أسس الفكر السياسى للمستقبل.

إن جزءًا من أهمية هذه المحاورة يكمن فى أنها ابتكار لنوع جديد من الكتابة الأدبية؛ بل لنوعين وذلك عن طريق دمج مدخلين معًا سوف يتميزان فى المستقبل. إن محاورة "القوانين" هى عرض للمبادئ السياسية (التى يمكن مقارنتها بـ "العقد الاجتماعى" عند جان جاك روسو أو "مبادئ فلسفة الحق" عند هيجل). وهى عبارة عن مقال يتعلق بتطبيقات تشريعية (يمكن مقارنته بـ "مشروع دستور كورسيكا" أو المقترح الخاص بالدستور الألمانى)... وفضلاً عن ذلك تظهر مفاهيم عديدة فى محاورة "القوانين" تبرهن على

القيمة الأبدية لفلسفة السياسة. إن ما يُسمى بمبدأ "اللورد أكتون" وهو المبدأ الذى يقضى بأن السلطة المطلقة تفسد بطريقة مطلقة نجد له صدى بالفعل فى محاورة "القوانين". كما أن الأفكار الفلسفية الإيجابية التى وردت فى محاورة "القوانين" تتضمن مفاهيم مثل "الدستور المختلط" و"حكم القانون" وأخيرًا وليس آخرًا "التشريع المبدئى". ويقدم أفلاطون نفسه هذا المفهوم بوصفه أعظم ابتكار تشريعى من صنعه (722e1- 4).

وعلى الرغم من الأهمية التاريخية لهذه المحاورة فإن الفلاسفة- على وجه الخصوص- قد تجاهلوها كثيرًا بل وأحيانًا تعاملوا معها بازدراء.[١] ويمكن إرجاع جزء من رد الفعل هذا إلى الصعوبات التى تفرضها المحاورة على القارئ، فالمحاورة تبدو طويلة بشكل مفرط ومادتها جافة وغير شيقة وأسلوبها معقد إلى حد كبير. ويغلب على النسق العام للمحاورة قدر كبير من التعقيد يصعب فهمه، ولكن بقطع النظر عن هذه الاعتبارات الشكلية هناك ثلاثة أسباب رئيسية وحاسمة أدت إلى التجاهل النسبى الذى عانت منه محاورة "القوانين":

١- لم يكن تأثير محاورة "القوانين" مهما قيل عن أهميته تأثيرًا مباشرًا أو على نطاق واسع، فنحن نعرف الفكرة المحورية فى "الدستور المختلط"- على وجه الخصوص- من إعادة تناولها على يدى شيشرون وبوليبيوس أكثر مما نعرفها من محاورة "القوانين" نفسها. فعند شيشرون تكتمل أفلاطونية القوانين بالمنظور الرواقى (نظرية القانون الطبيعى)، وعند بوليبيوس يعادل الدستور المختلط مصير روما.. وفى الحالتين تسقط النتائج الرؤية الأصلية لأفلاطون والتى تنطلق من تجسيد خيالى لمستعمرة صغيرة فى جزيرة كريت.

---

(١) هناك أعمال أساسية تتناول محاورة «القوانين» باللغة الإنجليزية ومنها دراسة عامة قام بها مورو Morrow,1960، والعمل الذى ألفه ساوندرز "Saunders,1991" يركز على جانب العقوبات فى محاورة "القوانين" (انظر أيضًا ترجمته لمحاورة "القوانين" 1970). والدراسات الخلاقة التى قام بها بوبونيش Bobonich,1991,1994 سوف يتم تجميعها لاحقًا فى مجلد واحد. وفى ألمانيا يمثل "Hentschke 1971" تقدمًا جوهريًا فى فهم المحاورة. أما "Schöpsdau,1994" فهو أول مجلد يصدر بتعليق عام على المحاورة وسوف يحل محل العمل القديم الصادر فى إنجلترا سنة 1921. ويشهد هذا العمل على عودة الاهتمام بمحاورة "القوانين".

٢- يتعلق السبب الثانى بتاريخ تناول الفكر السياسى الأفلاطونى. ففى الإطار الثقافى للفلسفة التأملية والمذهب البروتستانتى لا تُعد "القوانين" عملاً فلسفيًا بالقدر الكافى لجذب الاهتمام، بل إنها كاثوليكية للغاية لدرجة لا تجعلها فوق الشبهات. ويستطيع المرء فى الواقع أن يكتب تاريخًا حول المقارنة بين تنظيم المدينة الأفلاطونية وتنظيم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، حيث يتسم كلاهما بالقمع ومعاداة الفرد. ولا غرابة فى أن الذين عقدوا هذه المقارنة كانوا مفكرين فى المذهب الليبرالى الأنجلو-ساكسونى الذى تشكل من قراءات جون ستيوارت ميل وجورج جروت لمؤلفات أفلاطون. تؤكد محاورة "القوانين" فى هذا السياق بصورة كاريكاتيرية على الاتجاهات المؤسفة التى تتبناها محاورة "الجمهورية" التى تسبقها فى تصوير نظم الحكم السلطوية والشمولية. وفى هذا الإطار لا يوجد أفضل من إعادة كورنفورد فى عام ١٩٣٥ لكتابة قصة "المفتش العام" لديستوفسكى بروح أفلاطونية.. لو أن سقراط قد عاد إلى المدينة الموجودة فى محاورة "القوانين" من أجل الارتقاء بمبدأه فى المناقشة الحرة؛ لكان قد أُعدم- كما كان سيُعدم المسيح العائد على يد الكنيسة التى تعمل باسمه.[١]

٣- يجب أن نضيف إلى هذين السببين سببًا آخر وهو أن محاورة "القوانين" تحتل مكانة فريدة بين مؤلفات أفلاطون (على الرغم من أن صحة نسبها إلى أفلاطون قد أصبح مثار جدال مؤخرًا).[٢] فمن ناحية نجد أن المؤلف الضخم الجامع للقوانين عند أفلاطون فريد من نوعه (ومن ثم أهمية التوثيق بالنسبة إلى تاريخ التشريع)، ومن ناحية أخرى تقتصر الفلسفة الحقيقية فى محاورة "القوانين" على أداء دور ثانوى (حتى إنه لم ترد الإشارة إلى الفلسفة فى المحاورة كلها إلا مرتين فقط (857d2.967c8) ولم تُناقش قط

(١) راجع كورنفورد "Cornford 1950(1935)" توجد بنية مقال كورنفورد عند ميل "Mill1978 (1866)" الذى ذهب بعيدًا عندما قارن "المجلس الليلى" بمحاكم التفتيش عند توماس دى توركومادا "Torquemuda" (أحد أبرز قادة محاكم التفتيش فى إسبانيا فى القرن الخامس عشر الميلادى). إن مصدر التشابه بين مدينة أفلاطون والكنيسة الرومانية فى العصور الوسطى هو عالم اللاهوت البروتستانتى بور "F.C.Baur" وحول استقباله فى إنجلترا راجع تيرنر Turner "1981:436".

(٢) "Muller 1951"

كفلسفة). ولا يتفق أى صفة من هاتين الصفتين مع الصورة المعروفة عن "الأفلاطونية". فضلاً عن أن رواية الرسالة السابعة لمغامرات أفلاطون فى صقلية كثيرًا ما كان يُعتقد أنها دعوة إلى قراءة محاورة "القوانين" كوثيقة للإحباط السياسى، ودعوة أيضًا إلى قراءة يُعتقد أنها ضرورية لشرح السبب فى أن ملامح "القوانين" تتناقض تناقضًا واضحًا مع "الجمهورية" التى تُعتبر الأفضل، لذلك فالسؤال الحاسم والأكثر أهمية هو: هل يمكن أن تدعى محاورة "القوانين" أى شرعية فلسفية من أى نوع؟

ولكن قبل أن ننتقل إلى هذا السؤال سيكون من المفيد أن نعطى فكرةً عن بناء ومحتوى المحاورة. فلا يقتصر الأمر فقط على أن القارئ يحتاج إلى إرشادات، بل إن البناء الشكلى للمحاورة – كما سوف نرى – يرتبط ارتباطًا وثيقًا ببرنامجها السياسى.[١]

٢- بناء محاورة "القوانين" ومحتواها

تقدم "القوانين" نفسها كمحاورة تدور حول التشريع بين ثلاثة من الشيوخ هم: الأثينى الذى يطلق عليه المحاورون اسم "الغريب" (على أساس أن الحوار يجرى فى كريت وهو غريب عليها وليس من أهلها)، وميجيللوس من إسبرطة وكلينياس أحد مواطنى المستعمرة الإسبرطية كونوسوس. يتناقش الثلاثة حول الدساتير والقوانين– وهو ما يتناسب مع أعمارهم (685a7ff..769a1ff.)– فى طريقهم من كونوسوس إلى كهف زيوس فوق جبل إيدا "Ida (625b)".

ومما لاشك فيه أن خط سيرهم هذا كان له صلة بالموضوع. أولاً: كان الطريق الذى سلكوه هو الطريق نفسه الذى كان يسلكه الملك مينوس المشرع الأسطورى لكريت كل تسع سنوات ليتلقى تعاليم زيوس (624a7-b3). وكما نلاحظ عادةً فإن الإله– وهو أول كلمة فى المحاورة– سرعان ما سيتحول ليصبح أساس التشريع الأفلاطونى، كما كان

---

(١) حول نظرة إجمالية لهذا الموضوع انظر: Saunders 1970:5-14 and Schöpsdau 1994:95-8. أما الإشارات المتعلقة بالموضوعات التى تتناولها الأجزاء المختلفة من المحاورة فقد تم تجميعها عند بداية كل فصل من فصول كتاب ستالى (Stalley 1983)

بالنسبة إلى القوانين الدورية.[1] وعلى الرغم من أن أفلاطون لا يستخدم لفظ "السلطة الدينية"؛ فإنه لا يبتعد عن تجسيدها كما يتضح من الفقرة التالية:-

" تُسمى الدساتير أو نظم الحكم الفعلية باسم السلطة التى تحكم فى كل حالة. وإذا كان هذا هو الاسم الذى يجب أن يُطلق على مدينتنا فيتعين أن تُسمى باسم الإله الذى يحكم بالفعل شعبًا من العقلاء" -(4-713a1).[2] فضلاً عن أن التطورات اللاهوتية كانت محورية من عدة وجوه بالنسبة لمشروع أفلاطون السياسى (انظر بصفة خاصة الكتب التالية من "القوانين" IV.713a-714b,715c-718a,XII.966c-968a ، والكتاب العاشر بأكمله).

وهكذا يعكس خط السير الذى سلكه المحاورون الثلاثة التقدم نحو المبدأ الأول فى التشريع، لكنه أيضًا يرمز بدهاء أكثر إلى الفراغ والحرية التى تُعلق فيها قيود الحياة اليومية. فمن الملامح الأساسية للتمشية فى القرى شغل الوقت والاستجمام والتحرر من القيود وعدم الاضطرار إلى القيام بأى عمل، حتى إذا كان الإله هو المحطة الأخيرة. هذه الحرية الشكلية ذات صلة بمحتوى المحاورة، حيث يصبح من المهم للمرء أن يتفادى ضرورة وضع تشريع حقيقى حتى عندما يتحدث عن التشريع؛ ويرجع ذلك إلى أن محاورة "القوانين" تتناول وضع التشريع الحقيقى بوصفه ضرورة لا بد منها (انظر على سبيل المثال: 858c1,cf.859b7-c2-857e10).

ويمكن إيجاز البناء الكلى للمحاورة على النحو التالى: تثير الكتب الثلاثة الأولى من " القوانين" بصفة عامة- السؤالين التاليين حول مبادئ التشريع وهما: ما الغرض من القوانين(١-١١)؟ وما شروط القوة اللازمة لفرضها؟ بعد التطور القصير الذى يضع مهمة التشريع تحت إشراف الإله نجد أن بقية الكتابين الأول والثانى تقدم تحليلاً نقديًا

---

(١) لقد قام الدوريون بغزو كريت والبلوبونيسوس عند نهاية الفترة الميكينية. وكانوا يشتركون فى اللهجة والثقافة اللتين كانت تميزهم فى جوانب مهمة عن بقية الإغريق خصوصًا الأيونيين. تلك الثقافة التى كان يُستشعر أن أثينا ترتبط معها بروابط تاريخية(انظر هيرودوت : Herodotus I.56)

(٢) لم يظهر مصطلح «السلطة الدينية» theocracy قبل جوزيفوس:Josephus,Contra Apion,II.16. وحول العلاقة بين مصطلحى "noocracy" - (أى حكم الصفوة العقلية) و"nomocracy" -(أى حكم القانون)، انظر أدناه ص :٢٧١.

للمؤسسات الدورية، وتذهب إلى أن القوانين يجب أن تكون أداة للفضيلة التامة وليست فقط أداة للشجاعة بوصفها الفضيلة العسكرية الوحيدة (624a-632d.cf.963a). وتتغير طريقة العرض فى الكتاب الثالث من المحاورة. إن القول بإن توزيع السلطات والدستور المختلط هما وحدهما اللذان يضمنان سلطة القانون؛ إنما يأتى بالإشارة إلى المصير التاريخى للمدن الدورية الثلاث أرجوس ومسينى وإسبرطة ؛حيث تدخل قصة هذه المدن ضمن الهيكل الأكبر لتطور الحضارة الإنسانية(677a).[1] وبينما كانت إسبرطة قادرة على تجنب حكم الطغاة عن طريق الأخذ بدستور مختلط لم تكن مسينى وأرجوس قادرتين على ذلك (682e-693d). أما قصة انتصار إسبرطة على حلفائها السابقين فتلعب فى الكتاب الثالث دورًا مناظرًا لنقد المؤسسات الدورية فى الكتابين الأول والثاني. وهذا هو السبب فى أن الكتاب الثالث يؤكد-على النقيض من الكتاب الأول- جدارة المؤسسات الإسبرطية وقوتها أكثر ما يؤكد على نقاط الضعف فيها. ينطبق هذا التغيير فى المنظور تمامًا على محاورة "القوانين" التى تتأرجح فى دهاء بين مدح وقدح المؤسسات الدورية. ومع ذلك يمكن أن نلاحظ من الافتتاحية أنه على الرغم من السياق الدورى القوى فإن أثينا تمثل على وجه العموم النموذج فى محاورة "القوانين" أكثر من إسبرطة (انظر أدناه الجزء الخامس من هذا الفصل). ومع أن ذلك يجعل المحاورة تدريبًا خفيفًا فى المعادلة السياسية؛ فإن إرادة تحقيق المواءمة بين أهم اتجاهين فى الثقافة السياسية الإغريقية لا عيب فيها، فضلاً عن أنها تتميز بالشجاعة.

ومع أن الدستور الإسبرطى كان "مختلطًا" فإنه ظل حافلاً بعيوب جوهرية. فكما أن قوانين إسبرطة كانت تسعى إلى الارتقاء بالفضيلة عند المواطنين بينما تغض البصر عن الطبيعة الحقيقية للفضيلة؛ فإن توزيع هذه القوانين للسلطات لم يشر إلى "الإله" الحقيقى الوحيد باعتباره "العقل" nous (4-713a1). إن الاعتراف بفضل الإله وحكمته فى ضمان استقرار مؤسسات الدولة كما حدث مع الإسبرطيين (691d8-e1) لا يكفى أن يجعل من إسبرطة "سلطة دينية" - ولا شك فى أن هذه كانت أهم صفات الدولة التى يتطلع إليها أفلاطون.

---

(1) الفرضية هنا هى أن تاريخ الإنسان مثله مثل تاريخ العالم يعيد نفسه.

وكما أن هناك للحاضر ماضيًا فإن الماضى يشير إلى مستقبل ممكن. ولأن المؤسسات الدورية كانت باقية كما هى فإنه يمكن إعادة هيكلتها عن طريق الأخذ بمعايير لم تصادفها هذه المؤسسات. يكشف كلينياس عند نهاية الكتاب الثالث من "القوانين" عن أنه سوف يُدعى فى الحال مع تسعة من رفاقه المواطنين لكتابة القوانين لمستوطنة كريتية جديدة (702c2-8) تشير إليها المحاورة عدة مرات (ولكن ليس قبل "848d3") باسم مدينة "ماجنيسيا".[1] من هذا المنطلق ومن قبيل الصدفة المحضة يعود الحوار إلى موضوع التشريع (702b4-6). و"الأثينى" يشارك "كلينياس" Clinias "الرضا والاقتناع. وفى الواقع يقدم مشروع تأسيس مستعمرة دورية جديدة فرصة طبيعية لصياغة المبادئ كما جاءت فى الكتب الثلاثة الأولى من "القوانين". والمدن الدورية لا تغرس الفضائل ولا تعمل وفقًا لدستور مختلط فحسب، ولكن تأسيس مستوطنة بمبادئ ومعايير ملائمة تهيئ أفضل الظروف التى تسمح بتبنى مجموعة جديدة من القوانين (708a-d). ولعل أقل فوائد التشريع بالنسبة لمستوطنة جديدة؛ هو أن المشرع يجب أن يتحدث مع المستوطنين الجدد حول تحديد موقع المدينة الجديدة. وعلى الرغم من أن هذا الحديث يجرى أولاً دون تعليق على حالته البلاغية والسياسية، فإنه سوف يصبح أحد الديباجات المهمة، بل وأكثر الديباجات أهميةً فى محاورة "القوانين". باختصار، لا يقتصر مشروع تأسيس مدينة "ماجنيسيا" على مجرد تقديم حالة معينة لتجربة نموذج ما، بل إنه يمنح "الأثيني" فرصة غير متوقعة لتطوير تفاصيل المشروع التشريعى الذى يتوافق مع أفكاره السياسية. ومهما يكن من دقة وتفاصيل فى القوانين ومهما يكن من بقاء "ماجنيسيا" كإطار مرجعى (cf.e.g.752d-e) فإن محاورة "القوانين" لم تُكتب من أجل هذه الحالة بعينها؛ بل على العكس من ذلك، حيث نجد أن مقترحات "الأثينى" هى مجرد مقترحات. وسوف تقع على عاتق أهل كريت المسئولية عن هذه المستوطنة وتبنى تلك المقترحات فى مدينتهم الجديدة؛ ولذلك فإن الموقف يجسد أيضًا مبدأً مهمًا يأتى عبر محاورة "القوانين" ألا وهو فصل المشرع عن السلطة (702d.739b.746c). أما الكتب من

(١) راجع الفقرات 860e6,919d3,946b6,969a5f . والفقرة الأخيرة تبين أن الاسم قد أُختير على سبيل المثال.

الرابع إلى الثاني عشر من المحاورة فهى مخصصة لوصف مؤسسات مدينة "ماجنيسيا" التى على الرغم من أنها تحت التأسيس فإنها تظل "ماجنيسيا" النموذج أو المثال.

إن الصياغات الكبرى التى تتضمنها الكتب من الرابع إلى الثانى عشر والتى تشتمل على العمل التشريعى الحقيقى: تتسم بالوضوح على وجه العموم حتى إذا واجه القارئ بعض الغموض أو الصعوبة. ومن المهم أن نميز بين هذا الغموض المحتمل والغموض الأصلى الحقيقى. وهناك ملامح معينة فى محاورة "القوانين" - خصوصًا الفوضى التى تشمل الكتابين الأخيرين من المحاورة - تشير إلى أن أفلاطون يبدو أنه كان قد مات قبل أن يضع اللمسات الأخيرة لهذا العمل.[1]، ومع ذلك فإن بعض الغموض يرجع إلى طريقة أفلاطون الخاصة التى يتناول بها المهمة التشريعية. ويتجه البناء الكلى للعمل التشريعى إلى الغموض نتيجة "التأجيل" المتصل والمتعمد للتشريع. وهناك عدة أسباب لهذا التأجيل بعضها فنى تمامًا وبعضها الآخر يتعلق بمفهوم أفلاطون للقانون. أما الأسباب التى تتعلق بمفهومه للقانون فهى الأكثر أهميةً و طرافةً من الناحية الفلسفية (كما سوف نرى)، ومن المهم أن ندرك أنها تأتى فى هذا العمل بعد الأسباب الفنية.

كان تأجيل العمل التشريعى فى المقام الأول نتيجةً للتعريف الدقيق للتشريع باعتباره نوعًا من المعرفة أو الصنعة (techne). ومهمة التشريع ذات شقين. الأول: إنها يجب أن تحدد دستورًا أو نظامًا للحكم (politeia) يتضمن تحديد المناصب وتوزيع السلطات. والثانى: إنها يجب أن تعطى القوانين لأصحاب هذه المناصب. فالقوانين هى الإرشادات التى يتعين على أصحاب المناصب فرضها (735a5f..751a5-b2). لذلك فالدستور نفسه ليس قانونًا على الرغم من أنه يقع فى مجال معرفة وخبرة وتخصص المشرع. وكما سوف نكتشف فإن التمييز بين الدستور والقانون مهم للغاية بالنسبة لمشروع أفلاطون. وهذا يدل على أن هناك أمورًا يجب أن تُناقش من منظور تشريعى حتى قبل أن يتحدث المرء عن القوانين أو عن الدستور؛ لأن التشريع ما دام هو فنًا أو علمًا فسوف يحتاج إلى تحديد الشروط التى يعمل وفقًا لها على أحسن وجه (709a-e).[2]

(1) يُعتقد عادةً أن فيليب من أوبوس "Opus"- وكان تلميذًا لأفلاطون- هو الذى نشر نص "القوانين" بعد وفاة أفلاطون. حول هذا الموضوع انظر .Taran 1975:128ff.

(2) التمييز بين «الشروط» و«القوانين» لا يزال مهمًا وضروريًا فى العقد الاجتماعى عند روسو.. انظر (book2,chs.8-10).

أما الكتب من الرابع إلى الخامس فهى مخصصة لتلك "الشروط المسبقة".وهى شروط متنوعة تتعلق بمسائل عملية جغرافية وديموجرافية واقتصادية. فضلاً عن أنها تتناول مجموعة من المسائل النظرية (وهى مسائل ما وراء التشريع) مثل: طبيعة السلطات التى سوف يكفلها الدستور الجديد والقوانين، وهى الشكل العام للدستور (قسم يتضمن فقرة عن "السلطة الدينية") وشكل القانون(الذى يتضمن نظرية الديباجات). إن تعريف التشريع كفن أو كعلم هو نفسه جزء من هذا التطور.[1] ويتعلق الجزء الأول من التشريع بالقواعد التى تنظم عملية الزواج (الكتاب الرابع:721e3-720e10). ولكن تُقدم هذه القواعد لمجرد توضيح الفارق بين القانون والديباجة، أما الجزء الثانى من التشريع الفعلى فلا يظهر قبل الكتاب الثامن.

أما الشرط المسبق الأخير الذى يتعلق بالديباجات؛ فإنه هو الآخر يُعد فى غاية الأهمية؛ لأنه يحمل الشكل الكلى للتشريع. فالقانون بالمعنى المباشر والبسيط للكلمة هو نظام مصحوب بالتهديد بتوقيع العقوبة فى حالات التجاوز والتعدى على الغير(721b). ومع ذلك فإن صنعة المشرع أو معرفته تمتد إلى ما وراء هذا التوصيف الضيق للقانون. فبالإضافة إلى التهديد بتوقيع العقوبات يوجد شكل آخر من أشكال الخطاب التشريعى الذى تعتمد وظيفته على الإقناع قبل التهديد بالعقوبة وقبل توقيعها، وهذا الخطاب يكون على سبيل المقدمة أو الديباجة (انظر أدناه الجزء السادس من هذا الفصل).. وتبعًا لذلك تكون المهمة التشريعية "مركبة" وليست "بسيطة" -(721b4f). وفى الواقع فإن الديباجة بوصفها سابقة على القانون فإنها سوف تساهم فى مزيد من التأجيل فى عرض القوانين ذاتها أكثر مما تساهم فى مناقشة الشروط المسبقة الضرورية للدستور.

---

(1) تتداخل هاتان المجموعتان بطريقة معقدة، حيث إن الترتيب يسير على النحو الآتى: موقع المدينة(704a1-705b6) - أصل السكان (707e1-708d9) طبيعة السلطة كما تحددها القوانين الجديدة(709d10-712a7)- الشكل العام للدستور(أو نظام الحكم)(712b1-715e1) شكل التشريع (الديباجة التشريعية)718d2-723d4) - القواعد المنظمة للملكية وحيازة البضائع (737c1-747e11).

يحتل التفسير النظرى لطبيعة الديباجة خاتمة الكتاب الرابع. ويسبق هذا التفسير القسم الأول لما يُسمى بـ "الديباجة العامة للقوانين" وهى تمثل دعوةً إلى احترام وتقدير الآلهة (715c-718a). أما القسم الثانى فيأتى بعد ذلك فى بداية الكتاب الخامس ويتضمن إرشادات أو نصائح تتعلق بواجبات المرء نحو أبويه و أصدقائه ورفاقه من المواطنين؛ والأهم من ذلك كله واجباته نحو نفسه. هذه الخطبة المطولة الموجهة لمستوطنى كريت الجدد كانت خطبة مؤثرة تحتل جزءًا كبيرًا من الكتاب الخامس (يستمر هذا الجزء إلى الفقرة رقم: 734e). ومن الواضح أن هذه المقدمة العامة غير متبوعة بأى قانون من نوع خاص، على الأقل وفقًا لمعنى "القانون" كما تحدد فى نهاية الكتاب الرابع، لأن المشرع فى بداية الكتاب السادس بعد تناوله لمزيد من "الشروط المسبقة" عند نهاية الكتاب الخامس ينتقل إلى الدستور أو نظام الحكم وتحديد حاكم المدينة(katastasis archōn. 751a5.cf. 735a5). والدستور نفسه يمكن وصفه بمعنى من المعانى بالقانون. وفى الواقع فإن الغريب يتحدث بالفعل عن "القوانين الدستورية" فى الفقرة رقم (734e5) ولا يخلو حديثه من الغموض. إن إقامة أو تحديد نظام لشغل المناصب هو تشريع فقط بالمعنى الواسع للكلمة، لأن القوانين بالمعنى الدقيق للكلمة تفترض مسبقًا وجود هذه المناصب. فضلاً عن أن هذه القوانين الدستورية ليست قوانين عقوبات من النوع الذى تمت مناقشته عند نهاية الكتاب الرابع وصلته بتعريف الديباجة؛ لذلك فإننا نجد فى صلب هذا العمل ديباجة دون قانون (وهى الديباجة العامة للكتابين الرابع والخامس) مسبوقة بما يشبه القانون دون مقدمة مطابقة (أى الدستور)؛ ومع ذلك فإن هذا الغموض ظاهرى فقط لأن المواطن الذى يطيع التعليمات المقنعة- كما وردت فى الديباجة العامة- يمكن من منطلق هذه الحقيقة أن يحترم مضمون التشريع الذى يأتى بعد تحديد المناصب.

وهكذا يمكن للمرء أن يفهم - بعيدًا عن "القوانين الدستورية" - السبب فى أن العمل التشريعى لا يبدأ قبل نهاية الكتاب السادس (768d7-e3) ويجب أن نضيف فى الحال أن الكتاب السابع الذى خُصص الجزء الأكبر منه للقوانين المتعلقة بالتربية والتعليم (والذى يتناول قوانين الزواج والإنجاب الواردة عند نهاية الكتاب الرابع) يستخدم شكلاً معينًا من القوانين غير المكتوبة. إن ما يتم تناقله شفاهةً حيث يصبح تقليدًا معمولاً به؛ من الممكن

أن يعمل معادلاً وظيفيًا، وفي الواقع فإنه يعمل أيضًا بديلاً ممكنًا أو محتملاً للديباجة غير الاضطرارية التى تهدف إلى الإقناع؛ ولذلك فإن التأجيل المتتابع لوضع التشريع فضلاً عن التغييرات الضمنية فى إطار كلمة "القانون" يشير إلى مفهوم التشريع نفسه بوصفه تشريعًا سلبيًا ما دام يتضمن- بصفة أساسية- الالتزام بتوقيع العقوبة. فالعقوبة تكون الملاذ الأخير عندما تُستنفذ جميع وسائل الإقناع الفلسفية حتى على الرغم من أن محاورة "القوانين" ترى فى واقع الأمر أن العقوبة ذاتها بما فى ذلك عقوبة الإعدام تنطوى على أغراض إصلاحية[1] .

وعلى خلاف ما يمكن أن يتوقع القارئ؛ فإن القوانين بالمعنى الدقيق للكلمة لم تُقدم من حيث صلتها بالمناصب التى ترتبط بها. وفى الواقع فإنه يوجد ما لا يقل عن ثلاثة مبادئ يتعين أن تُؤخذ فى الاعتبار عند شرح العرض المعقد الذى جاء بعد ذلك فى الكتب من السابع إلى الثانى عشر، وهذه المبادئ هى على النحو الآتى:

١- مبدأ التأريخ المتعلق بدورة الحياة الإنسانية بجميع تعقيداتها من زواج وإنجاب أطفال وتربية وتعليم وخدمة عسكرية وحياة سياسية وموت وطقوس جنائزية.

٢- مبدأ الواقعية الذى يتعين أن تُوضع وفقًا له القواعد المنظمة لجميع أشكال النشاط الإنسانى (5.cf.842d1-e1-842e3).

٣- المبدأ المتعلق بوضع لائحة عقابية تعتمد على تصنيف جميع أشكال التجاوزات والتعديات ومخالفة النظام بحسب درجة خطورتها (884a1-885a7)[2] .

تستمر مناقشة مراحل دورة الحياة الإنسانية من نهاية الكتاب السادس وحتى الجزء الأول من الكتاب الثامن، وتعود مرة أخرى فى الكتابين الحادى عشر والثانى عشر. وتشكل هذه القواعد مجموعة مشتركة من القوانين التى يقول "الأثينى" فى نهاية الكتاب

---

(١) حول هذه النقطة انظر: .Saunders,1991:182f

(٢) وذلك من أجل تقليص خطورة الاعتداء على الممتلكات العامة والقتل والعنف والتطاول (بما فى ذلك التطاول على الآلهة) وجرائم الاعتداء على ممتلكات الغير والسرقة والجنح المتعلقة بجميع أنواع العقود والبيع والشراء وما شابه ذلك من معاملات قضائية.

التاسع إنها إنما تهدف إلى تربية وتعليم "الصفوة المهذبة" – .chrēstoi anthrōpoi) (880d8. وعلى النقيض التام من هذه اللوائح توجد مجموعة من القوانين تتميز بأهمية توقيع العقوبات وتجهز للمادة الموجودة فى الكتابين التاسع والعاشر وجزء من الكتاب الحادى عشر، تلك المادة التى تتعلق بالمخالفات القانونية الكبرى (853a5). هذه القوانين نموذجية بمعنى أن الضرورة هى التى تفرضها ولكن هذه الضرورة لا تفرضها الاحتياجات الإنسانية كما يحدث فى القوانين الزراعية. بل إنها تشير إلى فشل فى نظام التربية والتعليم. وهذا يفسر السبب فى أن هذا الجزء من المهمة التشريعية إنما يأتى حفظًا لماء الوجه (853b4).

ويزداد ترتيب الموضوعات تعقيدًا بسبب وجود الديباجات، ذلك أن الديباجات ببساطة تسبق القانون أو مجموعة من القوانين وفقًا للوظيفة المخصصة لها فى الكتاب الرابع.. ولكن لأن ذلك يتسبب فى تعليق القانون (على الأقل مؤقتًا) فإنها تقدم بدورها طريقة أخرى لتأجيله، هذا هو بالتأكيد تأثير الديباجة العامة فى الكتاب الخامس. ويمكن أن تتحول الديباجات إلى مناقشات للمبادئ (كما هى الحال فى القانون الذى يجرم الكفر فى الكتاب العاشر)، حتى عندما يحل المشرعون فى المستوطنة الكريتية فى المستقبل محل المواطنين كمستمعين طبيعيين لهذه "الديباجات"؛ وبذلك تُخصص مساحة فى جوهر العمل التشريعى لفكرة ما وراء التشريع التى تدعو لمناقشة وضع المشروع التشريعى نفسه.

ولذلك فإن "القوانين" تتشابك معًا عن طريق استطرادات تتنوع بين جمل قليلة ومناقشات ممتدة؛ وهو ما يكسبها درجة معينة من الاستقلالية فى حد ذاتها[1]. تشجع هذه الصفة على قراءة محاورة "القوانين" باعتبارها نوعًا من المختارات الأدبية. وتنسحب هذه القراءة على محاورة "القوانين" نفسها، ومن هذا المنطلق فهى بمثابة دعوة إلى المعلمين فى المدارس إلى قراءة وتدارس مقتطفات وفقرات من المحاورة مع تلاميذهم (811a)... ومن الصعب تقييم درجة السخرية هنا. وهناك أسباب وجيهة تدعو إلى الاعتقاد فى أن

---

(1) على سبيل المثال: 644d7-645c6 (الدمية الآدمية المتحركة)، 719e7-720e5 (الطب والتشريع)، 739a1-e7 (الدساتير الثلاثة)، 806d7-807d6 (حياة الفراغ)، 857b3-864c11 (العقاب والمسئولية).

التفسير الشامل لمحاورة "القوانين" يمكن أن يسير فى الاتجاه نفسه. وعلى أى حال فإن أكثر أجزاء هذا العمل إثارة هى بلا شك تلك الأجزاء التى يتحول فيها الاهتمام إلى مسائل كبرى، مثل الإنسان والمعنى من وجوده. لذلك نجد ومضات من العظمة أو السمو تضىء فى أرجاء المحاورة التى تعرضت للنقد اللاذع الذى يصل إلى حد وصف لوكيانوس لها بالفتور أو الجمود(Lucian. Icaromenippus 24). وهذا حقيقى وبصفة خاصة فى الفقرات التى تكشف عن تناقضات وحدود المشروع التشريعى خاصة عندما يتحدث "الأثينى" عن القيود التى سوف تُفرض على الأداء الدرامى، وعندما يشبه دستوره الخاص بـ "أصدق أنواع التراجيديا" – (817b5). من هذا المنظور فإن القوانين لا تُعد فقط عملاً غير مسبوق بل إنه لا يوجد لها مثيل فى تاريخ الفكر السياسى. وليست هذه أقل صفات المحاورة طرافة بطبيعة الحال.

٣- ثلاثة نماذج لتفسير محاورة "القوانين"

الاستكمال - المراجعة - التطبيق

يعتمد تفسير محاورة "القوانين" بصفة أساسية على علاقتها بمحاورتين سياسيتين عظيمتين أخريين من محاورات أفلاطون؛ وهما "الجمهورية" و "رجل الدولة". كيف يجب أن تُفهم هذه العلاقة؟ تحقق محاورة "القوانين" ثلاثة أهداف بضربة واحدة؛ فهى تستكمل برنامجًا كان قد بدأ وضعه بالفعل فى المحاورتين السابقتين، كما أنها ترجع وتعدل نموذج الدولة كما ورد بالمحاورتين، وأخيرًا فإنها تصور تحقيقًا عمليًا لهذا النموذج. وبينما تعكس كل مهمة من هذه المهام غرضًا أساسيًا من أغراض محاورة "القوانين" فإن هناك بعض الالتباس بينهما. ولكن هذا الالتباس لا يهدد التجانس الكلى للعمل. "فالقوانين" نفسها تهدف إلى توضيح نوع من الالتباس وهو التناقض الجذرى الذى لا يقبل الاختزال بين الإنسان والإله.

(أ) الاستكمال

إن أكثر المهام الثلاث وضوحًا فى "القوانين" هى مهمة الاستكمال؛ لأن محاورتى "الجمهورية" و "رجل الدولة" تقدمان برامج عامة نسبيًا بتفاصيل قليلة حول الآليات السياسية. وبصرف النظر عن أن السياسة الحقيقية فى "الجمهورية" تكمن فى النفس التى تكون دولة المدينة صورة منها (راجع ما يُقال عن العدالة فى الفقرة "443c-d") إلا أن هناك سببين آخرين يفسران السبب فى أن يتخلى هذا العمل عن عمد عن الجزء الأكبر من تشريعه الخاص (427a7-426e4). السبب الأول هو أن النظرية السياسية فى "الجمهورية" يقتصر اهتمامها على الصفوة من الحكام، والأهم من ذلك أنها تعتبرهم أصحاب سلطة وإدارة فى الدولة أقل من أن يعتبرهم فلاسفة فعليين. وتركز محاورة "الجمهورية" على الصراع بين دولة المدينة والفلسفة أكثر مما تركز على دولة المدينة.

ويستمر هذا الصراع فى محاورة "رجل الدولة" ولكن بصورة مختلفة. فبدلاً من الصراع بين التطلع إلى حياة نظرية تأملية وبين متطلبات الحكم- كما جاء فى "الجمهورية"- نجد فى "رجل الدولة" تقليلاً من قيمة الفلسفة فى السياسة؛ حيث إن البحث عن رجل الدولة الحقيقى تدريب جدالى خالص (285c-286b). وتركز "رجل الدولة" ربما أكثر من "الجمهورية" على مصدر مطلق للسلطة؛ فحكم الفرد أو الحكم الملكى فى "رجل الدولة" يتناسب مع الدعوة إلى الملك الفيلسوف أكثر من نظيره فى "الجمهورية"، ما دامت سلطته لا تخضع لأى نوع من التداول. وعلى الرغم من أن المحاورة تتضمن بالفعل بعض المفاهيم التى سوف تتطور فى "القوانين" - (على سبيل المثال أفكار الخلط و القياس)، إلا أنها تتناول على الهامش فقط المحتوى الخاص بالقوانين.[1]

---

(1) see: Rowe, in ch.11 section 3 above.

وعلى النقيض من "الجمهورية" و "رجل الدولة"؛ نجد أن "القوانين" محاورة سياسية من البداية إلى النهاية دون تردد أو مماطلة، مع أنها تركز على صعوبات العمل التشريعي وتعكس إلى حد ما نوعًا من اليأس الوجودى (803b3-5) حيث إن الأمور الإنسانية لا تستحق اهتمامًا كبيرًا على الرغم من ضرورة الاهتمام بها). فى هذا الإطار يمكن وصف "القوانين" لأنها محاورة سياسية تدخل ضمن فلسفة السياسة عند أفلاطون.

ولعل من أهم ملامح محاورة "القوانين" هو أنها تطوف طوافًا كاملاً بين تحديد المبادئ السياسية الأساسية وعرضها بطريقة تفصيلية؛ فلدينا وصف لطبقات اجتماعية واقتصادية ووصف للحرف، كما أننا نعرف كيف يقضى المواطنون أيامهم (حتى فى المجلس الليلى الذى يجتمعون فيه من الفجر)، ونعرف أنهم يهتمون بالمشاركة فى المجالس السياسية والمهرجانات الدينية وإرسال الأبناء إلى المدارس وارتبارطهم بمعاملات قانونية، وتوفير المياه وما شابه ذلك، باختصار كانوا يهتمون بكل شئون الحياة وتفاصيلها. حتى يمكن أن يقوم المرء بدراسة عن "الحياة اليومية فى مدينة أفلاطون" من واقع محاورة "القوانين"؛ وهو مشروع بحثى لا توفره "الجمهورية" ولا "رجل الدولة". من هذا المنظور أيضًا تكون "القوانين" أقل فتورًا وجمودًا مما يُعتقد.

أما المؤسسات فى المدينة كما تتصورها "القوانين"؛ فقد وردت بتفاصيلها الدقيقة لدرجة أننا نستطيع أن نعقد المقارنة بينها وبين المؤسسات الحقيقية. وفى الواقع فإن إحدى المهام الرئيسية فى التفسير هو فهم التطابق الغريب بين مبادئ فلسفة أفلاطون وبعض الوقائع المعاصرة أو حتى المحلية. لقد أوضحت الدراسة التى قام بها مورو"Morrow" إلى أى مدى تدين المؤسسات المطروحة فى محاورة "القوانين" إلى المؤسسات الأثينية التاريخية.[1] ومن منظور هيجل أو ماركس يمكن القول بإن هذا البناء الذى تتداخل فيه أوجه الشبه وأوجه الاختلاف مع المؤسسات الفعلية؛ يدل على القيود المفروضة على الفلسفة من الظروف الاجتماعية والسياسية، وعلى الرغم من مشروعه

(1) Morrow, 1960.

المعلن من أجل الإصلاح، فالقوانين تقدم أفضل الصور الفلسفية التى نعرفها عن دولة المدينة اليونانية. ومن الواضح كذلك أن هذا التداخل يمكن أن يكون مرتبطًا بالمفاهيم الأساسية فى فلسفة أفلاطون نفسها. عند هذه النقطة يأتى المنظوران الآخران وهما المراجعة والتطبيق – وهما مكملان إلى حد ما – ليلعبا دوريهما.

(ب) المراجعة

على الرغم من أن محاورة "القوانين" ربما يُنظر إليها بوصفها عملاً مكملاً للبرامج السياسية التى تطرحها كل من محاورتى "الجمهورية" و"رجل الدولة": فإن هذا الرأى يقابله اتجاه على الجانب الآخر على درجة كبيرة من الأهمية يبتعد "بالقوانين" عن هاتين المحاورتين السابقتين عليها، حيث يهيمن على محاورة "القوانين" نمط معين من "التراجع" أو "الانسحاب" يقارنه أفلاطون بحركة قطعة على لوحة الشطرنج عندما يُضطر اللاعب – سواء مكرهًا أو لأسباب تكتيكية – لسحب بعض القطع من الخط الذى يسمى بالخط "المقدس" –(739a1-5). ويمكن تمييز هذا "التراجع" فى محاورة "القوانين" من خلال متناقضين. فمن ناحية يُقال دائمًا عن المدينة التى تطرحها محاورة "القوانين" إنها تحتل "المرتبة الثانية" على خلاف "المدينة الفاضلة" التى تحتل المرتبة الأولى (739a4f.;739b3;739e4;875d3). ومن ناحية أخرى فإن المؤسسات التى تضمها المدينة فى محاورة "القوانين" تختص بصفة أساسية بالبشر، بخلاف مؤسسات المدينة الفاضلة الأولى التى تنطبق على الآلهة (732e;853c3- 8;874e-875d;cf.691c-692a and 713e-714a) . ولا يظهر التناقضان معًا على الدوام ولكنهما متعادلان وظيفيًا. وعلى هذا النحو فإنه لا يمكن الاعتقاد بأن "المدينة الأولى" أو "المدينة الفاضلة الأولى" و"المدينة الفاضلة الثانية" كلتاهما تقع داخل النطاق البشرى بل إنهما تعبران عن نظامين مختلفين اختلافًا جذريًا من حيث المبدأ (على الرغم من أن الموقف يصبح أكثر تداخلاً نتيجة للعلاقة المعقدة بين "الإنسانية" و"الألوهية" كما سنرى بعد قليل).

ويتخذ التراجع فى محاورة "القوانين" أربعة أشكال تؤلف فى مجموعها الإطار الشامل للعمل التشريعى:.

- السماح ببعض الملكية الخاصة لإشباع الدافع الأنوى الإنسانى بشكل مميز (739e6- 740a2 ; cf.731de.736e -737b).

- تأسيس حكم القانون بدلاً من حكم الفرد حتى لا يُسىء الفرد استخدام السلطة (713e3 -714a2;874e8 - 875d5).[1]

-وجود "الدستور المختلط" للسبب نفسه (691c-692a) (والفقرة: 757a5-756e8 تطرح حجة مختلفة).

التأكيد على أشكال الإطراء "الإنسانى" التى تتضمن سعى الفرد نحو اللذة الشخصية فى مقابل أشكال أخرى من الإطراء تتضمن سعيًا نحو "الشرف" و"السمعة" وما شابه ذلك ومن ثم تُوصف بأنها إلهية (732e7 -733a4) .

يمكن ترتيب هذه المعتقدات الأساسية الأربعة وفقًا لدرجة صلتها بالحياة السياسية. فى القاع تأتى حيازة الممتلكات التى تتعلق بالمنتجات المادية ووسائل العيش الصرفة (التى تقع بالمعنى الدقيق للكلمة خارج مجال "السياسة"). وفى القمة يحدد النظام الدستورى وسيادة القانون الشكل الحقيقى للحكومة. وبين هذين المستويين يمثل الإطراء الإنسانى الشكل الأكثر شيوعًا للصلات السياسية داخل الهيكل السياسى. ولما كانت محاورة "القوانين" تحدد هذا الإطار العام للعمل من خلال تشريعات تفصيلية، لذلك يظهر التناقض بين المرتبتين الأولى والثانية، بين الإلهى والبشرى، بصفة مستمرة فى المحاورة، على الرغم من أنه يظل فى أغلب الأحيان ضمنيًا. وتُعتبر معالجة القوانين المتعلقة بالجنس

---

(1) بهذا المعنى يكون دستور «محاورة القوانين» هو «حكم القانون» "nomocracy". وحول العلاقة بين "حكم القانون" no-mocracy و"حكم العقل" noocracy -كما يُفترض أن تكون (انظر أعلاه ص: 1-260 مع حاشية رقم 6)، انظر فيما يلى ص: 271 مع حاشية رقم 20.

استثناءً (837a-842a) ولكنها استثناء مفهوم، حيث إن الرغبة الشهوانية بوصفها صورة بغيضة من صور الرغبة الإنسانية لا يوجد لها نظير صريح في الوجود الإلهي. وهذا يقترح إمكانية فك رموز التشريعات المحددة لـ "المدينة الثانية" عن طريق السؤال، في كل حالة، عن نظائرها المقترحة في "المدينة الأولى".

هناك حالة واحدة ذات طرافة خاصة في المدينة الفاضلة الثانية تتعلق بمسألة فرض التشريع الجديد. وهذه المسألة- بطبيعة الحال- غير مؤسسية في ذاتها بل تتعلق بإمكانية وجود المؤسسات، ولقد أُثيرت هذه المشكلة بالفعل في محاورة "الجمهورية" من أجل تحقيق هذه المدينة على الأرض حيث تكون أقرب ما يكون من المثال أو النموذج، فالمادة يجب أن تكون قدر المستطاع من أكثر الأنواع قابلية للتشكيل. تصف "الجمهورية" في نهاية الكتاب السابع تسكين جميع المواطنين والأطفال فوق السنوات العشر في الريف. ولقد ناقش المحللون كثيرًا هذه الحالة الخاصة بالتسكين في الريف. ويمكن القول بأن أفلاطون كان واقعيًا للغاية عندما يشير إلى إجراءات كانت مألوفة لدى الإغريق[1]. على أي حال سيكون غريبًا أن ينسحب ذلك على مدينة الآلهة. وإذا كان الأمر كذلك فمن الصعب التهرب من الانطباع بأن القوانين تتبنى إجراءات "إنسانية" أكثر مما تفعل محاورة "الجمهورية". فبدلاً من اللوح الفارغ المثالي الذي يرسم عليه الملك الفيلسوف المدينة الفاضلة في "الجمهورية"، تفترض "القوانين" وجود مستوطنة جديدة وهي طريقة أقل راديكاليةً في البدء من جديد، ولكنها أكثر شيوعًا في سياق الثقافة الإغريقية السياسية.

وكما رأينا من قبل؛ فإن محاورة "القوانين" هي بشكل أو بآخر دستور لكل من "الجمهورية" و"رجل الدولة". وما دامت محاورة "القوانين" معنية بالمراجعة والتعديل، فإن الحالة في هاتين المحاورتين تختلف بالضرورة. ونلاحظ أن التغيير واضح في محاورة "القوانين" بالمقارنة مع محاورة "الجمهورية"، لأن المجتمع المثالي، وإمكانية وجود الملك الفيلسوف وضرورة البحث عن بداية راديكالية جديدة وهي ما تتراجع عنه

(1) استنتج مايلز برنيات "Myles Burnyeat" (شفاهةً) حالة مانتينيا "Mantinea" التي أُرسل مواطنوها إلى القرى بعد الهزيمة من إسبرطة في عام 385 / 386ق.م (Xenophon, Hellenica, V.2.7).

محاورة "القوانين"، كل هذه الملامح بارزة وأساسية في محاورة "الجمهورية". وعلى النقيض من ذلك فإن محاورة "رجل الدولة" ترى بالفعل أن حكم الفرد الإنساني يمكن أن يكون فكرة مستحبة (رغم عدم التأكيد على ذلك: 301c-e)، وتؤكد للمرة الأولى على التمييز بين العقل والقانون والذي يمهد الطريق لمحاورة "القوانين"، حتى إذا لم يكن مفهوم "المدينة الفاضلة الثانية" في الفقرة (300c) هو بالتحديد ما تعمل من أجله "القوانين"[1].

ومع ذلك يجب أن يتوخى المرء الحذر عند تناوله لمحاورة "رجل الدولة"؛ بوصفها مجرد إعلان عن المراجعة والتعديل اللذين طرءا على محاورة "القوانين"، وعبر العودة الواضحة والمتكررة لمحاورة "رجل الدولة" داخل محاورة "القوانين" توجد أيضًا مراجعة نقدية، وذلك في القضية نفسها التي تشترك فيها المحاورتان في التناقض مع محاورة "الجمهورية"، أي في اهتمامهما المشترك بالدور الذي تلعبه القوانين. أولاً: بينما تتناول محاورة "رجل الدولة" القانون إما بوصفه أداة نافعة في يد السياسي الخبير المتخصص وإما بوصفه أحسن اختيار ثان في حالة عدم وجود رجل دولة حقيقي، نجد أن القانون في محاورة "القوانين" إنما هو تجسيد للعقل الإلهي: يجب أن نطيعه..... يجب أن نطيع كل ما هو خالد لا يفنى في إدارتنا لبيوتنا وإدارتنا لدويلات المدن عندنا، وأن نطلق اسم القانون "nomos" على العقل" nous " (714a2-713e8).[2]هذا التجسيد للعقل في القانون يبرر الصعوبة في تحديد ما إذا كان الدستور في محاورة "القوانين" دستورًا "نوموقراطيًا" - أي إنه يحكم وفقًا للقانون، أم كان دستورًا "نوقراطيًا" - أي إنه يحكم وفقًا للعقل.

---

(١) حول هذا الموضوع انظر روى.. Rowe in ch.11,section 3 above

(٢) الربط نفسه الذي ورد بمحاورة «كراتيلوس» Cratylus بين القانون "nomos" والعقل "nous" يأتي في الكتاب الثاني عشر 957c5-7: فقاضي المستقبل الذي يكون أكثر تعليمًا من أي شخص آخر حتى يكون أفضل يجب أن يدرس القوانين بشرط أن تكون قد وُضعت بطريقة صحيحة أو "سيكون بلا طائل أن نطلق على قانوننا المقدس العظيم صفة العقل".

ثانيًا: يوجد تأكيد جديد على العنصر الحاسم فى صورة القانون. فبينما تهتم محاورة "رجل الدولة" بصفة أساسية بالجانب الاستبدادى للقانون (وهى القوانين التى تحكم فى حالة غياب الحاكم الفرد)، فإن محاورة "القوانين" إنما تركز على دلالات البعد التكتيكى للقانون (وهى القوانين التى تكون بمثابة الأوامر الصادرة إلى شخص ما). يتطلب هذا التغيير فى المنظور إحلالاً وتعديلاً أشمل وأكبر، حيث إن محاورة "القوانين" تتوقف عن تبنى اتجاه يعتبر "الإقناع السياسى" أمرًا مختلفًا تمام الاختلاف عن ذلك الاتجاه الذى تدافع عنه محاورة "رجل الدولة" بصفة رسمية (أو محاورة "جورجياس")[1]. إن اتفاق المواطنين – وليس مجرد تحقيق الخير – يظهر من الآن فصاعدًا كجزء مكمل لفن السياسة (قارن "رجل الدولة"(93a9-c42) و "جورجياس" (522a3-521e6) بما ورد على سبيل المثال فى "القوانين" الكتاب الرابع(IV.722d2- 723d4).[2]وحقيقة الأمر أن نقد محاورة "رجل الدولة" يظل معظمه موجودًا ضمنيًا فى محاورة "القوانين" وهو –على أى حال– أقل إثارة من إلغاءات محاورة "الجمهورية" التى نقرأ صداها كلمة بكلمة فى الفقرات التالية: (711e-712a. حيث التقاء السلطة بالحكمة، و(739c) حيث المجتمع الفاضل والعائلات). ومع ذلك يصعب التقليل من قيمة ودلالة اختفاء تصور القانون كما ورد بمحاورة "رجل الدولة" بوصفه بديلاً عن وجود رجل الدولة الحقيقى فى عمل عنوانه "القوانين".

ولا تبتعد محاورة "القوانين" بمسافة كبيرة عن محاورتى "الجمهورية" و"رجل الدولة" فحسب، بل إنها تبتعد عن النموذج الذاتى الداخلى الذى تتبناه المحاورة نفسها. على سبيل المثال نجد أن ما تتراجع عنه محاورة "القوانين" بشأن المؤسسات الشيوعية

---

(1) أقول «بصفة رسمية» لأن هذه هى الأطروحة التى تطورت فى الفقرة رقم (296a -297b). وفى الواقع تحتاج محاورة "رجل الدولة" بالفعل إلى "الإقناع" للتمييز بين حكم الفرد وحكم الطاغية (219e). إذن يتوافق ذلك مع القول بأن "الخطابة" يجب أن تكون أحد العلوم الثلاثة المساعدة للحاكم الحقيقى (304a-e)، ولكن هذا يعنى أنه ما دام الإقناع مهمًا فسوف يحدث صراع داخل محاورة "رجل الدولة" بين نوعين من الفكر، وهو الصراع الذى تحاول محاورة "القوانين" عدم الوقوع فيه.

(2) Laks,1991:423f.

أكثر تطرفًا من أى شيء يمكن أن نجده فى محاورة "الجمهورية"، لأن "القوانين" فى تصويرها لمعالم "المدينة الأولى" تحدد أن هذا المجتمع يجب أن يصل بقدر المستطاع إلى "تمامية الدستور"-(739c1f). بينما من الواضح أن "الجمهورية" تقصر الشيوعية على طبقة الحراس وحدها. ويظل هذا التباعد الداخلى أكثر وضوحًا عندما نصل إلى موضوع "الإقناع". ووفقًا لفقرة حاسمة فى الكتاب التاسع من "القوانين" يتضح أن "الديباجات" الواردة فى نهاية الكتاب الرابع لم يكن المقصود منها بالضرورة أن تكون قطعًا خطابية تعتمد على المدح والذم (كما يمكن أن يعتقد المرء). بل إنها تتخذ-فى ظروف مثالية- شكل المناقشات شبه الفلسفية التى تجرى عن طريق الجدال العقلى (انظر أعلاه: الجزء السادس من هذا الفصل). هذه اليوتوبيا التى تتميز بها المناقشة العقلية بين المشرع والمواطنين- مقارنةً مع "المدينة الفاضلة الثانية" الناتجة عن هذا النوع من الإقناع الخطابى الذى نجده فى "القوانين"- لا يوجد لها مثيل لا فى "الجمهورية" ولا فى "رجل الدولة".

وأخيرًا تكون المراجعة فى بعض الحالات أقل مما قد يتوقع المرء، أو ربما تأتى قليلة للغاية لدرجة أنه يصعب تقييمها. هنا نجد الموقف مختلفًا بالنسبة إلى كل عنصر من العناصر السياسية الأربعة الرئيسية التى أجملناها سابقًا. والمراجعة الأولى نقرأها فى محاورة "القوانين" وهى إحلال الملكية الخاصة محل شيوعية الملكية مراجعة عميقة وحاسمة. ومع ذلك فكما رأينا كان هذا جزءًا من التشريع أصغر من أن يكون شرطًا لازمًا للتشريع بصفة عامة. ومن ناحية أخرى؛ فعلى أعلى مستوى لا يتضح إلى أى مدى كان يختلف المجلس الليلى عن الملوك الفلاسفة فى محاورة "الجمهورية". يمكن القول بأن الاختلاف الوحيد يكمن فى وضع هذا التجمع الذى يمثل أصغر شكل من أشكال السيطرة؛ كبديل للسلطة فى ظروف لم يعد فيها التطلع إلى حياة النظر والتأمل متاحًا كضمان ضد إغراءات السلطة.[1]

---

(1) See: also below,section 5.

وهكذا فإذا كان هناك موقف نقدى تتبناه محاورة" القوانين " تجاه محاورتى "الجمهورية" و"رجل الدولة"- وهو موجود بالفعل في المحاورة فإنه موقف معتدل؛ لدرجة أن المبادئ فى هاتين المحاورتين تتكامل داخل مدينة "فاضلة" أعادت "القوانين" بناءها، مدينة "فاضلة" قد تتلاقى وقد لا تتلاقى مع المدينة الفاضلة الأولى. وعلى هذا النحو يكون المظهر "العقلانى" فى محاورة "القوانين" الذى يظهر بقوة للوهلة الأولى معقدًا إلى حد ما. ولكن هذا التعقيد لا يمنع بأى حال القول بأن "المسافة" يجب النظر إليها بوصفها مقولة جوهرية فى تفسير محاورة "القوانين"؛ بل على العكس تمامًا من ذلك حيث إن هذه "المسافة" ليست فقط نتيجةً للتراجع عن أى مثل سابقة، بل إنها أيضًا شرط ضرورى لتنفيذ أو تطبيق نموذج سياسى.

(ج) التطبيق

ليس المنظوران اللذان ناقشناهما حتى الآن، وهما الاستكمال والمراجعة، متعارضين بل متكاملين. و يُعتبر ذلك جيدًا لدرجة أن "القوانين" يُفترض أن تمثل على الأقل المرحلة الأولى من هذا التطبيق، ما لم تكن هى التطبيق العملى للنموذج؛ لأنه إذا كان التطبيق يعنى غرس النموذج فى مادة لا تتناسب معه بالضرورة أو تتعارض معه لاحقًا، فإن هذا التطبيق يدل على الاستكمال و المراجعة. إن مثل هذا المنظور يعلن عن نفسه لسببين على الأقل. حيث إنه يتناسب- بصفة عامة- مع النموذج ا أفلاطونى، كما يسمح بصفة خاصة للمرء بأن يعتبر أن القوانين تحتل مكانة فى ميدان السياسة مناظرةً للمكانة التى تحتلها محاورة " تيمايوس" فى ميدان البحث فى الطبيعة و الكون. [1] كلتا المحاورتين تعتمدان على نموذج مشابه، "فالنموذج" الذى يتخذه الصانع فى محاورة "تيماوس" (المثل) له

(1) تشتمل محاورة « تيمايوس» أيضًا على جانب سياسى ما دامت تُعتبر فى مجملها مقدمة لمحاورة كريتياس انظر (.Rowe) in Ch.11 section 5 above . لاحظ مع ذلك أن محاورة "كريتياس" لا يوجد بها تأكيد على المؤسسات السياسية، و أن أثينا القديمة تنتمى (مع أطلنطس) إلى ماضٍ سحيق يجعلها أقرب إلى المدينة الفاضلة الأولى فى محاورة "الجمهورية" منها إلى محاورة "القوانين".

نظير فى محاورة "القوانين" فى النموذج السياسى الخاص بـ"المدينة الفاضلة الأولى"، وبالنسبة لمحاورة "تيمايوس" فإن المادة و هى التربة (the chora) التى تنشأ عنها العناصر الأربعة تتطابق مع المادة الإنسانية التى يتعين على المشرع تشكيلها فى هيكل سياسى. إن الأكثر وضوحًا من ذلك هو إن المادة فى محاورة "تيمايوس" تتطابق مع "الحتمية"، لأن المشرع فى محاورة "القوانين" يتعين عليه أيضًا التقيد بالحتمية (e.g. 857e10- 858a6) التى تضع حدودًا لأفعاله [1].

و لا تقل أوجه الخلاف بين محاورتى "القوانين" و "تيمايوس" وضوحًا عن أوجه الشبه. وإنه لذى مغزى خاص ما توليه محاورة "القوانين" من أهمية امتداد الماضى السحيق و عدم وضوح الرؤية بالنسبة للمستقبل فضلاً عما توليه المحاورة من أهمية وجود درجات من إمكانية تحقيق الأفكار. وعلى العكس من الصانع فى محاورة "تيمايوس" نجد المشرعين فى محاورة "القوانين" من البشر الذين لا يملكون "الخير المحض الذى يملكه الصانع (Tim.29e)، والذين يجب أن يظلوا "حكماء". وأما بالنسبة للمادة التى يجب أن يشتغلوا بها بصرف النظر عن حصولهم على "المادة" المجردة فى محاورة "تيمايوس" فإنها تتكون من تراكم تاريخى طويل بالفعل يقدم له الكتاب الثالث من "القوانين" هذه الصورة المفعمة بالحياة. وفوق كل هذا فما دام العالم نفسه واحدًا فلا بد أن توجد مدن عديدة على الأرض، و إنه لفى هذا السياق يجب أن نفهم ذكر "المدينة الثالثة" (739e5) جنبًا إلى جنب مع المدينتين الأوليين، المدينة الثالثة التى لم ينتقل إليها أفلاطون على الإطلاق والتى أثارت كثيرًا من اللبس. وهناك أسباب وجيهة تجعلنا نعتقد أن هذه المدينة الثالثة مطابقة لمدينة "ماجنيسيا" التى سوف تتأسس على هيكل تشريعى كريتى بمجرد أن تكتمل المناقشة فى محاورة "القوانين".. ولكن فى الوقت نفسه فإن هذه المدينة الثالثة تقوم مثالاً على سلسلة طويلة من المدن التى تريد إدخال إصلاحات على هياكلها المختلفة، سواء كانت هذه المدن مستعمرات أم لا، وبطبيعة الحال تختلف كل مدينة من هذه المدن اختلافًا كبيرًا عن غيرها اعتمادًا على اختلاف الظروف التى لا يكشف عنها أفلاطون.

---

(1) فما يتعلق بالتشابه بين «تيمايوس» و «القوانين» انظر Laks 1990.

هكذا يمكن أن تُقرأ "القوانين" من منطلق شروط التطبيق؛ بوصفها انعكاسًا للاختلاف بين الطبيعة و التاريخ. ومن هنا تستمد معالجة مسألة إمكانية التطبيق أهميتها. وبالمقارنة مع محاورة "تيمايوس" نجد استبدالاً لمحور الاهتمام فى "القوانين": فليس محور الاهتمام هو تطبيق النموذج كما هو بل شروط تحقيقه. وبينما كانت هذه هى حلقة الوصل بين "القوانين" و "الجمهورية" على أساس أن الملك الفيلسوف يأتى شرطًا لإمكانية تحقيق المدينة العادلة (473c-d)- فإنها تشير أيضًا إلى أن "القوانين" هى وحدها التى تهتم اهتمامًا تامًا بتسلسل العوامل "الإنسانية" التى تتعمد "الجمهورية" إغفالها.

وعلى الرغم من أن مفهوم التطبيق ينسحب على جوانب معينة مهمة من "القوانين" ويقدم طريقة متسقة وأنيقة لفهم العلاقة بين "القوانين" و "الجمهورية"؛ فإنه لا يحقق عدالة كاملة لتعقد هذه العلاقة. ومع ذلك تقدم "القوانين" نفسها كتطبيق للنموذج أقل منها نموذجًا من نوع آخر، وتظل المناقشة فيها نظريةً. وسوف يأتى التشريع الحقيقى فيما بعد(702d). فإذا كان ينبغى استبعاد الشيوعية بالمعنى الدقيق للكلمة، فذلك لأنها تليق بالآلهة لا بالبشر. والمسافة بين الإله والإنسان هى- على وجه التحديد- ما يجعل المراجعة ضرورة لا بد منها، ولا يعنى هذا أن "القوانين" تتخلى عن نموذج المدينة الفاضلة الأولى، بل على العكس من ذلك سوف تظل المدينة الفاضلة الثانية قريبة بقدر الإمكان من المدينة الفاضلة الأولى (739e2).

إذن لا يوجد بين "الجمهورية" و"القوانين" مراجعة أو "تطبيق"؛ بل يوجد فقط تغيير من مستوى (إلهى) إلى مستوى (إنسانى). ويجب ألا نفهم أن المدينة التى ترسم "الجمهورية" معالمها مجرد نموذج مثالى بل إنها برنامج سياسى يُقصد منه إمكانية التطبيق. و"الجمهورية" يشوبها الغموض فى هذ الجانب : إذ يمكن قراءتها كيوتوبيا وكبرنامج تفصيلى للفعل السياسى. وباختيار التفسير الأخير-حيث لا توجد إشارة إلى الحديث عن "تراجع" - فإن "القوانين" نفسها تمثل المحاولة الأولى لإيضاح هذا الأمر. وإذا وضعنا العامل الإنسانى فى الاعتبار؛ فإن "القوانين" - بمنهجها الأفلاطونى المحض- تفسح الطريق أمام أرسطو. وقد يذهب المرء بعيدًا ليسأل عما إذا كان هناك بالفعل شيء أرسطى حقيقى فى "القوانين".

٤- الإنسان والإله: أنثروبولوجيا القوانين

إذا كانت محاورة "القوانين" تعرض باستفاضة لمؤسسات "المدينة الفاضلة الثانية" بحكم أن البشر هم الأفضل من الدرجة الثانية مقارنةً بالآلهة، فيمكن أن ننتهى إلى أن هذه المؤسسات، ما دامت تتعلق بالبشر، هى أفضل ما فى الإمكان. ويتعين علينا التأكيد على ذلك. ومن المهم أن نفهم –فى ضوء محاورة "القوانين"– من هو الإنسان وفى أى النواحى يختلف الإنسان عن الإله. من الصعب الإجابة عن هذا السؤال لأن الآلهة فى هذا السياق تكون كبشرٍ من نوع معين، أى كبشرٍ ممن يعيشون فى المدينة الأولى (739d6-e1). وكما تخبرنا "القوانين" يُستثنى بصفة سلبية القليل من هؤلاء البشر من أشباه الآلهة؛ ومع ذلك يمكن أن نفهم من هم الآلهة عن طريق مناظرتهم مع المواطنين المثاليين الذين تذكرهم "الجمهورية"–(حتى على الرغم من أنهما لا يتطابقان تمامًا للأسباب التى ذكرناها سابقًا فى الجزء الثالث من هذا الفصل).

إن طبيعة الاختلاف بين البشر من أشباه الآلهة– كما ورد فى محاورة "الجمهورية"– والبشر العاديين– كما ورد فى محاورة "القوانين"– ليس له وجود فى طبيعة تكوينهم السيكولوجى. وفى محاورة "القوانين" كما هى الحال فى محاورة "الجمهورية" يعتبر الإنسان وحدةً مركبة تجتمع فيها عناصر عقلانية وأخرى غير عقلانية. وعلى الرغم من أن العنصر غير العقلانى هو نفسه مركب، فإنه فى النهاية سوف يخضع لمبدأ السعى نحو كل ما يجلب لذة واجتناب كل ما يجلب ألمًا. ومن ناحية أخرى؛ فإن الجزء العقلانى لا يتجه نحو اللذة بل يتجه نحو الخير. وإذا كان هناك اختلاف بين البشر من أشباه الآلهة والبشر العاديين (وهو اختلاف قائم بالفعل)، فإنه إنما يكمن فى نوع من العلاقات بين هذه المكونات وليس فى المكونات ذاتها.

تعتمد العلاقة على قوة وترابط هذه المكونات. ومن منطلق أفضلية محاورة "القوانين"؛ فإن محاورة " الجمهورية " تتجاهل فى إخضاعها طبقة الحراس إلى مبدأ الشيوعية، وفى منحها السلطة إلى الصفوة من الحراس (الفلاسفة) حقائق الطبيعة

الإنسانية. وفى الوقت نفسه ترفع من قيمة سلطة الجزء العقلانى بينما تحط من قيمة الجزء غير العقلانى. إن التراجع الذى ينطوى عليه الإطار العام للمدينة الثانية إنما يعكس إعادة تقدير للموقف. وإذا كان الإطراء يستند إلى لذات واعدة؛ فإن ذلك إنما يرجع إلى أن " أكثر ما فى طبيعة الإنسان هى اللذة والألم والرغبة التى تعترى حياة كل البشر وتستحوذ على اهتمامهم الأكبر" – (732e4-7). فالسلطة يجب أن تتحدد بحكم القانون وتوزيع السلطات لأن "الطبيعة الإنسانية التى تتجنب الألم وتسعى نحو اللذة سوف تحثه أيضًا (الملك أو الحاكم المفترض) على طلب المزيد والتصرف بأنانية "(875b6-713c6.cf.8-8).

تنسحب هذه الاعتبارات نفسها على تأييد مبدأ الملكية الخاصة الذى يعكس جميع أنواع التغيير الأخرى. ولأن اللذة والألم يشكلان ماهية الإنسان الحقيقية فالملكية الخاصة هى المصدر النموذجى للذة[1]. إن "التراجع أو الانسحاب من الخط المقدس" يكمن فى معرفة ما يتعلق بماهية الإنسان الحقيقية حتى لو كان ذلك على حساب مواءمات معينة، وهذا هو المعيار الأوحد الذى يمكن أن نقيس به المسافة بين المدينة الفاضلة الثانية فى "القوانين" والمدينة الفاضلة الأولى فى "الجمهورية".

وتتعقد المسألة (ومن ثم تصبح طريفةً) لأنه على الرغم من أن الإنسان فى محاورة "القوانين" ليس إلهًا فإنه ليس مجرد إنسان.. بل على العكس من ذلك فإن الإنسان يكون بماهيته لأنه حاصل فى ذاته على شيء ما إلهي– وهذه حقيقة حتى على الرغم من لذاته.. وبدون هذا العنصر الإلهى فقد يصبح أقل من إنسان– أى إنه قد يصبح حيوانًا وحشيًا(766a3f. cf. 808d4f). ولكن إذا بقيت الميول الحيوانية دائمًا بداخله فإن طبيعة الإنسان الجوهرية تشبه عندئذ طبيعة الحيوان الأليف؛ وهذه إذا جاز لنا القول هى الصورة الإلهية للحيوانية (765e3- 766a4).

وتتضح هذه الطبيعة الثنائية فى الفقرة "الأنثروبولوجية" فى الكتاب الأول من "القوانين" والتى تدخل فى علاقة تحليلية للدوافع الإنسانية (645c8-644c1)؛ حيث

---

(1) من الواضح أن أفلاطون يتلاعب بالمعنى المزدوج لكلمة "idion".

يُقارن الإنسان فى هذه الفقرة بعرائس "الماريونت" -(thauma.644d7) ،ولكن مع وجود سيطرة للصفة الذهبية للعقل الذى رغم أنه نفيس لكنه مقتصر، وكذا الصفات الحديدية القوية للنوازع غير العقلانية، وهذا قياس معروف، ولكن غالبًا ما يُساء فهم المعنى من ورائه. وتخضع صورة "عروسة الماريونت" نفسها إلى تفسير تشاؤمى بل ومأساوى؛ يبدو أن "الأثينى" نفسه يؤيده من الوهلة الأولى عندما يشير فى الكتاب السابع من "القوانين" إلى أن "الإنسان يعتبر لعبة فى يد الإله"(803e4f).. ومع ذلك فعروسة "الماريونت" شيء استثنائى- أى أعجوبة أو شيء "مثير للدهشة" (وهذا هو المعنى الأساسى للكلمة اليونانية "thauma") . فعروسة الماريونت الإنسانية مثيرة للدهشة من حيث قدرتها على التناغم على الرغم من أنها تخضع لسيطرة عناصر متباينة (تعكس تمامًا الصراع بين العناصر العقلانية والعناصر غير العقلانية) وهكذا فإن الذهب والحديد يمكن أن يتحركا تحت ظروف معينة فى الاتجاه نفسه.

والمثال الأول على هذا التناغم هو لذة الرقص، الموجودة فينا منذ نعومة أظفارنا والتى يمكن أن تتطور (من خلال تدريب حقيقى) إلى نشوة المشاركة فى صفوف الكورس فى الأعياد الدينية – وهى أحد الأنشطة الرئيسية فى المدينة الأفلاطونية، فى الوقت الذى نتحرر فيه من أعباء العمل فى الزراعة والسياسة (803e). ففى الرقص يتم حسم الصراع بين المؤثرات المتضادة بطريقة سلسة، لأن اللذة فى الرقص تكون لذة فى النظام ومن ثم تصبح لذة عقلية (664e-665a). وهكذا يقف الرقص موقفًا متوسطًا بين العناصر العقلانية والعناصر غير العقلانية. ولكن اللذات غير العقلانية التى تنأى عن هذه الوسطية يمكن اعتبارها إما جزءًا إنسانيًا حقيقيًا فى الإنسان وإما من منظور آخر يمكن اعتبارها بقايا ما يظل داخله من ميول حيوانية، تمامًا مثلما يكون الإله الذى يكرمه البشر حاصلاً على العقل نفسه الذى عندهم.

ولن تكون معجزة الإنسان مثيرة للدهشة إذا تعاملنا معه بطريقة عادية. وبحسب طبيعة الأشياء فإن الرغبات غير العقلانية تكون ملحة للغاية لدرجة أنه فى النهاية يصعب التخلص منها... من أجل ذلك يجب أن يُوصى بالمدنية الإنسانية. وتتعلق المدينة "الثانية" بالصراع المزمن بين القوى العقلانية والقوى غير العقلانية؛ عن طريقين هما المواءمة

والتقييد. ومن بين ملامحها الأربعة الأساسية نجد اثنين على الأقل، وهما توزيع الأراضي والسماح بالحوارات "الإنسانية" التى تقوم على اللذة يأخذان صورة المواءمة، بينما الدستور المختلط (فى جوانبه الأساسية) وخضوع المسئولين أو الحكام إلى القانون يعكسان صورًا معتدلة من التقييد. وتختلف درجات التقييد (بناء على درجة اللاعقلانية) فى صياغة قوانين معينة. وفى الواقع فإن المفهوم الدقيق للقانون يتعامل مع القانون كصورة من صور العنف التى يفرضها العقل على الرغبات اللا عقلانية. ولا يُقاس العنف المتضمن فى القانون بمجرد حجم التهديد الذى يحتوى عليه (890b5-719e9)، بل يُقاس بدرجة "اختلاط" أو "عدم اختلاط" الأوامر(723a4;cf.722b4-c2-722e7). وينبغى التأكيد أن محاورة "القوانين" تصور المظهرين المكملين للمواءمة والتقييد بوصفهما من العناصر المتبقية، "فالقوانين" تهتم اهتمامًا كبيرًا بإمكانية التقارب بين العقلانى واللا عقلانى– وهو فى أغلب الأحوال تقارب متأصل وليس تقاربًا يحدث اتفاقًا(ربما يكون الرقص هو المثال الوحيد على هذا الاتفاق). من هذا المنطلق يمكن القول إن المحاورة تتبنى اكتشاف المعجزة فى الإنسان. فهناك اهتمام بعرض ظواهر مثل: الانفعالات العقلية (والتى خُصص للخجل "aidôs" مكان محورى فيها)، وهناك صور الحوار غير الجدالية (خاصة المدح والذم الذى يعكس أهم ملامح الديباجات)، وهناك الأساطير والرأى العام (خاصة فيما يتعلق بوجود الآلهة:cf.886a and 887d) وأخيرًا وليس آخرًا هناك الآليات السياسية الراسخة فى إسبرطة بل وفى أثينا. وفى هذا الصدد فإن الدستور المختلط فى محاورة "القوانين" أشبه بمعجزة (أعجوبة) مؤسسية.

٥- المؤسسات السياسية[١]

تتميز "القوانين الدستورية" فى الكتاب الخامس من محاورة "القوانين" بصورتين متماثلتين من اللا عقلانية السياسية؛ ألا وهما الاستبداد المطلق من ناحية، والديمقراطية

---

(١) أدين بالكثير فى هذا الجزء إلى مورو "Morrow,1960" فى المسائل التى تتعلق بتفاصيل المؤسسات (الفهرست الرائع فى كتابه يسهل إجراء أى بحث فى هذا الموضوع).

الخالصة من ناحية أخرى. وعلى الرغم من تعارضهما صوريًا فإن الاستبداد والديمقراطية يتشابهان إلى حد كبير فى نتائجهما. فإذا كانت ممارسة الاستبداد فى الحكم يمكن أن تحفز الرغبات داخل الحاكم الفرد وتؤجج من سعيه نحو المزيد (Pleonexia.875b6)، فإن هذه الرغبات نفسها تزدهر وتتصاعد فى قلوب جميع المواطنين فى نظام الحكم الديمقراطي، الذى يتميز أساسًا بالسماح باللذة والسعى نحوها (راجع: نقد الديمقراطية ووصفها بأنها حكم مسرحي:(700d-701b)).

ينطبق على العلاقة بين هذين النظامين تعريف أرسطو للفضيلة بأنها ملكة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط فكلاهما رذيلة. فالنظامان طرفا نقيض للفضيلة، ويرجع ذلك فى كليهما إلى الإفراط فى عنصر معين (الإفراط فى القوة فى نظام الاستبداد والإفراط فى الحرية فى الديمقراطية)، ويجب كبح جماح الحرية بطريقة عقلانية كما يجب تحديد الصلاحيات إذا كنا نريد ممارسة سلطة حقيقية. وهذا هو ما يجب أن تكون عليه الوسطية السياسية على أى حال. يذكر الكتاب الثالث من المحاورة نموذجين تاريخيين لهذه الوسطية، وهما حكم الفرد الصالح الذى يمثله الملك الفارسى قورش والحكم الديمقراطى الصالح الذى تمثله أثينا فى ظل الدستور السلفى (693dff). ويمكن القول إن هذين النظامين السياسيين – سواء على المستوى التاريخى أو على مستوى النشوء والارتقاء – معادلان وظيفيًا للرقص على المستوى الفردى أو على المستوى الأنطولوجى.

إن الدستور المختلط أو ما يمكن أن نسميه الوسط العدل فى محاورة "القوانين"، هو أكمل صورة من صور الوسطية السياسية بين الديمقراطية وحكم الفرد. وما دامت تتقدم الوسطية، فإننا نلاحظ أن مصطلحى "الديمقراطية" و"حكم الفرد" يكتسبان معانى جديدة. فالمؤسسات الديمقراطية هى تلك التى تضمن المشاركة الفعالة والتمثيل الفعال للمواطنين فى الحياة السياسية والمؤسسات الفردية هى تلك التى تضمن ممارسة الكفاءة (الهوة بين هذا الاستخدام وبين الاستخدام الحديث واضحة). وبينما يظل هذان المطلبان متعارضين فإنهما متحدان معًا ؛ وهو ما يُفترض أن يحققه الوسط العدل.

لا تسمح السلطة بالحرية للمواطنين ولكنها تضع شروطًا لإمكانية تحقيقها- أى إن الحرية الحقيقية تعتمد على الخضوع إلى سلطة شرعية فردية،أى سلطة القانون (وهنا نجد تجسيدًا قويًا للأفكار التى وردت عند روسو). فالحاكم وفقًا للدستور الوسط-- كما جاء بمحاورة "القوانين"- ليس طاغية يتعين أن تتحدد سلطاته وصلاحياته بل هو حاكم يضع حدودًا ضرورية فى ممارسة وظائفه (وهذا لا يعنى أنه لا يتعين عليه أن يهتم بالطريقة التى يتحرر فيها من واجباته، لأن إمكانية إساءة استخدام السلطة موجودة فى الطبيعة الإنسانية). وعلى العكس من ذلك نجد أن المجالس الديمقراطية لا تقتصر على مجرد مجلس أثينى مجردًا من بعض صلاحياته. إن حرية المجالس الديمقراطية فى محاورة "القوانين" ليست هى الحرية السلبية بل إنها الحرية الإيجابية التى تسعى من أجل الخير. وهذا يفسر -على الأقل جزئيًا- السبب فى وضع الحرية ضمن الغايات المعلنة الثلاث للتشريع جنبًا إلى جنب مع "الحكمة" و"التوافق"- (701d7f-693b4)[1].

يتطلب منطق الوسطية ألا تكون الحرية هى الملكية الحصرية للشعب وألا تقتصر الحكمة على الحكام. بمعنى آخر لا يكون الدمج مطلوبًا فقط بين المكونات (وهو الدمج الخارجى)، بل يجب أن يكون أيضًا داخل هذه المكونات (وهو الدمج الداخلى). إن هناك مظهرًا ديموقراطيًا فى الحاكم الفرد الكفء الذى يهتم بمصالح المجتمع؛ وهو ما يفشل الطاغية فى تحقيقه، كما أن هناك مظهرًا فرديًا فى المجلس الديمقراطى الذى يختار معظم الحكام. وكفاءة المجالس الديمقراطية فى المدينة التى تصفها محاورة «القوانين» ممتدة وواسعة النطاق، والحرية مكفولة للجميع. وكموقع يتحقق فيه التوافق والصداقة نلاحظ أن المدينة التى تصفها «القوانين» تدعو إلى نظام حكم دستورى فردى بالمقارنة مع النظم السياسية الأخرى التى لا توجد بها دساتير(832b10-c3).

إن مؤسساتها السياسية تشبه مؤسسات دولة المدينة اليونانية الديمقراطية. وهناك نوعان من الهياكل الحكومية. النوع الأول: المجالس، وهناك ثلاثة أمثلة عليها:

---

(1) نلاحظ هنا أن مصطلح «الحرية» يتسع نطاقه ليشمل أيضًا الحرية السياسية واستقلال دولة المدينة.

وهى الجمعية العمومية "ekklēsia" ومجلس الشورى " Boulē " والمجلس الليلى " Nocturnal Assembly " (الذى يمكن أن نضيف إليه المحاكم القضائية الشعبية. أما النوع الثانى فهو منصب الحاكم. والمناصب تتحدد بوظائفها وهى الحفاظ على القانون(٣٧ حارسًا للقانون) والدفاع (القيادات العسكرية: ثلاثة جنرالات عسكريين وقائدان لسلاح الفرسان وعشرة لسلاح المشاة وعشرة للفيالق) والدين (رجال الدين وعددهم غير محدود)، والاقتصاد (٦٠ عالم اقتصاد زراعى خمسة عن كل قبيلة مسئولون عن الإشراف على المدينة، وخمسة مسئولين عن الأسواق) والتربية والتعليم (منصب واحد فقط) والجهاز المركزى للمحاسبات (لا يزيد على ١٢ عضوًا) والعدالة (قضاة مختارون للمحكمة العليا)[1].

ويمكن أن ترشدنا المبادئ المكملة للتمثيل والكفاءة إلى تحليل هذه المؤسسات. (أ) التمثيل:. يعمل مبدأ التمثيل فى تحديد الوظائف التى تؤديها المجالس من ناحية، وفى أسلوب اختيار الحكام من ناحية أخرى.

مجلس الإكليزيا: مؤسسة ديمقراطية تمامًا؛ لأنها تتألف من جميع المواطنين (ربما بمن فيهم النساء). ووظيفة الإكليزيا هى تعيين الحكام (فيما عدا القاضى الأعلى ووزير التربية والتعليم) وانتخاب أصحاب السلطة فى المدينة. ويتعين أن تكون وظائفها الأخرى متعلقة بالخير. ويفصل هذا المجلس فى الجرائم العامة (٧٦٧e-٧٦٨e)، ويكون هذا المجلس مسئولاً أيضًا عن تنظيم الاحتفالات وتقديم القرابين التى تهم المجتمع بأكمله (cf.772c-d) ويقرر منح الامتيازات للأجانب الذين يؤدون خدمات جليلة للمدينة (850c-b)، ويكافئ باسم المدينة المكرمين (921e-943c). وبذلك تعمل الإكليزيا كمؤسسة شرعية لمواطنى المدينة.

يمكن تمييز ثلاثة أنواع من التمثيل :. التمثيل الإدارى والتمثيل الاقتصادى والتمثيل السياسي. وإذا كان التمثيل الإدارى (وفقًا للقبائل) يلعب دورًا صغيرًا نسبيًا، حيث إنه

---

(١) حول ملخص مفيد عن توزيع الوظائف التى يقوم بها أصحاب المناصب المختلفة انظر: Stalley,1983:187-91.

يقتصر أساسًا على المسئولين الريفيين، فإن التمثيل الاقتصادى يلعب دورًا أكبر أهمية. وكان موقعه مميزًا داخل المجلس وكان يُختار بحسب القبائل؛ وذلك لأن عدم المساواة فى توزيع الثروة، بصرف النظر عما إذا كان ذلك محددًا فى مدينة أفلاطون - كان سببًا فعالاً للصراع الطبقي. ولهذا السبب فقد كان من الضرورى أن تُمثل الطبقات المختلفة داخل المؤسسات. ويوضح النظام الانتخابى المعقد الذى يهدف إلى تحقيق هذه الضمانات الاهتمام الذى يوليه أفلاطون لهذه المشكلة[1]. ولكنه أولى التمثيل السياسى الأهمية القصوى، وهو أكثر الحالات طرافة من الناحية الفلسفية. إن العناية التى يوليها أفلاطون بهذه القضية واضحة من خلال أن كل الحكام والمسئولين تقريبًا يُختارون اختيارًا ديمقراطيًا يشترك فيه جميع المواطنين.

والخطة واضحة، حيث إنها تمزج مرحلة الترشح المكفولة لجميع المواطنين بالانتخابات النهائية عبر التصويت. وكلما كان أصحاب المناصب والسلطة أكثر أهمية كانت الضمانات أكثر ضد التهور المحتمل. وأكثر الأشياء تميزًا هى آليات اختيار حراس القانون ("nomophulakes" وعددهم ٣٧ حارسًا)، وكذلك المسئولين عن جهاز المحاسبات ("euthunoi" الذين يُطلق عليهم المراقبين الحسابيين). وفى حالة حراس القانون يكتب كل مواطن على لوح اسم المرشح الذى يراه أفضل المؤهلين لشغل المنصب (يجب أن يكون فوق الخمسين)، ثم تُعرض هذه الأسماء على الرأى العام لمدة ثلاثة أيام. ويمكن أن تُقدم الطعون وتُسحب الأسماء، بينما يظل الـ ٣٠٠ اسم التى وردت فى المناقشة باقية. ويُخفض عدد هؤلاء بعد ذلك إلى ١٠٠ اسم فى المرحلة الثانية وأخيرًا يُخفض العدد إلى هؤلاء المطلوبين لأداء الخدمة (753b-d). وفيما يتعلق بانتقاء المراقبين للحسابات يقترح كل مواطن اسم شخص واحد (والمرشح لهذا المنصب أيضًا يجب أن يكون فوق الخمسين)، والخمسون فى المئة من المرشحين تظل أسماؤهم باقية، وتتكرر هذه العملية حتى يتم اختيار العدد الضرورى من شاغلى منصب مراقب الحسابات (945e-946c).

---

(1) تُفسر الحقيقة القائلة بأن التصويت ليس إجباريًا على الفقراء بأنها كانت من أجل تجنب الانتخابات نفسها التى تضر بالعملية الاقتصادية، وليس مجرد تخطيط أوليجاركى سرى لمنح الناخبين الأكثر ثراءً ثقلاً أكبر. وهذا التفسير الأخير يقدمه أرسطو فى كتابة السياسة (Pol.1266a14ff.).

هذه الآليات المؤسسية تجعل الدستور الوارد فى محاورة "القوانين" يبدو دستورًا ديمقراطيًا موجهًا نحو اختيار أشخاص أكفاء يقدرون على تولى السلطة. إن الإجراءات فى محاورة "القوانين" تبدو أكثر ديمقراطية من الصيغة المستخدمة فى محاورة "مينكسينوس" فى الإشارة إلى الدستور السلفى القديم لأثينا (الأرستقراطية مع موافقة أو رضا الشعب) الذى يستخدمه مورو "Morrow" لتمييز محاورة "القوانين". فى الواقع لا أحد يقول إن الشعب هو الذى يحكم فى محاورة "القوانين"، كما أنه ليست له السيادة ما دام العنصر الوحيد فى النظرية التى تتبناها المحاورة بوصفه عنصرًا سياديًا هو العقل[1]، فلا يزال المواطنون يختارون حكامهم بالفعل.

(ب) الكفاءة: إذا كان مبدأ التمثيل يظهر بصفة أساسية فى الإجراءات المؤدية إلى اختيار المسئولين، فإن مبدأ الكفاءة يكون مكفولاً بطريقتين. الأولى: إن صلاحية تولى المناصب تعتمد على متطلبات أو شروط معينة، والثانية وهى الأكثر أهمية: إن هناك مستويات مختلفة من المناصب والمجالس. وكلما عظم فهم القانون الذى يتطلبه المنصب تطورت تربية وتعليم المرشح؛ ولذلك فإن مبدأ الكفاءة يتلخص فى المجلس الليلى الذى كان دوره- على وجه التحديد- هو تعميق فهم القانون (951e-952a).

إن أغلبية الحكام والمسئولين يُختارون من خلال المجالس دون أى شروط غير شرط السن. ومع ذلك ففى الحالتين يوجد صف ثان من الصلاحية والانتخاب. وزير التربية والتعليم يجب أن يُختار لمدة خمس سنوات من حراس القانون القائمين عن طريق التصويت السرى من أجل كل المناصب (766b). ويكون الهيكل العام للمناصب الحكومية (مع أعضاء المجالس) مسئولاً عن الانتخابات السنوية لأعضاء المحكمة العليا (767c-e). كان هذا العقد الانتخابى يعتمد على طبيعة ومسئوليات المناصب. وعلى هذا النحو يحتل وزير التربية والتعليم والمحكمة العليا مواقع أو مناصب متماثلة إلى حد ما. ووزارة

---

(1) النووقراطية Noocracy (أى حكم الصفوة العقلية) هى الدستور أو نظام الحكم الذى تتبناه "القوانين" (see above, pp.260f ,271). ومن أجل التمييز بين السيادة والحكومة انظر روسو: Social Contract , Book III, ch.I.

التربية والتعليم هى أهم الوزارات فى المدينة (765e1ff)، لأن تربية الأطفال وتعليمهم هو أساس كل شيء آخر، بما فى ذلك طاعة القانون. وعلى العكس من ذلك فإن وظيفة المحكمة العليا وهى المحكمة التى تفصل فى نهاية الأمر فى جميع الجرائم التى تُرتكب ضد المجتمع، هى إصلاح الفساد فى نظام التعليم.

وكل أصحاب المناصب سواء كان يتم اختيارهم عن طريق المجالس أو عن طريق أقرانهم كانوا يخضعون لفحص مبدئى (dokimasia) يجريه المجلس أو حراس القانون. كانت أثينا القديمة تتميز بهذا الإجراء، ويقدم أفلاطون تفاصيل قليلة عنه؛ ما يدل على أنه يقبل بعض الممارسات السائدة التى كانت تتضمن تحقيق الطاعة أو الإذعان بشروط صورية (مثل: السن والمواطنة وما إلى ذلك) إلى جانب حسن سير وسلوك المرشح. وحيث توجد التفاصيل الإجرائية يوجد التأكيد على امتلاك كفاءات معينة، وهو أحد الملامح التى اختفت نوعًا ما من الممارسة الأثينية.

وأما الهيكل الذى تسميه محاورة «القوانين» عادة بالمجلس الليلى (962c10) والذى يجب أن يُسمى فى واقع الأمر "بمجلس الفجر"-(لأنه كان يجتمع عند الفجر:-951d 961b) فهو أهم مؤسسة فى المدينة التى يرسمها أفلاطون فى محاورة "القوانين" (حيث يصفه بأنه "نفس" و"عقل" المدينة: 961d2f). وهو أيضًا المؤسسة الأكثر استقلالاً عن بقية المؤسسات القائمة سواء كانت أثينية أو لم تكن. لقد عانى تفسير المحاورة طويلاً من الاعتقاد بأن مجلس الفجر هذا كان ملحقًا زائدًا جرت إضافته على نحو سيئ إلى الدستور الذى كان يتمتع بالكمال دون هذا المجلس (لم يُذكر هذا المجلس قبل الكتاب الثانى عشر من "القوانين"). ولقد رأى البعض أن المجلس الليلى عبارة عن سلطة إنسانية أُضيفت لتكون "فوق" القانون. ولقد قام مورو "Morrow" بالفعل بتعديل هذه التفسيرات السطحية[1]. وعندما يكون المجلس الليلى ضروريًا للمدينة الأفلاطونية، حيث يتأسس على

---

(1) Morrow, 1960:512.

التعليم ؛ فهذا أمر بديهي. وهناك فقرات قليلة في الكتب السابقة من "القوانين" تعلن أو تفترض وجود مثل هذه المؤسسة[1]، وعندما تناقشها المحاورة مناقشة كاملة فقط فى الكتاب الأخير فإن ذلك ليس تأثيرًا خطابيًا (يقضى بأن تأتى الخلاصة فى آخر الحوار) بل إنه صحيح من الناحية المنطقية، فالمراقبون الحسابيون أنفسهم لم يظهروا قبل الكتاب الثاني عشر؛ لأن وظيفتهم تفترض وجود جميع الوظائف الأخرى، لأنهم "حكام على الحكام" (945c1). وبالمنطق نفسه فإن هؤلاء الذين يدرسون القانون يأتون بعد أن يكتمل القانون. إذن فالمجلس الليلى لا يمكن أن يكون إلا مؤسسة "خارجية" مستقلة عن بقية المؤسسات، مادامت الآداة التى تعمل من أجل الحفاظ على المؤسسات الأخرى. والمشكلة التى تقوم هذه المؤسسة بحلها مماثلة للمشكلة التى تتعلق بتأسيس المدينة، مع اختلاف مهم وهو أنه من غير الممكن وضع مؤسسات فى بداية النظام السياسي.

ويتطابق بناء المجلس الليلى مع الشرط الموجود فى محاورة "الجمهورية" (497c8-d2) فى أن المدينة تتضمن فى داخلها "عنصرًا له تصور الدستور نفسه؛ مثلما كان عندك - أيها المشرع- عندما كنت تضع قوانينها" - وهو تعبير يدل فيما يبدو على مؤسسة فلسفية، ولذلك فإن المجلس الليلى مؤسسة شبه فلسفية، حتى إن كانت اهتماماته تتجه بصفة أساسية نحو السياسة والقانون أكثر من اهتمامات الفلاسفة فى محاورة "الجمهورية".. تتطلب دراسة القانون معرفة طويلة وممتدة. إن العلوم التى تنفع فى حل مشكلات تتعلق بالقوانين (952a) إنما تتضمن معرفة بالحركة (التى تأسس عليها رفض الكفر فى الكتاب العاشر) وكذلك معرفة بالرياضيات التى يلمح إليها هذا الكتاب نفسه تلميحًا خفيًا (894a).

ولما كان المجلس الليلى لا يحكم (لأنه لا يمارس حكمًا معينًا) فإنه لا يمكن أن يضع نفسه "فوق القانون"، وإنما يكمن نفوذه فى سلطته الفكرية والأخلاقية. وإذا كان هو رأس المدينة فإنه لم يكن أكثر من ذلك- أى إنه الخيط الذهبى للمدينة الذى يحتاج إلى مساعدة

---

(1) الحديث عن «تعليم قصير المدى»- (735a4) يفترض برنامجًا لتعليم أعلى وقد ذكرت المحاورة أن هذا شيء يجب تطويره (818a1-3).

خارجية كي يفرض آراءه (cf.645a5ff). ولا يزال من الخطأ أن نعتقد هنا في وجود فصل للسلطات فالمجلس الليلي يضم بالفعل بعض المسئولين من حكام المدينة مثل أقدم عشرة من حراس القانون "Nomophulakes" وعدد معين من رجال الدين والمراقبين الحسابيين الذين يتمتعون بسمعة طيبة ووزير التربية والتعليم. وأما بقية الأعضاء فكانوا من أصحاب المناصب السابقة (بما في ذلك كل وزراء التربية والتعليم السابقين) أو من المواطنين المرموقين الذين تتوافر لديهم خبرات متراكمة خاصة إذا سبق لهم السفر إلى خارج المدينة (951d-e.961a-b). وكان كل عضو كبير في هذا المجلس يقابله عضو شاب يتراوح عمره بين الثلاثين والأربعين. وفضلاً عن المساعدة التي يقدمها الكبار من أعضاء المجلس إلى صغارهم (حيث كانوا يعطونهم عيونهم وآذانهم "964e-965a" ، فإن هذا التنظيم يعكس بوضوح الدعوة التعليمية للمجلس الليلي. وبينما كان أعضاء المجلس يكرسون أنفسهم لدراسات متقدمة حول النظم العلمية المتعلقة بالقانون كانوا أيضًا يدربون خلفاءهم.

(ج) السيطرة والمواءمة: الصورتان الأساسيتان للمؤسسة السياسية، وهما المجالس والمناصب يضمنان على مستويات مختلفة المبدأين الأساسيين للتمثيل والكفاءة. إن درجة الوسطية التي تتحقق من خلال هذه المؤسسات لا تخفي حدودها، وهذه الحدود تتكشف من خلال المجال الممنوع للتقييد والمواءمة.

تخضع ممارسة الوظائف لسلسلة من السيطرة الصورية الشكلية المؤسسية التي كانت تقتفي أثر «التهديد» الباقي داخل نظام تحكمه مبادئ مثل التمثيل والكفاءة. تهدف هذه الأشكال من السيطرة قبل أي شيء إلى منع الفساد الذي يراود النفس البشرية عادة. لقد كان الحفاظ على المناصب الحكومية- على سبيل المثال- محدودًا، ولم يكن مسموحًا للأفراد بإعادة تولي المنصب مرة أخرى. وفي مجال القضاء كانت السيطرة مضمونة بفعل وجود آلية الاستئناف، بالنسبة للجرائم العامة والخاصة على السواء، وكذلك بفعل ضمانات قانونية أخرى. على سبيل المثال كانت تُوقع عقوبة الإعدام فقط في ظروف استثنائية وبقرار من المحكمة العليا وحراس القانون(855c). ولكن أهم أشكال السيطرة كانت في مراجعة الحسابات التي يخضع إليها جميع أصحاب المناصب الحكومية (بمن

فى ذلك المراجعون أنفسهم). وكان كل المناصب كبيرة أو صغيرة عرضة للفساد ولكن بطبيعة الحال لم يكن الفساد حتميًا، بل كان فى الواقع استثنائيًا.

وتمامًا مثلما كان على المؤسسات السياسية أن تخصص مكانًا للتهديد، كان يتعين عليها أيضًا أن تعترف بصورة مصغرة من المواءمات؛ لأنه بينما كانت الإجراءات التى تنظم اختيار الحكام فى المناصب المختلفة يجب أن تكون مقبولة من المواطنين (ما دامت تتضمن كل مشاركات المواطنين)، فإن هذا القبول لا يمكن التسليم به. ولم يكن ذلك واضحًا فى أى موضع آخر كما كان واضحًا فى الفقرة الشهيرة التى وردت فى الكتاب السادس حول نوعين من المساواة.

وبحسب القول المأثور لفيثاغورس: فإن "الصداقة تقوم على المساواة" -(757a5f). وليس المعنى بطبيعة الحال المساواة الحسابية التى يحصل فيها المواطن على القدر نفسه الذى يحصل عليه المواطن الآخر، بل "المساواة الحقيقية" (757b5f) الهندسية أو التناسبية التى أوصى بها سقراط كاليكليس فى محاورة "جورجياس" (٨-508a4). ولا أحد يستطيع أن يستبدل مساواة منهما بالأخرى، لأن مصطلح "المساواة" غامض ويحتاج إلى تفسير. يتناول الناس الآن هذا المصطلح بمعنى حسابى متساوٍ. ولكن اللجوء إلى المساواة الهندسية سوف يسفر- على مستوى أعلى- عن الخلاف نفسه الذى يهدف إلى منعه، وهذا هو السبب فى أن نطاقًا محدودًا يجب أن يُمنح إلى الصورة الأقل من المساواة (أى إلى المساواة الحسابية)، وذلك عن طريق التأسيس للاختيار الديمقراطى بالأغلبية وهو ما يميز هذا التعبير السياسى.

وعلى الرغم من أن الاختيار الديمقراطى بالأغلبية عادةً ما يتم كاعتراف بالطبيعة الإنسانية ؛ فإنه يُفسر أيضًا – بطريقة أكثر إيجابية – كتعبير عن الحظ الإلهي "Theia Tuchē". وتبعًا لذلك فإنه يُستخدم فى تعيين المناصب الدينية السنوية (759b-c). وهو يلعب أيضًا دورًا فى تشكيل المحاكم من أجل العدالة الشعبية (768b) وكذلك فى الفصل بين المرشحين القلائل الباقين فى الانتخابات (حول المراقبين "astunomoi" راجع: 763d).

إن تقديم مبدأ المساواة على المستوى الدستورى يمكن؛ اعتباره نظيرًا للسماح بالملكية الخاصة على المستوى الاقتصادى (see- above.section.3.2)، وإن سوء الفهم العام للمساواة الحقيقية، شأنه شأن استحالة تطبيق الشيوعية تطبيقًا كاملاً يضع حدودًا للمعجزة (الأعجوبة) الإنسانية. ولكن على الرغم من هذا التوازى يوجد اختلاف مهم... فلا يوجد إنسان، لمجرد أنه إنسان، يمكن أن يتخلى أو يتنازل عن الملكية الخاصة. ومن هنا كانت الخطوة الحاسمة التى اُتخذت فى الكتاب الخامس من المحاورة. وعلى النقيض من ذلك يبدو من الملكية أن تكون أغلبية المواطنين، إذا حصلت على تعليم مناسب، قادرة فى النهاية على الاعتراف بتفوق المساواة الهندسية على المساواة الحسابية. فالبرنامج التعليمى فى محاورة "القوانين" يؤكد على التدريب على مبادئ الرياضيات (818b-e).. وربما يفسر ذلك السبب فى أن الانتخاب بالأغلبية (والذى يعتمد على المساواة الحسابية) يلعب مجرد دور هامشى ورمزى فى إجراءات توزيع المناصب.

٦- أشكال الخطاب السياسي: وما الديباجة؟

يرتبط التناقض الكامل بين السيطرة والمواءمة فى مجال المؤسسات السياسية بسؤال أكبر عن حدود التربية والتعليم (paideia) بالمعنى الدقيق للكلمة؛ كما ورد بالكتاب الأول من "القوانين" (التربية والتعليم بوصفها "التربية على الفضيلة وتعلمها" 653b-643e4). وفى الواقع فإن التربية والتعليم توجد حيث يوجد الصراع الدستورى فى محاورة "القوانين" بين الملامح المثالية والملامح الواقعية بوضوح شديد. وكما أنه يتعين على المؤسسات الإنسانية – حتى تشبع الطبيعة الإنسانية– أن تسمح بالملكية الخاصة (ومن ثم تحقق المساواة الحسابية)؛ ويتعين أن تضم آليات لمنع الفساد ومنع إساءة استخدام السلطة، كذلك فإن التعليم يتحدد من جهة بالإقناع الخطابى ومن جهة أخرى بالتقيد القانوني.

والأهم من ذلك هنا هو إلى أى مدى يمكن أن يكون الإقناع - وهو فى حد ذاته إجراء خال من العنف - عقلانيًا بطريقة لا تعتمد على المواءمات. وهل الخطاب التشريعى (والخطاب السياسى بصفة عامة) يستبعد من حيث المبدأ العنف كعقاب، وهل يمكن أن تُستبعد المواءمة من الخطاب التشريعي؟ رغم أن المحاورة لم تعالج هذه الأسئلة بوضوح ورغم أنه يتعين إعادة بنائها على أساس الأدلة المتناثرة عبر المحاورة بأكملها، فإنها تشكل القدر الأكبر من اهتمامها الفلسفى.

وكما رأينا فإن محاورة "القوانين" تعطى القوانين أساسًا لاهوتيًا أو عقليًا[1]. ولكن من أبرز ملامح هذا العمل هو تحفظه فى إعلان القوانين. فالمشرع لا يستطيع فحسب أن يقنع نفسه بإنتاج القوانين (720a2-719e7)، بل إن صنع القوانين ليست أولوية عنده، فمهمته الحقيقية هى "تعليم المواطنين وتربيتهم وليس التشريع فى ذاته" (5-857e4).. ويعكس تأليف المحاورة بأكملها هذا الموقف. وعندما يقول أرسطو إن محاورة "القوانين" لا تضم بصفة عملية شيئًا سوى القوانين (Pol.1265a1f)، فلا شك أن فى ذهنه التمييز بين القوانين والدستور وهو ما تناوله أفلاطون فقط فى الكتاب السادس من المحاورة. وفى الواقع فإن المدخل إلى القوانين فى محاورة "القوانين" يخضع من حيث المفاهيم إلى نقد القانون. ولن يكون ذلك ممكنًا ما لم تكن هناك معان مختلفة لكلمة "القانون" عندما يتخذ القانون صفة لاهوتية أو عندما يُنتقد؛ ولذلك فإن عنوان هذا العمل نفسه يسبب مشكلة.

إذن ماذا يجب أن يكون عليه القانون إذا كنا نؤمن بالفكرة التى تقول إن المشرع يذهب إلى ما وراء التشريع، وإنه يتخلى أو يتنازل عنه بكل سرور؟ هذا السؤال يتعلق بنطاق القانون وتحديد صورته.

إن مهمة المشرع عند أفلاطون هى أن يحدد "ما يتعين على المرء أن يفعله وفقًا للجمال والحق وجميع القيم الكبرى الأخرى... ذات الصلة بالفضيلة والرذيلة" -890b7)

---

(1)Above,pp.260f.

c3 ;cf.Rep.484d1 - 3 and Plt.309c5-d4). يدل هذا الوصف الشامل على أن الحياة الإنسانية كلها يمكن أن تصبح موضع الاهتمام التشريعي.. ولأن المعجزة (الأعجوبة) الإنسانية هشة للغاية؛ فقد كان لدى أفلاطون كل الأسباب التى تدعوه أن يفاخر بهذه الرقابة التشريعية الواسعة. ومن أبرز ملامح التشريع الأفلاطونى هو اهتمام أفلاطون بتفاصيل السلوك. وقد جعلها هذا الاهتمام شبيهة بشكل أو بآخر بالمبادئ الدينية الكبرى وكذلك بالحكمة؛ حيث يجب تنظيم كل ما يتعلق بالحياة "الخاصة"، لأن ما نطلق عليه "خاصًا" هو بالفعل منصة الصرح التشريعى الكامل (7-793c.cf.780a1).

والآن فإن النقطة التى يتوسع فيها نطاق التشريع الأفلاطونى – ما دام الرضا هو المطلوب – هى أيضًا النقطة التى تصبح فيها صورة القانون مثيرة للمشكلات. وهناك فى واقع الأمر سببان فى أن القانون غير ملائم بالنسبة لمجال الخصوصية. أما السبب الأول فهو سبب قائم على الصدفة أو الاحتمال؛ ذلك أن تنظيم الحياة الخاصة يعنى التعهد بمهمة لا محدودة ولا متناهية. وقد يكون من الصعب (وربما من دواعى السخرية "789e"، أن نتصور مجموعة قوانين يمكن أن تغطى جميع تفاصيل الحياة اليومية. وأما السبب الثانى فيبدو أكثر عمقًا؛ حيث إن القانون بالمعنى الدقيق للكلمة هو أكثر من مجرد قضية منظور، بل وإنه إرشاد إجبارى (773c6-e4)، يحدد العقوبات فى حالات التعدى والمخالفة (790a1f-789e4). ولكن لا سبيل إلى أن توقيع العقوبة على الجرائم الداخلية (بشرط أن تتناسب مع الفعل كما يفترض أفلاطون) يمكن أن يهيمن على المصالح المباشرة. إن المشرع الذى يضع تشريعاته فى هذا المجال سوف يعرض نفسه إلى غضب وسخط رعاياه خاصة من النساء (790a7-cf.773c7.789d8).

إذن يواجه المشرع معضلة، فهو لا يستطيع أن يحصر تشريعاته فى مجال المجتمع السياسى؛ لأن ما يُسمى بالمجال "الخاص" ليس فى الواقع "خاصًا". ومن ناحية أخرى فمن غير الممكن اللجوء إلى القانون فى هذا المجال، فليس فقط " لا يكون ذلك ملائمًا ولا لطيفًا" -(788b5f)، بل إنه أيضًا غير مؤثر وغير فعال. ويتطلب حل هذه المعضلة من المشرع إنتاج قضايا أو عبارات يمكن أن تكون معادلة وظيفيًا مع القوانين دون أن تكون قوانين. ويشير أفلاطون إليها بوصفها "القوانين غير المكتوبة" – (793a9f..cf.773e3)

أو بوصفها وسطًا بين التحذير والقانون أو بوصفها فى الغالب قوانين تُقدم كحوار حول المدح والذم (824a10f;4-7.733e2-see e.g.730b5). ومن الواضح أن هذه الأوصاف تنطبق على الوظيفة المنسوبة فى الكتاب الرابع إلى ديباجات القوانين رغم أن التأكيد أكثر تميزًا، كما هى الحال فى علاقة الفلسفة بالأخلاق عند هيجل. فى هذا الجانب نلاحظ أن مقاومة النساء لفكرة القوانين الداخلية، بعيدًا عن كونها عائقًا للخطة التشريعية، ترعى فى الواقع مشروعًا تشريعيًا يلتزم التزامًا جوهريًا بتقليل التوسع فى القانون؛ وذلك لأن القانون فى محاورة "القوانين" يمثل نوعًا معينًا من العنف (Bia.722b7)، ولكن القانون عنيف بمعنيين مختلفين.

فى حالة قانون العقوبات نلاحظ أن العنف واضح. تمثل هذه القوانين المفهوم القضائى للقانون كما يوجد فى النصوص التشريعية القائمة. من هذا المنظور يضم القانون عنصرين متميزين، وهما الأمر والتهديد كما يتضح من مثال يضربه أفلاطون بنفسه فيقول: "عندما يصل المرء إلى سن الثلاثين، فليتزوج قبل أن يصل إلى الخامسة والثلاثين. وإذا لم يفعل ذلك تُوقع عليه غرامة غير وصمة العار، غرامة بهذا المبلغ أو ذاك، ووصمة عار من هذا النوع أو ذاك" – (721b1-3). وشأن كل تشريع آخر تتعهد محاورة "القوانين" بتوقيع العقوبات والتهديدات (890b5;cf.719e9) على المعتدين والمخالفين ومنها الإعدام والضرب والمصادرة والنفي[1].

ولكن يترسخ مفهوم التهديد القضائى عن طريق تحليل الأمر نفسه. وإذا تناولناه فى ذاته لن يكون أقل عنفًا من التهديد، ما دام لا يقدم المبررات. من هذا المنظور يكون القهر هو فقط التوسع فى العنف الذى يوجد بالفعل فى صيغة "الأمر" التى يطابقها أفلاطون –فى فقرة واحدة على الأقل– مع القانون (723a5). ويمكن أن يذهب المرء بعيدًا ويقترح أن يكون الأمر فى بعض الحالات أكثر عنفًا حتى من عنف العقوبة. أما التهديد فهو عنف نسبى فقط، إنه ليس تنفيذ العقوبة على وجه التحديد، بل صورة من صور الإقناع– أى

---

(1) يحلل ساوندرز قانون العقوبات عند أفلاطون وهو قانون يتميز فى جوانب مهمة منه بالتقدمية أكثر من التشريع فى عصره. Saunders,1991

إنه الردع. ولكن الأمر عنف صريح لأنه غير مقرون بالمبررات على الإطلاق كما أنه يُعد نوعًا من الردع؛ وهذا هو السبب فى أن أفلاطون يطلق على "القانون غير المختلط" حكم الطغيان (والمقصود بغير المختلط أنه غير مختلط بديباجة مقنعة)-(723a2-722e7). وسواء كان القانون أمرًا أو قانونًا للعقوبات فإن العنف المترتب عليه يؤدى إلى إعادة توصيف لمهمة المشرع باعتبارها مشروعًا مقرونًا بخطة للإقناع. وليس القانون نفسه هو موقع هذا الإقناع بل الديباجة التى تكون صورة عامة أو شاملة لجميع العبارات التشريعية. وعلى الرغم من أن الديباجة تسبق القانون رسميًا (4;cf.720d6-e2-723a2) ؛ فإن أفلاطون يقدم معنىً فضفاضًا لمصطلح "القانون" لدرجة أن الديباجة نفسها تصبح جزءً من القانون (راجع تعبير "القانون غير المختلط") ، أو أن يطلق على جميع المبررات اسم "القانون" - (وهو ما يحدث فى أغلب الأحيان).

إن ذلك يفسر السبب فى أن تفصيل القوانين فى محاورة «القوانين» يكون مصحوبًا بنزوع نحو التوصل إلى ما وراء القانون. ولقد رأينا من قبل كيف يحدث ذلك على مستوى التأليف فى التأجيل المتكرر لعملية التشريع (انظر أعلاه ، الجزءالثاني). ولكن هذه الصفة الصورية لها نظير جوهري. كان تخفيض القانون لدرجة أن تصبح المحاورة الصورة المثالية للحوار التشريعى جزءًا من البرنامج الفلسفى لمحاورة «القوانين».

إن هذا الاتجاه- الذى ربما يكون أحد الملامح المميزة المثيرة فى المحاورة - يرتبط ارتباطًا مباشرًا بمسألة الإقناع فى محاورة "القوانين". يذهب بعض المعلقين والشراح ضد التفسير المتميز الذى يختزل الديباجة إلى تدريب على الخطابة المخادعة، ولقد أصر هؤلاء المعلقين حديثًا على أن الإقناع فى المحاورة كان عقلانيًا من حيث المبدأ.[1] وفى الواقع فإن هناك فقرتين فى محاورة "القوانين" تقتربان من شرح طبيعة الديباجة وتعطيان دورًا رئيسيًا للجدال والحوار، ولكن من الضرورى إدراك كيف يدور الجدال والحوار. يُزود إطار العمل بقياس ممتد ومتسع بين المشرع والطبيب (719e7-

(1) Hentschke 1971, Bobonich 1991.

(720e5 and 857c4-e6) . إن الطريقة التي يطور بها أفلاطون القياس الطبي طريقة جديدة تمامًا. فهناك تمييز بين نوعين من الممارسات الطبية. حيث إن الطبيب الصالح أو "الحر" هو الذى يكون على العكس من الطبيب العبد لا يكون سعيدًا أو راضيًا لمجرد إعطاء مريضه الدواء المناسب، بل إنه بحسب قسم أبوقراط يشمل المريض برعايته من خلال التبادل اللفظي[١]. فحالة المريض موضوع يستدعى المناقشة. وتذهب محاورة "القوانين" بعيدًا لتصور "عودة الطبيب إلى الطبيعة العامة للأجسام" فى مناقشته شبه الفلسفية مع مريضه (857d). المغالاة واضحة ولكن سببها أيضًا واضح؛ إن النموذج السقراطى فى الجدال يشكل الأفق الذى يتعين أن تُوضع بداخله نظرية الديباجة التشريعية ويتضح ذلك بطبيعة الحال فى قراءة محاورة "القوانين" بوصفها تمثل خيانة عظمى لسقراط (انظر أعلاه الجزء الأول).

وليس معنى ذلك طبعًا أن الديباجة الأفلاطونية هى محاورة سقراطية، بل على العكس من ذلك، فالمسافة بين المفهوم النظرى للديباجات الناشئة من فقرات الكتابين الرابع والتاسع، والديباجات الحقيقية التى يجدها القارئ بالفعل فى الكتب من الخامس إلى الثانى عشر مسافة بعيدة للغاية. ومن المؤكد أن الديباجة الطويلة التى تشكل الجزء الأكبر من الكتاب العاشر – الذى يقدم فيه أفلاطون رؤيته الأخيرة عن علم القوة الحركية عنده– لها مذاق جدالى خاص (رغم أننا يمكن أن نطلق هنا على الحوار جدالاً بالكاد؛ حيث إن كلينياس وميجيللوس غير قادرين على متابعة ما يقوله الغريب (cf.893a)، ولكن هذا هو الاستثناء؛ لأن الديباجات هى خطب تتعلق بالمدح والقدح. وقد يسأل المرء من أين تحصل هذه الصور من الخطب على قوة الإقناع (وهو سؤال عام تطرحه محاورة "القوانين" على الرغم من أنه لا علاقة لها به)، ولكنه على أى حال موضوع يتعلق بالخطابة أكثر مما يتعلق بإجراءات "عقلانية" صحيحة[٢]. وفى الواقع إذا كان الكذب الفعلى لا يُمارس (كما

---

(1) Epidemics I.5:

" يتعين أن يقاوم المريض بنفسه المرض مع الطبيب على" وحول القياس الطبى قارن:
cf.Jouanna,1978 and Laks 1991:422f.

(2) Cf. Stalley,1994 criticizing Bobonich,1991.

هى الحال فى "الجمهورية") فإن فائدته الفعالة مطلوبة (663d6- 664a7) وعلاوة على ذلك فإن قصص الجزاء القديمة التى يتم تصويرها فى معظم الديباجات متصلة بقوانين الجنايات؛ تعتم بشكل غريب على التناقض بين الإقناع والتهديد. وحتى إذا كان التنازل يُعتبر نوعًا من الإقناع" فإنه يظل بصفة أساسية تهديدًا ومن ثم نوعًا من العنف".

ومع ذلك فيجب ألا نقلق من المسافة بين النظرية والتطبيق؛ لأنه إذا صح القياس الطبي، فإنه لا يدل فقط على الاعتراف بأن الحوار التشريعى لن يكون قادرًا على متابعة النموذج الطبى فى السماح بالمناقشة الحرة[1]، ولكن الهوة بين النظرية والتطبيق والمثالية والواقعية تدور فى كل أرجاء محاورة «القوانين». إن التناقض بين التصور النموذجى للديباجة وتحقيقها التقريبى لا يذكرنا فقط بأننا فى مدينة ثانية مخصصة للبشر، ولكنه أيضًا يشير إلى أن الإنسانية فى حد ذاتها غير متجانسة. إن التسلسل الكامل من الحيوان إلى الإله يمكن أن يوجد بين مواطنى المدينة المثالية، فالتنوع المذهل فى الديباجات التى يتعين على المشرع أن يستخدمها هو مجرد نتيجة لهذا الاختلاف.

ومن أهم مظاهر التناقض فى المحاورة هو أن الديباجة المشهورة فى الكتاب العاشر -وهى أقرب إلى الاستطراد ويمكن للمرء أن يعتقد فى أنها نموذج للمناقشة السقراطية المتعلقة بالقياس الطبى- ليست مثالية على الإطلاق. فالجريمة التى تسعى إلى ردعها هى أسوأ الجرائم على الإطلاق، لأن الكفر- على وجه التحديد- يدعو إلى مناقشة إمكانية وضع تشريع لاهوتى (دينى). وتفسر طبيعة الخصم التحفظ أو التردد الذى يطور به «الأثينى» أطروحته التى تقوم على النظرية الطبيعية (الفيزيقية) لتأسيس عقلانية العالم. ولقد فُرضت عليه العودة إلى مثل هذه المناقشة ضد إرادته، بسبب التورط فى مناقشة المذاهب الطبيعية لفلاسفة ما قبل سقراط، والتى تجعل الطبيعة مبدأ كل شيء، وكذلك النقد السوفسطائى للأعراف الإنسانية (889b-890a). وعلى العكس من ذلك؛ فإن الإحساس المشترك يُمتدح لأنه يكتشف فى السماء حجة تبرهن على وجود الآلهة (887d-e). هذا المدح للحس المشترك

---

(1) لا يتسع هذا الفصل لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع. وللأسف لا يوجد تحليل مناسب للفقرتين المعقدتين والعلاقة بينهما.

الذى قد يفاجئ من يقرأ أفلاطون؛ يبين أن ديباجة الكتاب العاشر ليست قريبة من نموذج المناقشة العقلانية التى صورها الكتاب الرابع كما يمكن أن يظن البعض، بل إنها تؤكد أيضًا على اهتمام أفلاطون فى عمله السياسى الأخير بما يمكن أن يسميه المرء بدلالات أومظاهر تحدث اتفاقًا لعقلانية "المعجزة أو الأعجوبة الإنسانية".

خاتمة

إن محاورة أفلاطون الأخيرة وهى أطول أعماله إنما هى توثيق مثير ليس فقط لفلسفة أفلاطون السياسية، بل لفلسفة أفلاطون على وجه العموم. على الرغم من أن الفيلسوف الرواقى بوسيدونيوس كان من أشد المعجبين بأفلاطون فإنه كان يرى هذا العمل أفلاطونيًا خالصًا وعلى ذوق أفلاطون، لأنه رفض نظرية الديباجات على أساس أن القانون يجب أن يكون "مختصرًا" "حتى يفهمه البسطاء بسهولة"، ولقد أكد بوسيدونيوس أن الهدف من القانون هو "الأمر" وليس "الحوار" – (iubeat lex.non disputet)؛ وهذه المقولة وجدت طريقها فى تعليق من القرن السادس عشر على مجموعة الديجست(*) [1] Digest. وعلى النقيض من ذلك يزعم أفلاطون أن "رفض تسهيل التفسيرات المتعلقة بالقانون" يرقى إلى درجة الكفر(891a5-7)، ذلك إذا اعتبرنا أن كلينياس هو لسان حال أفلاطون.

ولأن المحاورة عمل يمكن أن يوصف بأنه شديد الأفلاطونية؛ فلن يندهش المرء إذا ما رآها دائمًا خارج نطاق محاورات أفلاطون الأخرى حتى بما فيها المحاورات المتأخرة، لأن معظم محاورات أفلاطون تبدأ من لا شىء ولا تُستثنى محاورة "القوانين"؛ من هذه القاعدة. ويجب أن نعترف بأن بعض التغييرات المذهبية التى تظهر بوضوح فى محاورة

---

(1) F.Duaren (in Digest,1.3)

(*)مجموعة الديجست "Digest" هى مجموعة الأحكام والسوابق والتفسيرات القانونية التى أصدرها الإمبراطور جستنيان الأول (٥٢٧-٥٦٥ م) من أجل تفسير وتطبيق القانون الروماني. (المترجم)

أما مصدر آراء بوسيدونيوس فى محاورة «القوانين» فهى رسائل سينيكا "F178 Kidd=)94.38".

"القوانين"؛ تمثل حالة شديدة الخصوصية كما قلت من قبل (انظر أعلاه الجزء الثالث).
وقد يبدى المرء دهشته أيضًا بخصوص بعض نقاط أخرى لم نتمكن من تحليلها هنا، مثل:
معالجة أفلاطون للمبدأ السقراطي الذى ينادى بأن "لا أحد يخطئ بإرادته" داخل إطار
المفهوم الذى يرفض تطابق أو تماثل الفضيلة مع المعرفة[1]، أو بداية تعديل الكلمة المكتوبة
والمستخدمة باللغة نفسها التى أُستخدمت بها لنقدها فى محاورة فايدروس"Phaedrus"
حيث إن "التشريع الذى يعتمد بشكل أو بآخر على الحكمة (Phronesis) يستمد عونه
الأكبر من الحقيقة التى تقضى بأن التعاليم القانونية بمجرد تدوينها فإنها لا تتحرك على
الإطلاق...»-(890e6-891a2)[2].

ولعل أبرز ما فى محاورة "القوانين" مقارنةً مع كل أعمال أفلاطون الأخرى هو
التأكيد من جديد على دور "الإله" فى تسيير الأمور الإنسانية، والتأكيد بصفة عامة على
الإيمان. ولا نجد مثل هذا الاهتمام بالإله ومفهوم الإيمان بمثل هذه الطريقة فى المحاورات
الأخرى التى نذكر منها على سبيل المثال وليس الحصر "يوتيفرون" و"المأدبة"
و"فايدروس" و"الجمهورية". ولكن من الممكن أن نقول إن الإله يلعب مثل هذا الدور
المحورى فى محاورة "القوانين" دون غيرها. وأما الطريقة التى تحددت على أساسها
مهمة الكتاب الأول تلك المهمة التى حددها الكتاب العاشر فى العدالة الإلهية وهى فكرة
القانون نفسه كتعبير عن العقل الإلهي، إنما توضح أن محاورة "القوانين" تعكس التأثير
الأور فى الشهير الذى اقتبسه فى فقرة حاسمة فى الديباجة العامة أو ديباجة الكتاب
الرابع؛ حيث إن الإله "هو الأول والآخر ومنتصف كل ما هو كائن"-(716a1-715e7).
وفى هذا الصدد يمكن أن نقول إن محاورة "القوانين" لا تُعد فقط أول أعمال أفلاطون
فى مجال فلسفة السياسة الحقيقية كما أوضحت ذلك من قبل بل وأيضًا تُعد أول بحث

---

(1) Cf.859c-864b on which see Saunders 1968, and 691a5-7.
(2) Cf. Phaedrus,275d.

سياسى لاهوتي؛ وهو ما أضفى على المحاورة مزيدًا من الأهمية بالسلب أو بالإيجاب فى تاريخ الفكر السياسي، وعلى الرغم من أن المحاورة تؤكد "العامل الإنساني"؛ فإن مزج السياسة باللاهوت على هذا النحو إنما يفسر السبب فى أن هذه المحاورة تظل بعيدة كل البعد عن أرسطو، وفى الوقت نفسه فإنها تمهد الطريق له، ويرجع ذلك إلى أن المحاورة فى توجهها الأصلى تُعد عملاً معاديًا لبروتاجوراس؛ حيث إنها تتبنى موقفًا مغايرًا ينادى بأن الإله وليس الإنسان هو مقياس النظام السياسى.[1]

---

(1)716c4 -6.

الفصل الثالث عشر

أفلاطون والسياسة التطبيقية

مالكولم سكوفيلد
Malcolm Schofield

وفقًا لجثرى (W.K.C.Guthrrie) فى مؤلفه عن تاريخ الفلسفة اليونانية: "إن الهدف الأساسى لتعليم فن إدارة الدولة لم يفارق فكر أفلاطون. ومن المؤكد أنه كان يهدف إلى أن يغادر عدد كبير من تلاميذه الأكاديمية إلى السياسة، ليس سعيًا نحو السلطة بل من أجل التشريع أو إسداء النصح إلى من يتولون السلطة، ولدينا عدد بأسماء تلاميذه ممن سلكوا هذا السلوك". ويتخذ برونت "P.A.Brunt" بوصفه مؤرخًا مميزًا موقفًا مغايرًا حيث يقول:-

" إن الدليل على أن تلاميذ أفلاطون مارسوا عملاً سياسيًا لدليل ضعيف جدًا؛ لدرجة أنه لا يدعم- فى حد ذاته- المقولة التى تنادى بأن أحد أهدافه الأساسية كانت هى إعدادهم لمهنة رجل الدولة. ولقد حدد البعض خطأ قائمة بأسماء هؤلاء التلاميذ، ولكن لا يوجد دليل على أن غيرهم قد تأثر بتعاليمه واشترك فى العمل العام، ولم يثبت بالدليل أنهم حاولوا وضع أفكاره موضع التنفيذ أو أنهم نجحوا فى ذلك. وتقترح شهادة إيسوكراتيس أن تلاميذه كانوا يوجهون كل اهتمامهم بالدراسات الروحانية، وهذا ما تدعمه سخرية أفلاطون نفسه فى محاورة "ثيايتيتوس" من الفلاسفة الذين يتبنون اتجاهه نفسه".

وبحسب هذه الآراء المتناقضة(1) فليس من السهل تناول مصادر أفلاطون والسياسة التطبيقية، حيث يعكس كل تفسير مفاهيم ذاتية خاصة بالمفسرين بدرجات متفاوتة حول الأكاديمية على سبيل المثال (إلى أى مدى كانت مؤسسة؟)، أو المصداقية العامة فى كتب سير الحياة والرسائل المتبادلة أو القضية العامة المتعلقة بأثر الفلسفة الآن أو قبل ذلك على الحياة العامة. ويميل الباحث إلى الشكية أو التبسيطية فى كل هذه المجالات.

هناك فى الواقع عدد كبير من الأدلة التى تستوجب النظر والاعتبار(2) .. ولكنها من النوع المشكوك فيه. كما أن هناك مشكلة وهى أن كثيرًا مما يُقال لنا يعكس عداءً أو كراهيةً ضد أفلاطون؛ ولذلك خصص الكاتب المتأخر أثينايوس المعروف باعتماده على الشائعات جزءًا يجمع فيه مادته ويرجع تاريخه إلى القرن الرابع قبل الميلاد، ويهدف إلى توضيح أن "عددًا كبيرًا من تلاميذه كانوا مطبوعين على الطغيان" – (508d)(3). ومن ناحية أخرى يقدم بلوتارخوس قائمة برفاق أفلاطون المعروفين بإنجازاتهم الهائلة فى العمل العام وهم: القادة الأثينيون خابرياس "Chabrias" وفوكيون "Phocion" "من الأكاديمية" وعتقاء صقلية (ديون) وتراقيا (بايثون وهيراكليديس). (Col.1126c) وهو يخبر القراء بأن "أفلاطون أرسل من بين رفاقه أرستونيموس إلى شعب أركاديا وفورميون إلى شعب إليس، ومينديموس إلى شعب بيرا، فى كل حالة من هذه الحالات لتفعيل دساتيرهم" – (Ibid). ويضيف إن اثنين آخرين من رفاق أفلاطون وهما يودوكسوس وأرسطو وضعا القوانين لكنيدوس وستاجيرا (موطنيهما على التوالي). لقد استخدم المجادلون كل ما لديهم من أسلحة، وغالبًا ما يكون من الصعب أو حتى من المستحيل أن نقف على مقدار الحقيقة فى مزاعمهم أو فى استدلالاتهم(4). وحتى عندما لا يشحذ الكاتب كل همه فإن

---

(1)Guthrie 1975:23 , Brunt 1993:330.

(2) see: The review by Brunt 1993,

وما يأتى بعد ذلك يركز على النقاط المهمة فقط.

(3) see: Deipn.504a-509d, with Brunt 1993:289(cf.332-4).

«برونت» الذى لاحظ أن مصدرًا أساسيًا للغاية يظهر على شكل خطبة ألقاها فى عام ٣٠٧ ق.م ديموخاريس Democha-res ابن أخت ديموستنيس.

(4) see: e.g. Owen 1983.

ما يبقى لا يزيد عن نادرة أو قصة مثيرة، ولذلك تتضمن قائمة المجتمعات التى قيل إنها طلبت من أفلاطون نفسه أن يساعدها فى صياغة دستورها قصة تتعلق بتأسيس ميجاللوبوليس "Megalopolis" فى ٣٦٩ ق.م (Diogenes Laertius.III.23):[1]

"تقول بامفيلى فى الكتاب الخامس والعشرين من مذكراتها إنهم عندما كانوا بصدد تأسيس "ميجاللوبوليس"؛ دعا أهل أركاديا وأهل طيبة أفلاطون لكى يكون مشرعًا لهم، ولكن عندما علم أنهم كانوا معارضين لمبدأ المساواة فى الملكية رفض تلبية الدعوة".

لكن الهدف من تأسيس مدينة "ميجاللوبوليس" هو إنشاء مركز - بمؤسسات ديمقراطية - للاتحاد الفيدرالى الذى كان مناهضًا لإسبرطة وأركاديا؛ فهل كان أفلاطون هو الاختيار المناسب لوضع التشريع المناسب. إنها ليست مجرد نادرة أو قصة مثيرة، فهناك من ناحية أخرى دليل على أن أرسطو أثناء وجوده فى الأكاديمية أهدى مؤلفه بعنوان "Protrepticus"- (أى الحث أو الحض على الفلسفة) إلى ثميون أمير قبرص فى نحو ٣٥٣ق.م، ولم تكن هذه فيما يبدو محاولة لمزاحمة إيسوكراتيس فى قبرص[2]. وأخيرًا وليس آخرًا فى مجال مراجعة طبيعة الأدلة نجد سبعة من ثلاث عشرة رسالة منسوبة إلى أفلاطون تتناول موضوعات تتعلق بزيارته إلى صقلية فى عامى ٣٦٧ق.م و٣٦٠ق.م وتمدنا الرسالة السابعة- على وجه الخصوص- بقدر هائل من التفاصيل حول هذه المغامرة، وهى تحمل الكثير من المسائل التى تتعلق بالنظرية السياسية. ولكن مصداقية هذه الرسالة لا تزال مثار جدال، على الرغم من الاتفاق على أن فرص أن تكون مكتوبة بيد أفلاطون أكبر من أى رسالة أخرى[3].

---

(١) ويسجل أيليان (Aelian.Ver.Hist.II,42) القصة نفسها، حيث يدعى أيضًا أن أفلاطون رفض دعوة لوضع التشريعات لشعب مدينة قورينة "Cyrene".

Plu. ad princ.779d, Aelian Ver.Hist.XII.30

وقد صدق هذه القصة Dusanic,1978 ،ولكن لم يصدقها Riginos,1976,191-3.

(2) Owen 1983:9,on Aristotle Fr. 50 Rose; cf. During 1961:173-4.

(٣)حول المراجع التى تتناول هذه الرسائل انظر: nn.24-7 below.

كان من المتوقع أن يكون التلاميذ الذين يدرسون مع أفلاطون أكثر ثراءً وأكثر ارستقراطية، وأن بعضهم كانت لديه طموحات سياسية أو تواريخ سياسية لاحقة. ولكن من المستحيل أن نخمن مقدار تأثير صحبة أفلاطون والدراسة عنده فى الأكاديمية على وجهة النظر السياسية مثلاً عند القائد فوكيون "Phocion" أو على شخصية أثينية أخرى بارزة كانت ضمن قائمة تلاميذه مثل الخطيب ليكورجوس "Lycurgus".[1] وليست لدينا معلومات كافية حول نوع التعليم الذى تعلموه فى الأكاديمية، وإن الافتراض الممكن الذى يرى أن هذا التعليم كان تطورًا للبرنامج الذى وضعه أفلاطون فى محاورة "الجمهورية" فى الكتاب السابع منها هو مجرد افتراض[2]. لذلك فمن الصعب أن نتأمل كيف يمكن أن يكون أفلاطون قد زود تلاميذه بالعلم أو أعدهم لإسداء النصح إلى الأمراء أو ممارسة الحكم بأنفسهم. يعتقد جلين مورو "Glenn Morrow"، وهو أحد العلماء الكثيرين المقتنعين بأن الأكاديمية كانت مدرسة لرجال الدولة، إن من الواضح أن أعضاء الأكاديمية كان يتم إعدادهم فيها لهذا الدور "عن طريق دراسة القانون والسياسة عند اليونان" بين علوم أخرى يدرسونها [3]. لا توجد ذرة من دليل تدعم هذا الادعاء. ويمكن للمرء أن يخمن هذا الدور الذى تقدمه محاورة "الجمهورية" فى مشروعها لتعليم الحكام الفلاسفة؛ حيث إن الرياضيات تبرز بوضوح فى الدراسات التى كان يرعاها أفلاطون. ومع أننا نسمع القليل فقط عن تشجيعه على البحث فى مجال الرياضيات خاصة عن طريق صياغة المشكلات، فإنه لا يوجد دليل قوى على أنه كان يعلمها لتلاميذه فى الأكاديمية ؛ إلا إذا كنا نعتبر تقليل إيسوقراطيس فى عام ٣٥٣ق.م من قيمة ومنفعة الهندسة والفلك فى الإعداد للعمل العام يشير إلى أفلاطون وإلى نظريته[4]. ويُضمن إيسوقراطيس فى نقده "محاورات" جدالية أو

---

(1) Phocion: plu.col.1126c, life of Phocion 4,2; Lycurgus: D.L.III.46. Discussion: Renehan 1970.

(2) So. Cherniss 1945; ch.3.

(3) Saunders 1986 و Morrow 1960:5

يعتقدان أننا نستطيع أن نستدل من محاورة "القوانين" على أنواع السياسات والإجراءات التى كان "مستشارو" الأكاديمية السياسيون يوصون بها.

(4) Isoc.XV.258-69.

مناظرات منطقية (Panathenaicus 26)، وهذه أشبه بهجوم على الإنتاج الأدبى والفلسفى لأفلاطون... ومع هذا فربما يكون ذلك تلميحًا للمناهج التعليمية فى الأكاديمية، إذا كنا نعتبر أن مبادئ الجدل التى يقدمها أرسطو فى كتاب "المواضع" - (المعروف بـ"الطوبيقا") موجهة نحو هؤلاء الذين كان يعلمهم ويعمل معهم هناك. ومن الطريف أنه لا يوجد مثال واحد من الأمثلة الفلسفية التى يختارها أرسطو لشرح قواعد الجدال الذى يوصى به مأخوذ من نظرية سياسية رغم أنه يقدم كل مجال آخر من مجالات الفلسفة على أحسن وجه.[1] وربما كان هو نفسه الذى يقوم بتعليم الخطابة فى فترة وجوده بالأكاديمية، ولكن ربما كان تخريج خطباء من الأكاديمية - ينافسون مدرسة إيسوقراطيس فى الخطابة- يحتاج إلى تعليماته وإرشاداته.

وننتقل الآن من العموميات إلى البحث فى أمثلة خاصة على بعض صور الاشتراك الأفلاطونى فى السياسة والبحث فيما إذا كان ذلك موثقًا أم مشكوكًا فيه. وأحد الأمثلة الطريفة - التى توضح بعض الصعوبات التى ينطوى عليها تفسير ذلك- هى حالة إراستوس "Erastus" وكوريسكوس "Corsicus" من سكبسيس "Skepsis" اللذان يضمهما ديوجنيس اللائرسى (III.46) إلى قائمة تلاميذ أفلاطون. كيف وصلت أسماؤهما إلى ديوجنيس أو إلى مصدره؟ هناك احتمالان ولكنهما ليسا حصريين. الأول: قصة ذهاب أرسطو إلى بلاط هيرمياس، طاغية أتارنيوس "Atarneus" القريبة من سكبسيس "Skepsis" بعد وفاة أفلاطون مباشرة. وقد انطلقت تفسيرات مختلفة لهذه القصة، بعضها ينتمى إلى الاتجاه المعادى لهيرمياس، وبعضها الآخر أكثر قبولاً[2] (وربما يكون مستمدًا من حياة أرسطو التى كتبها فى القرن الثانى قبل الميلاد الكاتب هيرميبوس "Hermippus". والتفسير المعقول الذى يظهر فى عملين محفوظين فى الوثائق البردية

---

(١) يعلق جاك برونشفج "Jaques Brunschwig"، ناشر طبعة البيدية "Bude" لكتاب "المواضع" "Topics" لأرسطو، بما يلي:
" هل كان أعضاء الأكاديمية ممنوعين من مناقشة مثل هذه الموضوعات، أم أن أرسطو لم يكن مهتمًا بمثل هذه المناقشات، أم أنه لم يشأ أن يشترك فيها؟".

(٢) النصوص موجودة عند: During 1957:272-83 ولمزيد من المناقشات انظر:
Mulvany 1926, Wormell 1935, Owen 1983.

يجعل أرسطو وإراستوس وكوريسكوس[1] يقبلون دعوة من هيرمياس الذى يُصور وهو يجعل مدينة آسوس "Assos" مرحبةً بهم وبمناقشاتهم الفلسفية. ويُقال أن هيرمياس تحول من طاغية إلى حاكم أكثر اعتدالاً. وهناك حديث عن "مقولات أفلاطونية" ولكن كما يحدث غالبًا فى النصوص البردية؛ حيث يجعل السياق المعتمد على الشذرات أى رأى أو تخمين حول هذه المقولات لا يدل على شيء غير المكتوب.[2]

أما العمل الثانى الذى يشير إليه ديوجنيس اللائرسى فهو الرسالة السادسة من الرسائل المنسوبة إلى أفلاطون. هذه الوثيقة المختصرة موجهة إلى هيرمياس وإراستوس وكوريسكوس كجيران سقطوا، ولكنهم الآن يجب أن يتصالحوا باعتبارهم أصدقاء الأمس. يلعب أفلاطون بالصفات الكمالية لهيرمياس، الرجل الذى يتمتع بالخبرة وبالمواهب العملية (والذى لم يقابله قط رغم ذلك)[3] وإراستوس وكوريسكوس اللذان ظلا زمنًا طويلاً عضوين فى الأكاديمية، ساذجين فيما يتعلق بالعالم، ولكنهما بارزان وحاصلان على «الحكمة التى تؤهلهما إلى فهم المثل»- (322d). إن بعض العلماء يميلون إلى الاعتقاد فى أن الرسالة هى بالفعل من تأليف أفلاطون، ولكن لا يبدو هذا صحيحًا بسبب جمعها بين ضآلة المحتوى وفخامة الخاتمة، حيث يبدو أن المؤلف يلجأ إلى العلاقة الحميمة بعلم الأعداد أو الحساب؛ وكذلك إلى التصوف الناشئ عن الفكر الدينى بداخله حتى يجعل القراء يتعاملون مع ما يكتبه بوصفه نصًا مقدسًا. وتُقرأ الرسالة على الأرجح بوصفها تدريبًا خطابيًا ألفه شخص ركز على التفسير المقبول لقصة هيرمياس إضافةً إلى مراسلات أفلاطون[4].

---

(1) وهناك فيلسوف آخر من المستحيل التعرف على اسمه من حالة الشذرات التى عليها الوثيقة البردية، وعلى أساس ما كتبه استرابون (Strabo XIII,I.57)؛ فإن الاتجاه العدائى كان عادة ما يتنامى، ضد الدليل الذى تحمله الوثيقة البردية، مثل: إكسينوقراطيس Xenocrates، وحول هذا الرأي نفسه See: Owen,1983:6-10

(2) النصان هما:

Didymus In Dem.Comm.5.51-63

Diels and Schubart; Philodemus Ind.Acad. v.1-22

(3) يتناقض ذلك مع شهادة استرابون التى لا يمكن الاعتماد عليها (XIII.1.57)، الذى يقول فيها إنه درس فى أثينا مع كل من أفلاطون وأرسطو. والحقيقة هنا ربما لاتظهر مرة ثانية.

(4) (17) Cf. Aalders 1972: 170-1, Brisson 1987: 127-32.

يرى جثرى "Guthrie" إن إراستوس "Erastus" وكوريسكوس "Coriscus" هما أفضل مثالين يبرهنان على إنجاز هذه المقاصد التبشيرية التى نراه ينسبها إلى أفلاطون[1]، ولكن لا شيء فى هذا الدليل يدعم الافتراض القائل بأنهم ذهبوا إلى بلاط هيرمياس بوصفهم مشرعين أو مستشارين، ولا يزال هذا الدليل ضعيفًا (كما يفترض برونت)[2] ذلك الذى يرى أنهم بعد رحيلهم عن الأكاديمية تولوا بأنفسهم السلطة فى بلادهم سكبسيس Skepsis. مثل هذا الدليل كان يمكن أن يكون مقبولاً مع ملوك وأمراء العصر الهللينستى بعد ذلك، لقد وجه هيرمياس دعوته رغبةً منه فى إرضاء فضوله بالفلسفة وكى يضمن أيضًا أن تتوافر لديه صحبة من المثقفين والمرموقين. والشيء الوحيد الذى يمكن أن نستدل عليه بوضوح من الدليل المأخوذ من شذرات الوثيقة البردية هو أنه خرج عن المألوف وهيأ لضيوفه ظروفًا تناسب متابعة مناقشاتهم الفلسفية، بعيدًا عن مقعد الحكم فى أتارنيوس "Atarneus" نفسها– وهى نقطة ربما يكون قد التقطها مؤلف الرسالة السادسة التى تطلب من هيرمياس ألا يثقل كاهل إراستوس وكورسيكوس بالاهتمام بـ "الحكمة الإنسانية الضرورية" أكثر مما يجب (322e). ويبدو أن حكم هيرمياس قد أصبح أقل استبدادًا: ذلك أن هناك نقشًا يسجل معاهدة عُقدت بين هيرمياس ورفاقه وبين إريتريا "Erythraea"[3]، وتمامًا عند النقطة التى يمكن فيها قراءة النص بشكل متصل أو دون انقطاع فى الوثيقة البردية؛ يظهر اقتراح فيلوديموس بأن أصدقاءه من الفلاسفة كانوا يعتقدون أنه إنما تحول من حكم الطغيان إلى حكم الفرد تأثرًا بالفلسفة (Ind.Acad.V.13 -16).

ويمكن أن نجد عند بلوتارخوس (Col.1126c) نتائج مشابهة للأمثلة المذكورة على انخراط رفاق وتلاميذ أفلاطون فى العمل السياسي. وحول الأمثلة الثلاثة التى يقدمها بلوتارخوس على إرسال أفلاطون لرفاقه لوضع دساتير فى مجتمعات مختلفة؛ يظهر مثالان من دليل آخر يتعلق بحالات كان المصلح المبعوث إليها مواطنًا من داخل المجتمع المعنى بالإصلاح: وهما فورميون "Phormion" من إليس "Elis" و منديموس "Menedemus"

---

(1) Guthrie 1975:23.

(2) Brunt 1993:292.

(3) See: Tod 1948:105, During 1957: 277.

"من بيرا (ولا نعرف شيئًا عن أرستونيموس الاسم الآخر المذكور فى هذا السياق)"[1]. إن هذا يزيد من الشك فى أنهم كشخصيات قيادية بارزة تشترك بالعمل العام وتكتسب احترام وتقدير رفاقهم من المواطنين؛ كانوا يقومون بالعمل التشريعي ليس بوصفهم مبشرين أفلاطونيين. وبالنسبة إلى تحرير صقلية على يد ديون أو تحرير تراقيا على يد بيثون وهيراكليديس فلا يستخدم بلوتارخوس فقرات مطولة يزعم فيها أن هذه الإنجازات كانت مستوحاة من المثل الأفلاطونية (ibid). ووفقًا لأرسطو فقد اشترك كلُ من بيثون وهيراكليديس فى قتل ملك تراقيا كوتيس "Cotys" ثأرًا لوالدهما (Pol.v.10.1311b20- 2). إن ذكر بلوتارخوس لديون "Dion" والرسالة السابعة المنسوبة إلى أفلاطون كلاهما يصور ديون مدفوعًا نحو هذا العمل التزامًا منه بالحرية السياسية. ولكن هذا يُعد بالكاد اهتمامًا مقتصرًا على أفلاطون أو على الفلسفة[2].

إن أبرز مثال على اشتراك الأكاديمية فى السياسة التطبيقية أو العملية هى مغامرة أفلاطون نفسه بالذهاب إلى صقلية. وتوجد التفاصيل الكاملة لهذه الرحلة فى العملين اللذين ذكرناهما للتو، وأحيانًا يتسرب إلينا الشك فى أن الرسالة السابعة هى المصدر الوحيد التى يمكن أن نستمد منها جميع التفاصيل حول هذا الموضوع. وربما تكون هذه نظرة شكية مفرطة ما دام أحد مصادر بلوتارخوس هو المؤرخ الصقلى تيمايوس الذى ينتمى إلى جزيرة صقلية؛ والذى ربما يكون قد صور نفسه فى عمل من أعمال فيلستوس الذى كان منافسًا لديون فى بلاط الملك ديونيسيوس الثانى فى مجال رواية ومتابعة الأحداث فى القصر[3]. والرسالة السابعة تصور أفلاطون زائرًا لسيراكوزا للمرة الأولى فى أثناء حكم الملك ديونيسيوس الأول "عندما كان يناهز الأربعين من عمره" -(فى عام 388-387 ق.م: 324a)، ولكنها تركز بصفة أساسية على الزيارتين التاليتين: الزيارة الأولى التى قام

---

(1) Phormio: Praec. 805d

حيث يُقال إنه أطاح بنظام الحكم الأوليجاركي

Menedemus: Phld.Ind.Acad.VI.2-3.

(2) يرجع الفضل فى مناقشة هذه الفقرة إلى برونت: Brunt,1993:289-90.

(3) Cf.e.g. Brunt 1993:314-19.

بها بعد اعتلاء ابنه ديونيسيوس الأصغر العرش (٣٦٦-٣٦٧ق.م)، والزيارة الثانية التى قام بها بعد ذلك ببضع سنين (٣٦٠-٣٦١ق.م). وفى هاتين المناسبتين الأخيرتين يكون أفلاطون قد ذهب – إذا صدقت الرسالة – بناءً على دعوة من الملك ديونيسيوس الثاني، ولكن تحت ضغط أخلاقى كبير من جانب ديون (خال الطاغية الجديد) الذى عاد وقابله فى عام ٣٨٧-٣٨٨ ق.م وأبدى إعجابه الشديد به. ووفقًا للرسالة فقد كان الهدف من قبول الدعوة الأولى هو تقديم العون لخطة ديون أو مشروعه فى تحويل ديونيسيوس إلى حاكم فيلسوف. وبينما ظل تحول ديونيسيوس إلى الفلسفة الحقيقية هدفًا من الزيارة الثانية أيضًا، تُعتبر موافقة أفلاطون على العودة إلى صقلية فى الحالة الأولى محاولةً للصلح بين ديونيسيوس وديون اللذين كانا آنذاك متخاصمين... ولقد باءت المغامرتان بالفشل الذريع.

إن الرسالة السابعة موجهة بصفة أساسية إلى أصدقاء ديون بعد اغتياله بفترة قصيرة (فى عام ٣٥٣ ق.م)؛ بناءً على تحريض من جانب أحد الأثينيين يُدعى كاليبوس ردًا على سؤال حول ما إذا كان لا يزال يشارك ديون أفكاره السياسية المثالية مثلهم. إن هذه الرسالة فى الواقع تمثل بناءً دفاعيًا محكمًا وحاذقًا عن سلوك أفلاطون فى تورطه بين ديونيسيوس والمؤامرات التى كانت تُدبر فى القصر فى سيراكوزا. إنها لتؤكد باستمرار كيف أن كل خطوة اتخذها أفلاطون إنما كانت بدافع حبه للفلسفة وتقديره للصداقة التى تربطه مع ديون–على الرغم من الهواجس الدفينة فى داخله– التى فرضت نفسها من خلال تعاملاته مع ديونيسيوس حول فرص بلوغ نتائج مرضية. وتجعل هذه الرسالة الفيلسوف يوجه حديثًا عقليًا صريحًا إلى الطاغية بطريقة كلاسيكية تتميز بالمواجهة بين الحكمة والسلطة والتى نجد لها صورة مماثلة فى مواجهة سولون مع كرويسوس أو مواجهة ديوجنيس الكلبى مع الإسكندر الأكبر[1]. وتُعد الرسالة أيضًا دفاعًا فلسفيًا فى صورة استطراد يهدف إلى أن يبين أن فلسفة أفلاطون فلسفة أصيلة لا تُضاهى، وأنها شيء قد ناقشه مع ديونيسيوس فى مناسبة واحدة فقط؛ لدرجة أن تفسيراتها التى تدور بأسماء آخرين– بما فى ذلك اسم ديونيسيوس– يجب أن تُستبعد لأنها غيرموثقة. هذا

(1) Cf. Hdt.1.30-3, D.L.vi.38,60,68.

الاتساع الغريب للنص يُفسر على أنه محاولة لمواجهة الادعاءات التى انتحلها أفلاطون من الفيثاغوريين ما دامت. الرسالة تكشف بوضوح عن شخصية الفيثاغورى أرخيتاس التارنتى بوصفه الشخصية البارزة بين هؤلاء الذين أطلقوا ادعاءات كاذبة وشائنة عن عظمة ديونيسيوس كفيلسوف[1].

هل أفلاطون هو الذى كتب الرسالة السابعة؟[2] الرسالة مكتوبة بلغة يونانية يجدها كتاب ومفكرو العصر الهللينستي غير مميزة عن اليونانية التى كتب بها أفلاطون مجموعة المحاورات المتأخرة[3]، وهى لا تحتوى على أى أخطاء تاريخية أو أى مفارقة للترتيب الزمنى للأحداث والأشخاص. ولم تنجح المحاولات التى تقول إن تفاصيلها وتسجيلها لأفكار أفلاطون ومذاهبه هى تشويه واضح لها[4]. إن القصة التى ترويها حافلة بالاستطراد وأحيانًا بالالتباس. ولكن إذا كان أفلاطون هو كاتب هذه الرسالة، فلا بد أنه كان رجلاً عجوزًا فى الوقت الذى كتبها، فأسلوب محاورة "القوانين" وتصميمها يتسم بالمثل وبالاستطراد. وأحيانًا يفكر القراء فى ملامح متباينة أخرى لمحتوى الرسالة ويشعرون بأنها غريبة إذا كان أفلاطون هو بالفعل الذى كتبها؛ وهو اعتبار يقطع الطريقين معًا، لأن المزيف أو المنتحل لا بد أنه عانى الأمرين حتى يقترب من أسلوب أفلاطون الحقيقي. والشيء الواضح هو أن الرسالة من تأليف كاتب عبقرى ومتمكن ومتشبع بكتابات أفلاطون وبأساليبه فى التفكير والتعبير.

ونتيجة لذلك فلقد استفاد كثير من العلماء من هذا الموقف، وانتهوا بالقطع إلى أن الافتراض الأكثر قبولاً ومعقولية هو أن مؤلف الرسالة هو أفلاطون. ولكن قضية المصداقية لا تزال مفتوحة. ويجد الباحث نفسه مترددًا فى الانضمام إلى معسكر الشكاك

---

(1) see: Lloyd 1990.

يعتبر الاستطراد الفلسفى أحيانًا إقحامًا غير أفلاطوني داخل وثيقة حقيقية ومصدقة: انظر المناقشة عند جثرى "Guthrie 1978,402-17"، وكذلك تارانت " Tarrant 1983"، وبريسون " Brisson 1987,145-58".

(٢) هناك قائمة طويلة بالمراجع حول هذا الموضوع. راجع

Morrow 1962, Gulley 1972, Aalders 1972, Brisson 1987.

(3) See: Brandwood 1969, Deane 1973, Ledger 1989.

(4) See: e.g. Solmsen 1969, Contra Edelstein 1966.

لسببين رئيسيين. أما السبب الأول فإنه لا يوجد براعة ولا فكاهة فى الرسالة ولا حتى هزل ثقيل مما يميز أعمال أفلاطون الأخيرة مثل: "السوفسطائي" و"القوانين". أما السبب الثانى فهو أنه لا يوجد كاتب يمقت الانفتاح على الذات أو كشف أسراره مثل أفلاطون، فهل من المعقول إنه قرر فى آخر حياته أن يميط اللثام عن نفسه ويتحدث لمرة واحدة فى حياته بلسانه هو فى موضوعات كانت مصدر ألم كبير له؟

هناك بعض الملاحظات المثيرة للجدال تصطدم بهذا النسب المفترض إلى أفلاطون. وهناك نقطة عامة وهى أن الكاتب يعبر عن نفسه فى حجم معقول من الكتابة وبصوت دفاعى متزن وبإخلاص واستقامة. كان أفلاطون ارستقراطيًا وقد ظل بدءًا من محاوراته الأولى إلى آخر محاوراته؛ وهى "القوانين" يعبر عن انتمائه لهذه الطبقة الأرستقراطية، وكانت السخرية هى الصفة الثانية لهذا الفيلسوف. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك.. على سبيل المثال يمكن أن يشك المرء فى أن أفلاطون يمكن أن ينحدر بنفسه إلى الميلودراما التى تحفل بها العبارة التالية (349d): "ونظر إلىّ الطاغية ديونيسيوس وقال بلهجة طغيانية إننى لم أعقد معك اتفاقًا كبيرًا أو صغيرًا". وحتى الفقرة الأكثر بروزًا فى الوثيقة بأكملها- والتى تحتوى على رؤية الكاتب فى التحرر من وهم أفلاطون بالسياسة متبعًا حكم الطغاة الثلاثين والاغتيال القضائى لسقراط - تنتهى بشيء يصعب أن يستوى مع أعراف المحاورة الأفلاطونية (326e): "واضطررت إلى أن أقول مادحًا الفلسفة الحقيقية إنه من الممكن أن نلقى الضوء على العدالة السياسية وعلى كل عدالة تتعلق بالأشخاص". هنالك عودة للقضية المطروحة فى الكتب المحورية من محاورة "الجمهورية" وهى أنه لا توجد نهاية للشرور التى تحيط بالجنس البشرى حتى يصبح الفلاسفة حكامًا أو يتعلم الحكام الاشتغال بالفلسفة. إن متابعة هذه المقولة تنطوى على ميل أفلاطون إلى اتخاذ القرار بالذهاب إلى سيراكوزا (328c): "أن أهدى رجلاً واحدًا فكأنما هديت الناس جميعًا إلى الخير (يقصد عن طريق القوانين والدستور)".. "لقد اضطررت إلى أن أقول...." ولكن بطبيعة الحال ليس أفلاطون هو من يقول ذلك(1)، بل سقراط بسخرية وباعتراف واضح بالحدس المضاد لمزاعم وصعوبة تحقيق إنجاز تقريبى للمدينة الفاضلة.

---

(1) عندما يصبح الكاتب مهتمًا لاحقًا بما قاله وما لم يقله أفلاطون فى الكتابة (341b-342a)، تُعالج حجج المحاورات حول "المثل" بوصفها حجج أفلاطون نفسه (342a).

وأحيانًا يرى البعض أن الفكر السياسى فى الرسالة السابعة مزيج مضطرب من "الجمهورية" و"القوانين"[1]. ويرجع ذلك أساسًا إلى أن الفقرات التى أشرنا إليها الآن تتفق مع مثال الحاكم الفيلسوف، بينما فى فقرات أخرى يكشف الكاتب عن غرضه الأساسى؛ وهو إسداء النصح إلى ديونيسيوس بناءً على الحاجة إلى تقديم حكومة دستورية وحكم القانون فى جميع أنحاء صقلية، بعبارات تذكرنا بمحاورة "القوانين"[2]. وأنا أعتقد أن الصعوبة تنشأ بسبب تعرض الرسالة السابعة للإقحام؛ فالمادة الشبيهة بمادة محاورة "القوانين" تأتى معظمها فى جزء يُسدى فيه النصح إلى شعب صقلية بصفة عامة وإلى أصدقاء "ديون" على وجه الخصوص، والشخص المقحم الذى أتصوره لابد أنه كان يعتقد أن الرسالة فى صورتها الأصلية قد فشلت فى تقديم المشورة المطلوبة؛ ولذلك فقد قام بنفسه بتزويدها بما تفتقر إليه[3].

ومن المناسب عند متابعة البحث فيما كان يأمل أفلاطون أن يحققه بالفعل فى صقلية؛ أن ننحى جانبًا قضيتى المصداقية والإقحام. ولكن من الواضح أن هناك فرقًا بين ما إذا كان أفلاطون هو الذى يقول إنه ذهب على أمل تحويل ديونيسيوس إلى الاشتغال بالفلسفة فى الحياة أو أن شخصًا آخر وضع هذا الادعاء على لسانه؛ حتى إذا كان

---

(1) CF.e.g.Gulley 1972:116-22.

يتخذ الأفلاطونيون القدامى موقفًا مختلفًا : يستخدم ألكينوس Alcinous "Didaskalikos,ch.34" مقولات أرسطو فى كتاب "السياسة" (IV,I) لكى يصف المدينة التى يقترحها أفلاطون فى الرسالة السابعة "على أساس الافتراض"، ولكن "كنتيجة للتصحيح" (diorthosis). ولكن "الجمهورية" انصرفت عن محاورات تحسين المجتمع عبر التصحيح أو "الإصلاح" (425e,426e).

(2) Laws 709d-711a:

تقترح القوانين أن أفضل وأسرع طريقة لتحقيق المدينة الفاضلة هى أن يجد المشرع طاغية (حاكمًا مطلقًا) حاصلاً على صفات طبيعية عظمى واعتدال عام (وليس الحكمة الفلسفية)، وأن ينصحه بالسماح للمشرع بأن يؤدى عمله. هذه الفقرة عادة ما تُفسر بوصفها صياغة أفلاطونية للعلاقة التى كان يتمناها مع ديونيسيوس. التقاء مثالية الفلسفة والحكم فى "الجمهورية" فى شخص واحد ثم التخلى عنها لأسباب تكتيكية(cf.Laws,875a-d).

(3) الجزء المقحم يوجد فى الفقرات التالية: 330c-338a (مع المقطع الختامى "352a". ويوجد الطلب فى الفقرة التالية: 323e-324a (لم تتم صياغته بالفعل كنصيحة استجدائية). وهناك وعد مؤكد بالنصيحة: 326e. ولكن الفقرة رقم (351a-e) يمكن اعتبارها الفقرة التى كُتبت بصفة أساسية.

هذا الشخص قد كتب ذلك بعد وقوع الأحداث موضع النقاش مباشرةً ولديه معلومات جيدة ويملك حرية التصرف فيها. وعلى افتراض أن المؤلف هو أفلاطون نفسه، فمن الصعب أن نقاوم النتيجة التى توصل إليها بالفعل؛ لأنه كان يعتقد أن هناك فرصة لجعل ديونيسيوس حاكمًا فيلسوفًا يستطيع (على حد قول بلوتارخوس) "أن يعالج صقلية من أمراضها" – (Dion.II.2)؛ لأن قضية موقف ديونيسيوس من الفلسفة والتزامه بها هو الاهتمام المحورى فى الرسالة التى تشكل البناء الكلى للرواية. وإذا لم يكن أفلاطون مخلصًا لأهميتها فإن الوثيقة بأكملها تفقد كثيرًا من مصداقيتها وتجعل هدفه من تأليفها غامضًا ومبهمًا، لذلك إذا افترضنا أن أفلاطون هو المؤلف فسوف نضطر إلى أن نفترض إنه عند قبول دعوة ديونيسيوس الأولى سمح أفلاطون لنفسه بأن يكتب إلى حد ما المعنى الذى تتواصل معه "الجمهورية" بوضوح وهو حالة الاختلاف الهائل مع تحقيق مثال الحاكم الفيلسوف. هناك أيضًا استدلال يعتمد على بقية الأدلة المتعلقة بالعمل السياسى من جانب أعضاء الأكاديمية؛ حيث تعالج الرسالة السابعة المغامرة الصقلية بوصفها الفرصة الوحيدة الحقيقية التى توافرت لأفلاطون لتحويل الكلام إلى أفعال، ووضع فلسفة السياسة موضع التطبيق. ولا يوجد من يقول إن تعليمه فى أثينا عبر سنوات طويلة إنما كان يهدف فقط إلى هذه الغاية، عن طريق إعداد شباب الطبقة الارستقراطية لممارسة فن إدارة الدولة. وربما يستدل المرء على أنه إذا طُلب منه أن يزود المدن الأخرى بالدساتير أو طُلب منه أن يرسل إليها مشرعين، لما اعتبر مثل هذه الدعوات فرصًا لتنفيذ فلسفته أو تطبيقها على الأرض.

ولنفترض أن الرسالة السابعة ليست من تأليف أفلاطون نفسه. فى هذه الحالة نستطيع أن نقول إن الوثيقة ربما تكون مجرد نسج لخيوط تأملية خالصة حول دوافع مغامرة الذهاب إلى صقلية، حتى إذا كان الكثير من التفاصيل الواردة فيها صحيحة. إن وجود الرسالة لن يفعل شيئًا إذن فى توضيح أسباب القيام بالمغامرة؛ وهذه النتيجة تشير إلى الرأى أو الحكم الذى يجب النطق به على الوثيقة بكل ما تحتويه، وبناءً على ذلك فإن مصداقيتها عرضة للشك على الأقل، والمحاولة الإيجابية لاقتباس معلومات منها حول آراء

أفلاطون فى العلاقة بين الفلسفة والتطبيق السياسي، أو حول آرائه فى أفضل نظم الحكم هى محاولة غير آمنة، ولكن القول بأن الرسالة من تأليف أفلاطون بالفعل أو من تأليف شخص ما كان يعرف عقلية أفلاطون يستوجب توخى الحرص والحذر فيما يتعلق بمدى قدرتنا على الاستعانة بها كدليل عندما نفكر فى القضية[1].

(1) أدين بالفضل الكبير فى الفقرتين الأخيرتين من الخاتمة إلى برونت "Brunt 1993:325-32" .

الفصل الرابع عشر

كليتوفون "Cleitophon" ومينوس "Minos"

كريستوفر روى

Christopher Rowe

كانت أفكار أفلاطون السياسية- كما سوف يتضح من الفصول الأخيرة- ذات تأثير مباشر واسع النطاق. فأفكار أرسطو السياسية نفسها تبدأ من حيث انتهت أفكار أفلاطون، وإن كثيرًا من نظريات الحكم والدساتير فى العصر الهللينستى تحمل بصمة أفلاطونية لا سبيل إلى إنكارها، ولكن يبدو أن هذا التأثير يدين بالقليل نسبيًا إلى الأكاديمية نفسها بعد أفلاطون. وكان من أبرز الشخصيات التى خلفت أفلاطون على الأكاديمية سبيوسيبوس "Speusippus" وإكسينوقراطيس "Xenocrates" وقد اهتم كلاهما- على أى حال- بالأخلاق والميتافيزيقا أكثر من السياسة، رغم أن سبيوسيبوس يُقال إنه ألف كتابًا "عن التشريع"، كما ألف إكسينوقراطيس كتابًا بعنوان "رجل الدولة" فى مجلد واحد وكتابًا عن "عناصر الحكم الملكى للإسكندر" فى أربعة مجلدات[1]. وأما بوليمون "Polemon" الذى تولى زعامة المدرسة من إكسينوقراطيس "Xenocrates" والذى قام بتعليم زينون الرواقى فقد كان معروفًا بصفة أساسية بإنجازاته فى مجال الأخلاق[2].. وجاء بعده أركيسلاوس الذى

---

(1)D.L.IV.5,13,14.

(٢)شخصيات عديدة من القرن الرابع ق.م بمن فيهم إكسينوقراطيس نفسه ممن كانوا أعضاءً فى الأكاديمية أو متصلين بها كانوا يشتركون فى العمل السياسى فى أثينا وغيرها: (Schuhl 1946, Morrow 1960, Isnardi Parente 1988, Saunders 1986)- ولكن من غير الممكن أن نحدد ما إذا كان هذا الاشتراك يرجع إلى التأثر بأفكار أفلاطون (cf. Schofield in ch.13 above).

تحولت معه الأكاديمية إلى مدرسة للشك، وعندما أعلن أنطيوخوس العسقلانى فى القرن الأول قبل الميلاد العودة إلى المذاهب الإيجابية للأكاديمية القديمة، قام بإدخال تعديلات على الأفكار السياسية الأفلاطونية والأرسطية لتصبح رواقية فى المقام الأول[1].

ولكن هذه الصورة العامة لا يمكن أن تكون صحيحة تمامًا. فلقد كان هناك تأثير متواصل ومباشر لمؤلفات أفلاطون السياسية على الأكاديمية: حيث لم يُترك المجال كله لأرسطو وحده، ولذلك فإن الجزء الثانى من البحث الشهير الذى استمر يومين فى روما من أجل العدالة وضدها والذى أجراه كارنياديس" Carneades "أحد الشكاك الأكاديميين يبدو أنه كان يتفاخر بقضية جلاوكون فى الكتاب الثانى من "الجمهورية"[2]، ولدينا أيضًا دليل معقول على القراءة الختامية لمحاورتى "الجمهورية" و"القوانين" داخل "الأكاديمية القديمة" نفسها[3].

والدليل موضوع البحث موجود فى شكل محاورتى "كليتوفون" و"مينوس". وهاتان المحاورتان بين عدد كبير من أعمال أفلاطون - على الأقل معظم الرسائل فضلاً عن المحاورات القصيرة - على الرغم من أنهما يدخلان ضمن أعمال أفلاطون فإنه من المؤكد- أو من المحتمل- ألا يكونا من تأليف أفلاطون نفسه، ومن ناحية أخرى فهذه الأجزاء الأفلاطونية المنتحلة غالبًا ما توضح معرفة تفصيلية كافية بمناهجه وخططه؛ مما يشير إلى أنها نشأت داخل نطاق الأكاديمية (وما يفسر أيضًا كيف أنها ألحقت بمجموعة أعماله، على الرغم من أن أسباب ودوافع الكثير من هذه الأجزاء لا تزال غير معروفة). محاورتا "كليتوفون" و"مينوس"[4] من الأعمال السياسية كما يدل محتواهما، ولكل منهما

---

(1) Dillon 1977:78-81,Annas 1995.

(2) Lact.Inst.V.14.3-5.

(٣) حول تاريخ نصوص أفلاطون بعد وفاته انظر Barnes,1991. يبدو أنها (على العكس من نصوص أرسطو (انظر: Rowe, in ch.19 below) دائرة واسعة. cf.e.g.D.L.III.66. وبالنسبة للأعمال السياسية راجع مشروع شيشرون من أجل تأليف "الجمهورية" و"القوانين" انظر:
(see Atkins ch.24 below)، وتتسع دائرة نصوص أفلاطون إذا عرفنا أن أركسيلاوس "Arcesilaus" كان يملك بحوزته كل مؤلفات أفلاطون(D.L.IV.32,Solmsen,1981:104).

(٤) ومحاورات أخرى مثل «ثياجيس» Theages و"العشاق" Lovers وكذلك "ألكيباديس الأولى»، كل هذه المحاورات وكذلك «كليتوفون» و«مينوس» وجدت من يدافع عنها.. انظر: Guthrie 1978 ch.4, Pangle 1987، ودائمًا يكون من الصعب إثبات العكس (أى إثبات أن هذه الأعمال ليست من تأليف أفلاطون) ولكن المناقشة الحالية ستتجه على أى حال نحو تأييد ودعم رفض هذه المحاورات، وسنجد الخلاف كبيرًا فيما يتعلق بمحاورة "ألكيبيادس الأولى" أما عن "كليتوفون" و"مينوس" فانظر أدناه.

سماته الخاصة. وأهم ما يميز محاورة "كليتوفون" نغمة النقد والسخرية المعتدلة التى استخدمها مؤلفها (المقصود نقد سقراط فى "الجمهورية" ومن ثم أفلاطون). أما ما يميز "مينوس" فهو أنها تبدو كما لو كانت ردًا وتعديلاً لنوع جديد من الأجندة السياسية التى فرضتها فتوحات الإسكندر الأكبر، والممالك الهللينستية من بعده. (هذه الأجندة نفسها يعكسها كتاب إكسينوقراطيس عن "عناصر الحكم الملكي"). لا سبيل إلى تحديد تاريخ أى من المحاورتين، ولكن من منظور حديث يبدو أن "كليتوفون" ربما كانت أقرب زمنيًا من أعمال أفلاطون غير المشكوك فيها، بينما كانت "مينوس" أبعد عنها زمنيًا.

وتُسمى المحاورة "كليتوفون" على اسم المتحدث الرئيسى فيها الذى ظهر قليلاً فى الكتاب الأول من محاورة "الجمهورية" (340a-b) أثناء حديث سقراط مع ثراسيماخوس. ويبدو أن الصلة "بالجمهورية"، تظهر فى الحال من خلال عبارات وملاحظات سقراط الافتتاحية، فلقد سمع أن كليتوفون يشكو من الوقت الذى يقضيه معه، ويفضل صحبة ثراسيماخوس (وهو فى "الجمهورية" يظهر كشخص يحاول - لكن دون أن ينجح فى ذلك - أن يقصى ثراسيماخوس عن شباك سقراط)[1]. وينكر كليتوفون ذلك أو ينكره قليلا؛ فالحقيقة هى أنه اعتاد على الافتتان بسقراط (407a5-6) ولا يزال، وكان سقراط ماهرًا للغاية فى الإغراء وكان حديثه حول حاجتنا إلى الاعتناء بنفوسنا مغريًا جدًا، ولكن كيف لنا أن نفهم ذلك على وجه الدقة؟ وإذا كان ما ننشده هو "فن العدالة" - (409a)، فمم يتألف هذا الفن؟ يصف كليتوفون كيف أنه ذهب وسأل أصدقاء سقراط دون أن يحصل منهم على أى إجابة مقنعة، وفى النهاية سأل سقراط نفسه، فقال: إن فن العدالة هو "إلحاق الضرر بالأعداء والتراحم مع الأصدقاء"، ولكن بعد ذلك يقول: إن العادل لا يلحق الضرر بأى شخص (410a -b: لدينا هنا ما يشبه ملخصًا للجزء الأول من محاورة "الجمهورية" رغم أن التعريف المطلوب يأتى فى واقع الأمر من بوليمارخوس وليس من سقراط). إذن فعندما كان كليتوفون يبحث عن إجابة؛ فقد قرر الذهاب إلى ثراسيماخوس أو إلى شخص آخر،

---

(1) فى بداية المحاورة وكذلك عند الفقرة (328b) يُستدل على أن كليتوفون كان تابعًا لثراسيماخوس، لكنه بطبيعة الحال يكشف عن أنه كان مستعدًا لمتابعة حديث سقراط الذى كان محوريًا فى "كليتوفون".

ربما كان ليسياس وهو خطيب آخر محترف (406a-410e)، مع إنه سوف يمتدح سقراط دائمًا وينتقده أيضًا.

تبدأ النقطة الحقيقية في هذا الجزء بوصف أسلوب محاورة "الدفاع" في البحث عن تعليم سقراطي أساسي حول العدالة: "لقد ذهبت أولاً إلى هؤلاء ممن تظن أنهم جديرون بذلك" - (408c8-cf.Ap.21b9.22a3). وتمامًا مثلما كان سقراط يكشف عن جهل أي شخص آخر، كذلك لم يكن أحد من هؤلاء الذين نتوقع أن يعرف ما كان يعتقد سقراط أنه الخطوة التالية بعد مرحلة الإغراء بمن فيهم سقراط نفسه، لا أحد من كل هؤلاء يمكن أن يصبح لديه أي فكرة واضحة عن ماهية العدالة وهذا أشبه بمحاكاة هزلية خالصة. ولكن عندما يسأل كليتوفون عن ذلك الذي يكون على وجه التحديد نتاجًا للعدالة "ergon"؛ جاءت أول مجموعة من الإجابات شبيهة بتلك التي أوردها ثراسيماخوس في محاورة "الجمهورية" (336c-d) والتي يدعي سقراط أنه يقبلها، إذن تقدم محاورة "كليتوفون" نوعًا من الحجج التي كان يستخدمها ثراسيماخوس ومن ثم تصبح هي نفسها نوعًا من التعليق على محاورة "الجمهورية". والسطور التي تلي هذه الفقرة في محاورة "الجمهورية" التي نطق بها ثراسيماخوس تعكس الفكرة العامة في محاورة "كليتوفون": "..... حتى يستطيع سقراط أن يمارس هوايته المعتادة في طرح الأسئلة دون أن يجيب عنها بنفسه وتعليق ردود الآخرين ثم تفنيدها (elenchein)" (337e)[1]. وربما كان هذا هو السبب في أن يختتم المؤلف هذا الجزء بطريقة مصطنعة تفتقر إلى المهارة (410a-b) برفض سقراط لمفهوم بوليمارخوس للعدالة بوصفها "إلحاق الضرر بالأعداء والتراحم مع الأصدقاء"، وطريقته تفتقر إلى المهارة لأنها تتناسب مع خطته التي يهدف منها إلى نسب هذا المفهوم عن العدالة إلى سقراط نفسه (لكن على الأقل نصف ادعاء ثراسيماخوس يصبح واضحًا، فسقراط في نهاية الأمر لم يقدم إجابة).

(١) يجب الاعتراف بأن سقراط لم يمارس هوايته كثيرًا في اختبار الآخرين في محاورة «كليتوفون». ولكن وصف ألكبياديس لسقراط في محاورة «المأدبة» يعكس بالمثل الجانب الهدمي من أحاديثه (وهناك بصفة عامة أشياء كثيرة مشتركة بين موقف كليتوفون في محاورة «كليتوفون»، والذي يقترح فيه التخلي عن سقراط و موقف ألكبياديس في محاورة «المأدبة»).

ولكن هناك مظهر آخر لهذا النسب المزيف؛ حيث تحتفظ محاورة "كليتوفون" بالتقاليد الدرامية المتبعة فى محاورات أفلاطون على وجه العموم؛ حيث لا يُشار إلى محاورة "الجمهورية" كعمل من تأليف فيلسوف اسمه أفلاطون ولكن كمحادثات فعلية تدور بين سقراط وآخرين. ومع ذلك فإن الهدف الحقيقى هو أفلاطون وليس سقراط لأن أفلاطون فى النهاية هو الذى يضع اقتراح بوليمارخوس على لسان بوليمارخوس، لمجرد أن يفنده مرة ثانية (فأفلاطون فى محاورة "الجمهورية" ليس هو الذى يقدم إجابات حقيقية. ولقد قال كليتوفون قبل ذلك بقليل إن هناك من "يبدو أنه يقول أشياءً بارعة (409d3)- -أى إن نتاج العدالة هو صناعة الصداقة فى المدن" -(409d5-6): وعندما يتحقق الوفاق (homonoia.409e) فإن هذا يذكرنا بمفهوم الاعتدال (sophrosune) بوصفه اتفاقًا بين الطبقات المختلفة فى الدولة حول من الذى يجب أن يحكم). ذلك المفهوم الذى يسبق مباشرة مفهوم العدالة فى الكتاب الرابع من محاورة "الجمهورية". وهناك فى الواقع بعض الصعوبات فى التمييز الدقيق بين هاتين الفضيلتين على أساس ما تم طرحه هنا، ولكن من الواضح أن هذا لم يكن هو ما يدور فى ذهن مؤلف محاورة "كليتوفون" الذى يثير مشكلات من نوع مختلف. (والطرح على النحو التالي: "يتعين أن يكون الوفاق إما معتقدات مشتركة"homodoxia" وإما يكون معرفة، ولكن الصداقة تكون دائمًا خيرًا، بينما المعتقدات يمكن أن تكون ضارة، إذن لا بد أن يكون الوفاق المشار إليه هو المعرفة- ولكن هذا يعنى أننا عدنا إلى نقطة البداية؛ لأن ما كنا نبحث عنه هو أى نوع من المعرفة يكون هو العدالة.[1] على أى حال وبقطع النظر عن الطريقة التى يتوصل بها إلى العدالة فإنه يتوصل إلى نتيجة تقترب من الحقيقة. وحتى الكتاب الرابع من "الجمهورية" الذى نتوقع أن نجد فيه إجابة عن السؤال الأصلى حول العدالة لا يحمل إلا تقدمًا ضئيلاً فى هذا الصدد.

---

(١) بالنسبة لما يبدو أنه طرح متأخر لمحاورة «كليتوفون» هنا، فى سياق المذهب الرواقي: (see Schofield 1991:128-9) حيث يقول سكوفيلد: إن هناك سببًا وجيهًا فى الاعتقاد بأن خريسيبوس "Chrysippus" كان يعرف محاورة "كليتوفون" وكان يعتبرها من تأليف أفلاطون، ولكن إذا كان الأمر كذلك فالسؤال المطروح إذن هو حول ما إذا كان خريسيبوس فى موقف أفضل منا لكى يحكم على هذا الأمر (وسكوفيلد لا يقترح ذلك).

وينشأ عن ذلك نقد بناء لجانب محورى من محاورة "الجمهورية"؛ فمن حيث المبدأ لا يوجد ما يمنعنا من أن نفترض أن أفلاطون يخضع نفسه للنقد الذاتي، بل والسخرية من الذات، ولكن على وجه العموم يبدو أن المحاورة لا تُعتبر مثالاً جيدًا على ذلك.[١] وفى الوقت نفسه فإنها تبدو كما لو كانت عملاً داخليًا- أى أكاديميًا خالصًا- ليس فقط بسبب انحرافها عن المعرفة التى نعهدها عند أفلاطون، ولكن أيضًا بسبب غياب أى اختلاف فى المدخل الذى تتبناه المحاورة. وتذكرنا النغمة السائدة فيها بالملاحظة التى أبداها أرسطو فى افتتاحية الفصل الرابع من كتاب "السياسة" (1288b35-7)؛ وهى أن أسلافه (بمن فيهم أفلاطون) "حتى إذا كان كل ما يقولونه جميلاً فإنهم يفشلون فى التركيز على تلك الأشياء ذات الفائدة العملية".

أما "مينوس" فهى محاورة جذابة وتدل على موهبة كبيرة من عدة وجوه، ولكنها مزيج غريب.. فبينما نلاحظ أن الطريقة التى كُتبت بها المحاورة قريبة الشبه من محاورتى "رجل الدولة" و"القوانين"، نلاحظ فى الوقت نفسه أنها تحتوى على عناصر مهمة وغريبة على ما نألفه فى الأعمال الأفلاطونية المحسومة. وهى تتكون من محادثة تدور بين سقراط ورفيق غير معروف الاسم حول موضوع القانون (nomos). يسأل سقراط: ما القانون؟ ثم يدفع رفيقه إلى الإجابة بأنه هو "ما تقرره دولة المدينة» أو بالأحرى مذهب دولة المدينة (dogma tēs poleōs.314c2: وتظهر عبارة ما تقرره دولة المدينة أو مذهبها "dogma poleōs" أيضًا فى سياق تعريف القانون فى محاورة "القوانين" (644d). ولكن إذا كان الأمر كذلك فإنها تشتمل فقط -على حد قوله- على القرارات والأحكام الصحيحة، بمعنى أنها تشتمل على اكتشاف القضية (أى اكتشاف ماهو عادل بالفعل)، ومن يضل طريقه إليها فإنه يضل طريقه أيضًا إلى القانون (nomimos)-(315a-316b). والأهداف المرادفة المطابقة لذلك هى "أن نغير القوانين دائمًا فى هذا الاتجاه أو ذاك"- (316c1-2)، وهو ما رد عليه سقراط بأن القوانين فى ميدان السياسة هى من اختصاص

---

(١) ليس ذلك معيارًا كما يمكن أن يُفهم، انظر: Slings 1981 من أجل تفاصيل كاملة عن الغرائب والنقائص فى المحاورة، وحول افتقار المحاورة إلى المهارة والفن وحول الطريقة التى تفتقر فيها إلى تحديد الهدف المنشود انظر أعلاه.

الخبراء (الملوك والرجال الصالحين) (317a8-b1)، وهو شأن القوانين في أي ميدان آخر، وسوف يضع المشرعون المتخصصون دائمًا القوانين نفسها حول الأشياء نفسها. وإذا رأينا الشعوب تغير قوانينها فهذه علامة على افتقار هذه الشعوب إلى الخبرة والتخصص، فالخبير المتخصص يستطيع ببساطة أن يضع القوانين الصحيحة التي لا تحتاج إلى تغيير. إذن "ماهو صحيح (orthon) هو القانون الملكي الذي يضعه خبير متخصص. وما هو غير صحيح هو القانون الذي لا يضعه خبير متخصص، فهو لا يكون قانونًا أصلا "anomon" لأن الذي وضعه ليس خبيرًا متخصصًا (317c5 -7)". ولكن يستطرد سقراط ويسأل: من هم إذن الذين يضعون أفضل القوانين (nomoi) لنفوس البشر كما يعرف الرعاة أفضل طريقة لرعي ماشيتهم؟ إنه الملك بطبيعة الحال؛ وهو ما كنا قد توقفنا عنده من قبل، ولكننا الآن أمام خطوة جديدة. إن هناك على سبيل المثال مصدرين قديمين هما مارسياس "Marsyas" وأوليمبوس "Olympus" اللذان وضعا قوانين الموسيقي؛ وظلت قوانينها معمولاً بها وسارية المفعول، فهل يوجد من يعادل مارسياس وأوليمبوس من المشرعين؟ وليس ليكورجوس "Lycurgus" المشرع الإسبرطي لأنه حديث نسبيًا، وماذا عن ملوك كريت القدامى، مثل مينوس Minos ورادامانثيس "Rhadamanthys"؟ بعد ذلك يأتي حديث طويل عن الملك مينوس[1] في سياق وصفه بأنه مشرع جيد "nomothestes" وراع عظيم (nomeus / nomothetēs)، يجيد وضع التشريعات nemein / dianemein، وكانت القوانين التي يضعها تظل تعمل دون تغيير (akinētoi)، "لأنه اكتشف حقيقة ما يتعلق بحكومة المدينة" -(321b2- 4). والنتيجة هي أن القوانين الصادقة الصحيحة لا تتغير، لذلك فإذا وجدنا شخصًا لا تتغير القوانين التي يضعها نكون عندئذ قد وجدنا المشرع والملك المتخصص الحقيقي.

يبدو أن مؤلف المحاورة كان حريصًا على أن يجد قوانين حقيقية على أرض الواقع وأن يجد ملوكًا مشرعين حقيقيين. ويبدو هذا أبعد مما يلتزم به أفلاطون نفسه. إن الفكرة

(١) يتضمن الحديث فقرة رائعة حول بيتين من ملحمة الأوديسيا (Odyssey XIX.178-9) كان أفلاطون قد ألمح إليهما في محاورة "القوانين" -(624A-625A). في هذه الناحية وفي نواح أخرى (على سبيل المثال عند تعريف القانون في محاورة "القوانين" 644d) تشبه محاورة "مينوس" - وكذا كليتوفون- نوعًا من التعليق على أفلاطون. (وأنا أدين بالفضل في هذه النقطة وفي غيرها إلى آراء مالكولم سكوفيلد).

نفسها التى تنادى بأن القوانين صحيحة لأنها لا تقبل التغيير؛ تتناقض مباشرة مع الحجة الواردة فى محاورة "رجل الدولة" على الأقل، التى تنتهى فى أهم نتائجها إلى أن القانون بطبيعته ناقص (بسبب المشكلات التى تتعلق بتطبيق القوانين العامة على حالات خاصة)، ولا تُستثنى محاورة "القوانين" من ذلك (فهى تشتمل أيضًا على انتقادات مهمة "لقوانين مينوس" فى كريت).[1] إن الوظيفة الأولى للملك الصالح فى محاورة "رجل الدولة" هى سد الثغرات الموجودة فى القانون، ويستطيع القانون أن تكون له السيادة فقط فى الحالات التى يكون فيها الملك غائبًا.[2] باختصار فإن ما يريده مؤلف محاورة "مينوس" وهو أن الملك المثالى الصالح هو الذى يصدر قوانين صحيحة تكون سارية المفعول فى كل زمن؛ وهى فكرة نبذها أفلاطون عندما يقول: إن القوانين يمكن أن تكون تعبيرًا عن العقل[3] دون أن تكون غير قابلة للتغيير من حيث المبدأ.[4] وفى الواقع فإن العقل سوف يفرض أحيانًا إمكانية تغيير القوانين[5] على أساس المقترحات الواردة فى محاورة «رجل الدولة».

يتلاءم الالتزام بفكرة الملك الصالح الذى يصدر قوانين صالحة وصحيحة مع نظرية الحكم الملكى فى العصر الهللينستى أكثر مما يتلاءم مع نظرية أفلاطون.[6] وفى هذا الجانب تقف محاورة «مينوس» فى مكان متوسط بين النظريتين. وهذا العمل فى واقع الأمر

---

(1) See: e.g. Laws 630d.

(2) Politicus,302e10-11.

هذه الفقرة فى محاورة "رجل الدولة" يمكن أن تُفهم على النحو الآتى: " إن القواعد التى أحسن كتابتها هى ما نسميه بالقوانين"، أو بالأحرى "إن القواعد المكتوبة هى ما نسميه بالقوانين" (ولكن يتعين أن تكون هذه القواعد حسنةً [إذا كانت الملكية هى أفضل نظم الحكم الستة الفعلية] - حيث تكون الجودة فيها نسبية، ما لم يتوافق نظام الحكم الملكى مع الملك الصالح وهو ما لا يستطيع أن يفعله، وتهتم الفقرة بالتمييز بينهما انظر: Rowe 1995 ad.Loc.

(٣) إن القانون - كما تصوره محاورة «القوانين» على سبيل التورية - هو «توزيع العقل» (Tou nou dianomē 714a)، وهذه التورية نفسها وردت فى محاورة "مينوس" لتربط هذه الفكرة بالمعالجة الواردة فى محاورة "رجل الدولة" للملك المتخصص المتعلم بوصفه راعيًا" (nomeus).

(٤) ربما يوجد فى محاورة «مينوس» مفارقة بين القانون بوصفه لا يتغير والقانون بوصفه غير قابل للتغيير (akinētos)، رغم أنه إذا قُدِّر لقانون جيد أن يتغير فإنه يفقد صفته كقانون أصلاً.

(5) See: Law 656d ff.772b ff., 951aff.

(وحول علاقة ذلك بمحاورة "القوانين" يقدم تريفور ساوندرز Trevor Saunders ملاحظات قيمة).

(6) See: Hahm, in ch.23 below.

متشبع بأفكار وخطط أفلاطون، ويحاول المؤلف على سبيل المثال أن يختتم المحاورة بنوع من الإشكاليات التى تتطابق تمامًا مع ما نجده فى محاورات أفلاطون «السقراطية» «ولكن ما الأشياء التى سيقوم المشرع والراعى الصالح بتوزيعها على النفس ليجعلها احسن حالاً؟ هذا ما لا نعرفه حتى الآن للأسف...» 321d) ولكن أقصى ما يأخذه من أفلاطون - بعد قراءة متأنية ودقيقة للمحاورة- لم يكن موجودًا عند أفلاطون.

الفصل الخامس عشر

أرسطو: مقدمــة

مالكولم سكوفيلد

Malcolm Schofield

١ - السياسة والمشرع والبناء فى كتاب "السياسة"

لم يقدم كتاب السياسة لأرسطو[1] نفسه فكرة واحدة مترابطة عن كيفية تصور طبيعة البحث ونطاقه في مجال السياسة، ومن أجل ذلك يجب أن نرجع إلى أقوال أرسطو فى

---

(١) النص اليوناني لكتاب السياسة عند:

Ross 1957a, Dreizehnter 1970,

التعليقات والشروح عند:

Newman 1887- 1902, Schütrumph 1991,1996.

والتراجم الإنجليزية عند:

Sinclair 1981, Barker 1995(1946) and Saunders ,1995b,(Books,I and II), Robinson 1995(III and IV), Keyt 1999(V and VI), Kraut 1997(VII and VIII), Everson 1996, French Translation: Pellegrin 1993.

وهناك مجموعات أخرى:

Foundation Hardt 1965, Barnes et al.1977, Keyt and Miller 1991, Patzig 1990, Lord and O'Connor 1991.

وهناك دراسات فلسفية مثل:

Mulgan 1977, Miller 1995.

وهناك تفاصيل عامة عن أرسطو عند:

Lloyd 1968, Guthrie 1981, Barnes 1982, Barnes 1995.. Düring 1966.Ross 1995

وهناك ترجمة لأعمال أرسطو كاملة عند:

Barnes 1984,

مؤلفات أخرى، لا سيما بداية ونهاية كتابه بعنوان "الأخلاق النيقوماخية". على أن تبنى هذه الخطة فى التفسير هى مؤشر واحد فقط على أن الأخلاق والسياسة عند أرسطو لا ينفصلان، بل إنهما واحد ويتناولان الموضوع نفسه. ويُطلق على هذا الموضوع اسم السياسة. إن الكتابات التحليلية التى وصلت إلينا تحت عنوان "الأخلاق" و"السياسة" إنما تتناول جوانب مختلفة منه؛ لذلك فالسياسة على هذا النحو هى شكل من أشكال المعرفة، غايته تحقيق الخير للبشر على مستوى الفرد والجماعة وعلى مستوى المدن والشعوب على السواء.

يرى أرسطو أن الخير يكمن فى السعادة أو فى الكمال الإنسانى الذى يُعتبر "فعل النفس وفقًا للفضيلة" -أى الحياة التى تجسد الفضائل الأخلاقية والعقلية. والأخلاق- كما يدل اسمها- هى فرع من السياسة يهتم بفهم عادات الشخصية التى تؤلف الفضائل الأخلاقية اللازمة للكمال الإنساني. أما الفرع الآخر فيهتم بدراسة نظم الحكم (Politeiai) أو الدساتير التى تنطوى على أنواع مختلفة من الحكومات فى المدينة أو الأمة، وربما يُعتبر هذا الفرع هو الجزء السياسى الصريح والمباشر فى السياسة. ويحدث هذا الخلط النسبى بين الأخلاق والسياسة نتيجة لهذا التوصيف، ولكن بناءً على المفهوم الأرسطى فالإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي، والطريقة التى تتشكل بها حكومة المجتمع الذى يعيش فيه قد يحدث اختلافًا هائلاً فى اكتسابه للفضيلة وإدراكه للسعادة.

إن مفتاح مفهوم أرسطو للسياسة هو شخصية المشرع[1]. وإذا رجعنا إلى الفصلين الافتتاحيين لكتاب "الأخلاق النيقوماخية" نجد أرسطو يقول(EN.I.9.1099 b29-32)

" لقد ذكرنا أن الخير الأقصى هو غاية الفهم السياسي، إنه يكرس كل جهد واهتمام من أجل أن يصبح للمواطنين صفة معينة، ألا وهى الخير والقدرة على الفعل الجميل".

وعندما يعود أرسطو بعد ذلك بقليل إلى موضوع الفضيلة؛ فإنه يتوسع فى الفكرة فيقول(I.13.1102a7-12):

---

(1) Bodéüs, 1981.

" يُعتقد أن السياسى الحقيقى (أى الشخص الحاصل على فهم سياسى حقيقي) يبذل قصارى جهده فى دراسة الفضيلة؛ لأنه يريد أن يجعل المواطنين أخيارًا ومطيعين للقانون. وكمثال على ذلك نجد المشرعين فى كريت وفى إسبرطة وفى أى مكان آخر يسعون إلى الغايات نفسها".

وكان أرسطو – بطبيعة الحال– يعرف أن هذه ليست هى الطريقة التى تُستخدم بها عادة كلمة "السياسي"، لذلك يقول(VI.8.1141b23 -9):

" فى حقيقة الأمر علم السياسة والحكمة العملية هما استعداد أخلاقى واحد بعينه، ولكن ليست ماهيتهما واحدة[1]. وفيما يتعلق بالحكمة العملية التى تخص المدينة يكون علم التشريع هو العلم الأشمل والأكثر هيمنة ولكونه منظمًا لسائر الأشياء يسن القوانين، بينما العلم الآخر الذى بانطباقه على الحوادث الجزئية قد أُعطى الاسم العام الذى يُطلق على الاثنين معًا فهو ما يُعرف بـ "السياسة"؛ وهو علم عملى ونظرى معًا لأن القرار (على شاكلة قرارات المجالس السياسية) لكونه نتيجة للتأمل والنظر فإنه يحتاج إلى العمل. وهذا هو السبب فى أن عامة الناس يقولون إنهم (أى هؤلاء السياسيين الذين ينخرطون فى التأمل والنظر ثم فى العمل المترتب عليه) هم وحدهم الذين يعملون بالسياسة؛ لأنهم هم وحدهم فى الواقع الذين "يعملون"، بالطريقة نفسها التى يعمل بها الفنيون الأصاغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم" – (أى على العكس من المهندسين المعماريين)

إن تعريف السياسى الحقيقى كمشرع؛ يؤدى إلى فهم أو وعى استراتيجى ومباشر بالمقارنة مع المهندس المعمارى إنما يعود بنا مرة ثانية إلى بداية الكتاب الأول (I.2.1094a26 - b7).

"ويبدو أن الخير الأقصى هو الغاية من أكثر أنواع العلوم هيمنة، ويبدو أن العلم الأكثر هيمنة وشمولاً هو علم السياسة، لأنه هو العلم الذى يحدد أى أنواع العلم التى يجب أن تُدرس فى المدينة، والقدر الذى يتعين أن يتعلمه المواطنون. ونحن نرى أن أسمى العلوم

(1) cf. Aubenque 1963, Wiggins 1980.

والقدرات إنما تخضع لغاية هذا العلم، مثل: علم القيادة العسكرية وعلم الاقتصاد وعلم الخطابة[1]. ولذلك فلما كان علم السياسة يستخدم غايات العلوم الأخرى ولما كان هو العلم الذى يضع التشريعات التى تحدد ما يجب أن نفعله وما يجب أن نحجم عن فعله، فإن غاية هذا العلم تشتمل على جميع غايات العلوم الأخرى؛ ولذلك فإن غاية علم السياسة هو الخير الإنساني".

ستوضح هذه الاقتباسات السبب فى أن الأخلاق بوصفها دراسة للفضيلة الأخلاقية عند أرسطو تخضع للسياسة، وإذا كانت غايتها هى تحقيق الخير للناس فإنها تحتاج إلى فهم صحيح للفضائل والحياة السعيدة التى تجسدها. ولا غرابة فى أن هذه النصوص لا تهتم بعرض مبادئ دراسة نظم الحكم أو الدساتير وهو الموضوع الرئيسى لكتاب "السياسة". ولم يكن أرسطو واضحًا فى هذا الموضوع بالقدر المتوقع منه. وأكثر الأماكن التى ناقش فيها هذا الموضوع مناقشة مثمرة هو الفصل الأخير من كتاب "الأخلاق النيقوماخية" الذى يهدف بوضوح إلى تمهيد الطريق لكتاب "السياسة"، أو على الأقل تمهيد الطريق إلى كتاب يتناول نظم الحكم أو الدساتير[2].

وينطلق هذا الفصل من ملاحظة أنه "أينما توجد أشياء يجب أن تُفعل فإن الغاية لا تدرس ولا تدرك كل هذه الأشياء، ولكنها تفعلها فى الواقع" (X.9.1179a35-b2): فالسياسة التى تنطوى على الأخلاق هى نوع من العلوم العملية وليست كالعلوم النظرية (مثل: الرياضيات) حتى إذا كانت ممارستها تحتاج إلى نظرية، وإذا كنا نعرف الآن من اكتشافنا للفضائل ماهية الخير، فإننا ما زلنا بحاجة إلى شرح كيفية أن يصبح الناس أخيارًا. وتبعًا لذلك فإن أرسطو يتحول إلى السؤال الآتى: إلى أى مدى يمكن أن تنتج الممارسة خيرًا، وتؤدى القضية بدورها إلى الدور الذى يلعبه القانون والتشريع فى تشكيل صفات هؤلاء الذين لديهم القدرة على اكتساب الفضيلة وردع هؤلاء الذين ليست لديهم القدرة خوفًا من العقاب.

---

(1) Cf. Rhet.1356a26-8,1359b10.
(2) Gauthier and Jolif 1970, Bodéüs 1991a, ch.3.

وعند اقتراحه بتقديم دراسة عامة للتشريع يحدد سببين لإتمام هذا المشروع. الأول: إن النجاح فى إصدار القوانين والقدرة على تقدير قيمة أو أفضلية تشريع ما هى موضوعات تتعلق بالخبرة، مثلما يصبح الناس على معرفة بفن الطب عندما يمارسونه كأطباء وليس بقراءة كتب دراسية[1]. مع أن مجموعة العلاج والاقتراحات التى تتعلق بكيفية معالجة أنواع مختلفة من المرض يُعتقد أنها تنفع هؤلاء الحاصلين على الخبرة بذات الموضوع. وبالمثل فإن مجموعة القوانين والدساتير يمكن أن تنفع هؤلاء الحاصلين على القدرة على دراسة وتحديد الصالح والطالح (الخير والشر) فيها، ونصوص القوانين التى تناسب كل مدينة. وحتى الذين تنقصهم هذه القدرة قد يفهمون هذه الموضوعات بطريقة أفضل. أما السبب الثانى فهو أن أرسطو يشكو من أن الذين سبقوه قد تركوا ميدان التشريع دون البحث فيه؛ ومن ثم فقد حان الوقت للبحث الحقيقى فى هذا الميدان. فبدون، ذلك لا يكتمل البحث الفلسفى فى الأمور الإنسانية.

إن كل من يخوض فى محاورة «القوانين» التى كتبها أفلاطون؛ يمكن أن نلتمس له العذر على ما يبديه من استغراب نحو هذا الادعاء المثار حول عمل سابق فى هذا الموضوع. ويمكن أن نستدل على منطقيته من ملاحظات أخرى يبديها أرسطو فى مواضع أخرى. فعند تعليقه بوضوح على محاورة «القوانين» فى الكتاب الثانى من «السياسة» يلاحظ أرسطو أن المحاورة تتألف كلها من القوانين- أى من الاقتراحات التشريعية، ولكنها لا تهتم كثيرًا بالدستور[2]. أما رأيه الخاص فهو أن القوانين يجب أن تُوضع فى ضوء الدستور. ويدل ذلك على نقطة منهجية: وهى أن مناقشة الدستور هى المهمة الأولى والأشمل والأكثر هيمنة من الناحية النظرية ثم التوصية بقوانين خاصة كموضوع ثانوى يتطلب رجوعًا مستمرًا إلى الدستور[3]. يبدو أن أرسطو يضع هذه النقطة فى ذهنه وهو يكتب تلك الفقرة من كتاب "الأخلاق"؛ لأن المعالجة الصحيحة للتشريع الذى يخطط له ستدور حول ذلك "وحول

---

(1) cf. Pl.Plt.294-301, with the discussion by Rowe in ch.II., section3 above.

(2) Pol.II.6,1265 a1-4.(يبدو أن أرسطو كان متشددًا فى هذا الجانب كعادته مع أفلاطون).

(3) E.g. Pol. III.11,1282 b6-13, IV, I.1289 a10-15.cf. Bodéüs1991b.

الدستور بصفة عامة". ربما كان لمن سبق أرسطو إنجازات أسهم بها في موضوعات معينة؛ وهو يراجع ويعدل هذه الإنجازات، ولكن ليس في مجال التشريع الذي يُنظر إليه في ضوء القضايا العامة التي تتعلق بالأفضلية في الدساتير المختلفة[1].

وينطوي نقد أرسطو لمن سبقوه على شكوى أخرى. لقد كان مدخلهم إلى موضوع التشريع أقل إمبريقية (تجريبية). لقد قامت إرادته على "الدساتير المجمعة"، ونحن نعرف ما كان يدور في ذهنه. إن القوائم القديمة لمؤلفات أرسطو تضم قائمة بمجموعة تتألف من تفاصيل دساتير ١٥٨مدينة. ويفترض عادة أن تكون هذه المجموعة من الدساتير من عمل مدرسته حتى إذا كانت له يد في إعداد بعضها. وما تبقى من هذه الدساتير دستور واحد فقط؛ هو "دستور الأثينيين" المحفوظ على لفائف بردية عُثر عليها في مصر عام ١٨٨٨ / ١٨٨٩م ومحفوظ الآن في المتحف البريطاني. ويتضمن هذا الدستور تاريخ التغييرات التي طرأت على الدستور الأثيني منذ أقدم العصور حتى عودة الديمقراطية في ٤٠٣ ق.م ثم يأتي بعد ذلك تحليل الدستور في عصر المؤلف نفسه[2]. كان الافتراض الذي يقوم عليه المشروع البحثي الضخم المطلوب لتجميع هذه المجموعة هو أنه عن طريق هذه الوسائل وحدها يكون من الممكن الحصول على الدليل المطلوب لتفسيرات قوية لما يجعل الدستور ناجحًا أو غير ناجح؛ لأن أرسطو يقول إنه سوف يحاول استخدام المجموعة "لدراسة الأمور التي من شأنها أن تحفظ المدن أو تدمرها، وكذا أنواع الدساتير المختلفة وما يجعل بعض المدن تتبنى نظمًا سياسية صالحة وما يجعل بعضها الآخر يتبنى نظما سياسية فاسدة" – (EN.x.9.1181b17 -20).

ويحتوي كتاب "السياسة" في الواقع على مادة تتطابق تمامًا مع ما تحمله هذه الفقرة. ويتناول الكتاب الخامس من "السياسة" أسباب الحفاظ على نظم الحكم أو صياغتها، ويشير بصفة متكررة إلى الممارسات والأحداث على نطاق واسع في دويلات المدن اليونانية (وكذلك بين الشعوب غير اليونانية أيضًا). وينتهي الفصل الأخير من كتاب

(1) «Constitution in general»: 1181b14; review of predecessors:1181b15-17.

(2) see : Von See: Fritz and Kapp 1950, Rhodes 1981.

"الأخلاق النيقوماخية" بعبارة المحطة الأخيرة التى سوف تؤدى إليها مثل هذه الفكرة العلية(x.9.1181b20- 2):

"عندما ندرس هذه الموضوعات فقد نحصل على نظرة شاملة أفضل حول مسألة أفضل أنواع الدساتير، وكيف يمكن صياغة كل دستور منها وما القوانين والعادات التى يتعين أن يستخدمها الدستور إذا كان هو أفضل الدساتير".

إذن فالمقصد هو العودة فى النهاية من دراسة الدساتير إلى المشروع الأكثر هيمنةً وشمولاً؛ وهو التشريع الذى يُعد الوظيفة الأولى لرجل الدولة الحقيقي.

وتبتعد الكتب الأخيرة من "السياسة" عن المفهوم الموجز الذى يقدمه أرسطو فى الفقرة المقتبسة توًا، وربما كان ذلك يفسر السبب فى أن هذه الكتب تأتى فى نهاية مؤلفه الكبير بعنوان "السياسة" بعد تناول الدساتير التى من شأنها أن تحفظ المدينة أو تدمرها فى الكتاب الخامس. يناقش الكتاب السادس كيف أن الديمقراطية والأوليجاركية يمكن بناؤهما لتحقيق مزيد من الاستقرار، ويناقش الكتابان السابع والثامن الشروط التى يجب توافرها من أجل تحقيق المدينة المثالية وخلق نظام أرستقراطى مثالى بها. أما الفصول الأخيرة من الكتاب السابع وجميع فصول الكتاب الثامن غير المكتمل؛ فإنها تهتم بصفة أساسية بالقوانين والأعراف اللازمة لتعليم المواطنين الفضيلة. وبينما يهتم الكتاب السادس بإظهار الاعتبارات التى تمت مناقشتها فى الكتاب الخامس حول العلاقة بين عدم الاستقرار السياسى وعدم العدالة فى التوزيع؛ فإن الروابط بين الكتابين الخامس والسابع ربما لا تكون أكثر وضوحًا[1]. ولكن الكتاب الخامس يحذر من الصعوبات الناتجة عن الزيادة التى تفتقر إلى التناسب فى السكان أو الأراضى التى لا تتواءم بالطبيعة مع الوحدة السياسية، وهذه هى على وجه التحديد أنواع القضايا التى يناقشها الكتاب السابع فى مطلع مناقشته للمدينة المثالية.

---

(1) هناك اعتقاد سائد بأن الكتابين السابع والثامن يمثلان بناءً من كتاب "السياسة" أسبق من الكتابين الرابع والسادس، مع أن قصة التطور التى تنتمى إليها هذه الفكرة أصلاً (see: Jaeger1948) تم التخلى عنها فى معظم النواحي. ولمزيد من المناقشات حول المشكلات التى تتعلق بتأليف كتاب "السياسة" راجع: briefly ch.18 below and more fully Rowe 1977 (1991).

يتحدث ملخص أرسطو عن "نظرة شاملة أفضل" لمسألة أفضل الدساتير. ولا يقترح ذلك أن تكون الدراسة الإمبريقية (التجريبية) للدساتير والتفكير فيها هى كل ما نحتاجه إذا كنا نريد أن نحقق هذا الفهم. بل إن النقطة الرئيسية هى أن هذه الطريقة سوف تحسن من فهم القضايا التى نستخلصها بالفعل من مناقشات مجردة ونظرية لماهية الدستور وماهية الدساتير الصالحة والفاسدة والدساتير الملائمة وغير الملائمة. فالنظرية لازمة لكنها تحتاج إلى إثراء وتوسع وتطبيق فى ضوء البحث الإمبريقى (التجريبي). وفى كتاب "السياسة" تحتل المناقشات النظرية لهذه الموضوعات الكتابين الثالث والرابع، وتقدم إطار العمل المفترض فى الكتب اللاحقة. أما الكتاب الثانى فهو عبارة عن مسح للمحاورات النظرية السابقة من أجل التخطيط للمدينة المثالية والدساتير الفعلية التى تُعتبر مدخلاً لهذه المثالية، وهو يضيف معلومات أو ملحقًا إضافيًا حول المشرعين البارزين فى الماضي. إنه يشتمل على نوع من المراجعة أو التعديل على إسهامات من سبقوه فى هذا الموضوع؛ وهو ما وعد به فى نهاية كتاب "الأخلاق النيقوماخية". وأما الكتاب الأول وهو حول التأسيس الطبيعى للمدينة وعلاقتها بمجموعة العائلات؛ فهو عبارة عن مقدمة لكل ما سيأتى بعد ذلك.

أحيانًا يرى الباحثون أن الفقرة الأخيرة من كتاب "الأخلاق" لا تقدم "موجزًا أو نظرة عامة مميزة" لكتاب "السياسة"[1]. وينتهى البعض من ذلك إلى أن أرسطو يتطلع هناك إلى تعديل جديد لكتاب "السياسة"، فى حدث لم يتحقق، أو يتطلع إلى نوع مختلف من الكتب[2]. والأرجح هو أن الملاحظات التى يبديها فى نهاية كتاب "الأخلاق" لا تعنى أنها كانت موجزًا أو نظرة عامة، بل هى تمييز لكتاب "السياسة" الذى نتناوله من وجهة نظر معينة؛ تفسر التركيز على الكتب الأخيرة بدلاً من الكتب الأولى. إنه أشبه بكتاب دراسى فى الطب يقدم إرشادات عامة ولكنها إرشادات عملية بالنسبة إلى الممارس؛ وهو هنا السياسى أو رجل الدولة الذى ننظر إليه بوصفه مشرعًا.

---

(1) Burnet, 1900 ad.Loc.
(2)e.g. Bodéüs 1991a: ch.3.

٢- الأوضاع الحياتية

إن تعريف أرسطو للسياسى أو رجل الدولة الحقيقى بأنه المشرع المهيمن والمسيطر الذى لا يكون مسئولاً عن الأجزاء المنفصلة من التشريع بل عن تطبيق الدستور تطبيقًا كاملاً، هذا التعريف يعكس فهمًا مشتركًا عند اليونان لكيفية إنشاء مؤسساتهم السياسية وضرورة إنشائها، وهو ما ينعكس- على سبيل المثال- فى المفاهيم العامة لتشريعات ليكورجوس وسولون فى الدور الذى يُنسب بالفعل إلى المشرعين فى تأسيس المستوطنات، وليس فقط فى المشروع التشريعى الذى يقدمه أفلاطون فى محاورة "القوانين" (على الرغم من استهجان أرسطو له). أما ما هو غير معتاد- ولكنه مستعار أيضًا من أفلاطون- فهو اقتراحه بأن الغاية القصوى من التشريع هى التعليم الأخلاقى للمواطنين. إنه يلاحظ أن فى إسبرطة فقط وربما فى مدينة أخرى أو فى مدينتين يبدو أن المشرع "يكرس جهده واهتمامه بمسائل التنشئة كافة وصور الفعل المناسب" -(EN.x.9.1180a24 -6).

لا غرابة فى أى شيء من ذلك إذا استرجع المرء الملامح البارزة لسيرة حياة أرسطو[1]. فقد وُلد أرسطو عام ٣٨٤ق.م لأب يعمل طبيبًا لدى الملك فيليب المقدوني، وُلد فى ستاجيرا "Stagia" فى شمال بلاد اليونان، والتحق بالأكاديمية الأفلاطونية فى ٣٦٧ق.م؛ حيث بقى فيها حتى وفاة أفلاطون أى بقى فيها ما يقرب من عشرين عامًا. بعد ذلك غادر إلى أتارنيوس "Atarneus" فى آسيا الصغرى إلى بلاط هيرمياس "Hermias" الذى كان عضوًا سابقًا فى الأكاديمية، والذى تزوج ابنة أخته. وبعد أن انتقل إلى ميتلينى "Mytilene" فى ليسبوس "Lesbos" دعاه الملك فيليب فى عام ٣٤٢ق.م إلى مقدونيا ليكون معلمًا لابنه الصغير الإسكندر واستمر هناك لمدة عامين. وعندما مات فيليب فى عام ٣٣٥ق.م عاد أرسطو إلى أثينا ليعلم تلاميذه هناك ويتابع أبحاثه الموسوعية فى مدرسته المعروفة باسم الليكيوم "Lyceum". وبقى هناك حتى وفاة الإسكندر فى ٣٢٣ق.م، وعندما توجس

---

(1) See: Düring 1957, Chroust 1973: vol.I

خيفة من الشعور المناهض لمقدونيا ذهب إلى ضيعة قديمة فى خالكيس "Chalcis" فى يوبويا Euboea حيث مات على أثر مرض أصابه فى العام التالي.

هناك ثلاث نقاط ذات صلة بمفهوم أرسطو للسياسة. النقطة الأولى: إن ستاجيرا كانت ولا شك فى ذلك تزهو بنفسها لكونها مدينة يونانية (حيث كانت مستعمرة من خالكيس "Chalcis" "وأندروس "Andros")، وكانت أقرب من حيث الحجم إلى النموذج المثالى الأرسطى من أثينا التى ذهب إليها من أجل الدراسة. فلا يبدو مطلقًا أنه كان يشك فى أن كونه يونانيًا ويعيش فى مدينة صغيرة إنما كان يجسد الصورة المثلى للوجود الإنساني، أو أن دراسته لدولة المدينة كانت تستحق استثمار الموارد الفكرية الهائلة زمنًا طويلاً. النقطة الثانية: إن أرسطو عاش فترة شبابه بعيدًا عن مسقط رأسه، لذلك لم يحصل على أى فرصة للاشتراك فى العمل السياسى اليومى الذى يموج بالاضطرابات كما يُفهم عادة، ومع ذلك فلقد أُتيحت له الفرصة كى يشهد الحياة السياسية الأثينية الفعلية، ويبدو أنه كان يعتبرها مسرحًا للديماجوجيين يعرض ملامح كثيرة من أسوأ أنواع الديمقراطية[1]. وهو يقارن بين الحياة السياسية أو العملية وحياة الدراسة فى كل من كتابى "الأخلاق" (الكتاب العاشر) و"السياسة" (بداية الكتاب السابع)، ويميل إلى الدراسة والتأمل[2].

أما النقطة الثالثة: فبينما كانت الأكاديمية أثناء فترة عضوية أرسطو فيها منتدى للنقاش الفلسفى وليست بيتًا للمذهب الأرثوذوكسي، كان تكوينه الفكرى فى فترة نضوجه يتشكل بطريقة أفلاطونية واسعة[3].

ولذلك نجد أرسطو فى الميتافيزيقا يرفض نظرية أفلاطون فى المثل بما فيها نظرية أفلاطون فى الخير المثال. والأهم من ذلك هو أنه استمر يشارك الاقتناع بأن الفلسفة هى البحث عن المبادئ الأولى الثابتة التى لا تقبل تغييرًا. وفى مجال السياسة انتقد أرسطو

---

(1) Strauss,1991.
(2)See: e.g. Kraut, 1989.
(3)See: the influential account of Jaeger 1948, challenged and modified by Ross, 1957 b. Owen,1965.

بشدة المقترحات الجماعية فى محاورة "الجمهورية"، ويعتبر الحياة السياسية خلقًا لبيئة يؤدى فيها الأفراد أفعالاً جميلة. ولكن استمر فكر أفلاطون السياسى فى تقديم تفاصيل كثيرة حول المشكلات التى ينطوى عليها عمل أرسطو فى هذا المجال؛ فضلاً عن الكثير من إطاره الفكرى العام. وهو يتفق مع أفلاطون فى محاورتى "الجمهورية" و"القوانين" على فطنة الإسبرطيين فى النظر إلى السياسة فى جوهرها بوصفها تشريعًا يهدف إلى تهذيب سلوك المواطنين عن طريق التعليم والتنظيم.

ولا توجد نقطة تحمل هوة بين المثل السياسية الأرسطية والمثل المتضمنة فى الأيديولوجية الديمقراطية الأثينية أوسع مما توجد هنا. وإذا حكمنا وفقًا لخطباء القرن الرابع قبل الميلاد فإن حكم القانون الذى اعتمد عليه المواطنون الأثينيون باستمرار كان أعلى قيمة من أى شيء؛ لأنه يعكس التحرر من الانتهاكات التى تتميز بها الحكومة الأوتوقراطية المستبدة. وفى عمليات التشريع المنافسة وقرارات المحاكم كان القانون يُفسر وفقًا للمصالح المفترضة للشعب (dēmos)؛ فلقد كان القانون تحت سيطرتهم ولم يكونوا هم تحت سيطرة القانون[1]. ولا شك فى أن أرسطو كان يفسر ذلك بأنه النوع المتطرف للديمقراطية الذى يحكم بلا قانون.

كان يمكن أن نعتقد أن شخصًا قضى وقتًا من عمره فى بلاط الملك المقدونى فيليب قد يكون أكثر اهتمامًا بالنزعة الإمبريالية لحكم الفرد المطلق، وتأثير ذلك على استقلال معظم دويلات المدن اليونانية القوية، وإنه قد يكون أقل اهتمامًا بغرس القيم الأخلاقية والفضائل فى مجتمعه الصغير[2]. إن المزاعم التى تقول: إن كتاب "السياسة" يعكس بالفعل مثل هذا الاهتمام لا تدعم هذا النقد. ويتجه ذلك مثلاً نحو الكشف عن إشارة خفية إلى الإسكندر الأكبر فى مناقشة أرسطو للشخص المفترض المؤهل لحكم الفرد؛ بسبب تفوقه فى الفضيلة على سائر المواطنين. يقترح أرسطو فى إحدى النقاط أنه إذا كان الإغريق يمكن أن يجتمعوا

---

(1) cf. Cohen 1991,1995.

(٢) ينسب لأرسطو عملان هما "فى حكم الفرد" و"الإسكندر"، ربما يكون قد كتب هذين العملين فى الفترة فيما بين 342و335ق.م D.L.V,22.

على نظام سياسى واحد "Politeia" ، عندئذ فإنهم بفضل صفاتهم العقلية واعتدالهم وتميز مؤسساتهم السياسية يكونون الأجدر بحكم سائر الأمم الأخرى. ولقد اُعتبر ذلك أيضًا تلميحًا للآمال المقدونية من أجل فتح هيلينى شامل لآسيا، وهو ما نجد له صدى فى رواية بلوتارخوس (المشكوك فيها بطبيعة الحال) والتى يروى فيها كيف أن أرسطو لم ينجح فى محاولته فى إقناع الإسكندر بالتصرف كقائد على الإغريق وكسيد على البرابرة (الأجانب). ولكن وفقًا للمبادئ الأرسطية فإن الاقتراح الآتى يعكس الحقيقة وهو: أن بلاد اليونان لا يمكن أن تجتمع فى نظام سياسى واحد "Politeia" . والأكثر وضوحًا من ذلك هو أن أرسطو يعتقد أن حكم الفرد المطلق- على وجه العموم هو مؤسسة بدائية تناسب مجتمعات لا تنتشر فيها الفضيلة ولا الذكاء انتشارًا واسعًا مثلما كانت الحال فى بلاد اليونان لعدة قرون[1] .

٣- النماذج التحليلية عند أرسطو

إن تحليل أرسطو لدولة المدينة على المستويين العام والخاص إنما هو تدريب مجرد على نظرية الاختيار العقلاني. إنه يتصور مجتمعًا من الأشخاص الذين يتحدون بسبب حاجاتهم إلى العيش معًا ولكن هدفهم هو الحياة السعيدة- أى الحياة التى تجسد الفضائل الإنسانية وتتميز بها. والمفترض أن يكون هؤلاء الأشخاص أحرارًا ومتساوين، أحرارًا ومؤهلين لممارسة هذه القدرة، ومتساوين فى أنهم فى قدراتهم على مثل هذا التفكير الاستراتيجى متساوون تقريبًا. كيف يمكن أن يحكم هذا المجتمع نفسه؟ إن صورة الحكم المناسبة لهذا المجتمع هى ما يسميه أرسطو بالحكم السياسى؛ وذلك للتمييز له عن حكم

---

(١) بخصوص الأصداء الموالية لمقدونيا انظر: e.g.Kelsen,1937, Ober,1991a,Bodéüs,1991,ch.9.
وبخصوص الأصداء المعادية لها انظر: Ehrenberg 1938 ch.3.
وحول الفضيلة السامية راجع: Pol.III,13.
وحول النظام السياسى أو الدستور راجع: Pol.VII,7,1327 b29-30.
وحول قصة رواية بلوتارخوس راجع: Alex.Fort.I.6.
وحول المؤسسة البدائية راجع Pol.I.2,III.15,1286b8-10.

الطغيان أو الاستبداد (الذى يراه مناسبًا لحكم العبيد والأشخاص الموصوفين بالعبودية بالفطرة) وحكم الفرد (وهو الطريق الصحيح للإدارة مثلما يحدث داخل الأسرة)[1].

يختلف الحكم السياسى عن حكم الطغيان أو الاستبداد في:

إن هذا الحكم يُمارس فى مصلحة المحكومين بصفة أساسية وليس فى مصلحة الحاكم. ٢- أن هناك حكامًا ومحكومين[2]. يقول أرسطو القليل فى شرح الفكرة الأولى أوالدفاع عنها؛ وهى أن الحكم يُمارس فى مصلحة المحكومين بصفة أساسية وليس فى مصلحة الحاكم، ولكن المنطق فى ذلك واضح، فإذا كانت لدينا أهداف أساسية يوجد من أجلها المجتمع، فإنه يتعين على الحكومة أن تمكّن أعضاءها من تحقيق هذه الأهداف. وفى النقطة رقم (٢) كان أرسطو أكثر صراحةً ووضوحًا؛ فقد يكون من الأفضل بالنسبة لنفس الأشخاص أن يحكموا دائمًا، إذا كان ذلك ممكنًا لأن الحكم يتطلب مهارات خاصة وفضائل معينة، ويتعين أن يتضمن مبدأ التخصص شأن الميادين الأخرى من أجل بلوغ أفضل النتائج وأعظمها. ولكن بحسب الافتراض القائل بالمساواة الطبيعية بين جميع المواطنين والاعتقاد بأنه لا يمكن تطبيقها عليهم جميعًا؛ بحيث يشغلون المنصب الواحد فى الوقت نفسه، فالعدالة تتطلب أن يحكم الجميع ولكن بحسب الدور مع كل شخص خارج المنصب ولكنه يعيش- على أى حال- الظروف نفسها فى تلك الأثناء[3]. إن هذا الدستور- أى النظام الذى يحدد المناصب[4]؛ إنما يتطلب تبنى معيار أو مبدء معين وهو أن القانون هو الذى يجب أن يحكم وليس أى مواطن فرد آخر[5].

---

(1)I.7.1255 b16-20

(2) III,6,1278b30-1279a16.

ويشير أرسطو هنا إلى "المناقشات العامة" فيما يشبه الإشارة إلى العمل المفقود بعنوان "العدالة":

(cf. Moraux 1957).

(3)II.2,1261a34-b5.

(4)III.6,1278b8-10.

(5)III.16,1287a10-23.

يكتشف أرسطو أن ما يقدمه يمثل مشكلة مع مفهومه للحكم السياسي، فأحقية الحكم السياسى تكمن فى أنه إذا عملت الحكومة من أجل مصلحة المحكومين؛ فإن للجميع فرصة تطوير وعرض الفضائل الأخلاقية مثل: الشجاعة والاعتدال وما إلى ذلك. والصعوبة هى أن الشخص الذى يشغل المنصب وحده في وقت معين يكون فى موقف يتدرب فيه على الحكمة العملية، أو على الأقل يمارسها فى أهم مجالاتها، من أجل خير المجتمع كله؛ لذلك يبدو أن نظام الحكم السياسى لا يمكّن المواطنين بعد كل ذلك من تحقيق الحياة السعيدة ولا حتى بقدر المستطاع؛ فالمواطن الصالح لا يتطابق مع الإنسان الصالح. يقدم أرسطو فى الكتاب السابع حلاً لهذه المشكلة بأن يجعل كل المواطنين الناضجين فى حكمه الارستقراطى حكامًا دائمين، ما داموا يؤدون فترة تدريبهم فى المواقع الفرعية التى تتناسب بالطبيعة مع الشباب الأصغر. وهذه محاولة عبقرية فى إعادة تفعيل المبادئ الديمقراطية ومبدأ المساواة فى الأيديولوجية الارستقراطية اليونانية فى نموذج واحد[1]. ولكن الأشياء لا تستمر بهذه البساطة؛ فالنموذج المجرد لما يسميه أرسطو "المجتمع السياسي" يصبح واضحًا عن طريق تنوع التعقيدات التى تجعله نموذجًا أقرب إلى نموذج دولة المدينة اليونانية التاريخية، وفى الوقت نفسه يخفف من حدة المساواة فيها. وهذه التعقيدات تقع فى فئتين رئيسيتين: الفئة الأولى: القضايا التى تتعلق بمن يحصل على حق المواطنة وكيف يجب تنظيم الاشتراك فى الحكم بطريقة عملية، ويحدث ذلك لأسباب يربطها أرسطو معًا فى تحليل يتضمن مقدمة لما يمكن أن نسميه الطبقات - وهى طبقات اقتصادية بصفة أساسية، ولكن فضلاً عن الأقلية من الأثرياء والأغلبية من الفقراء هناك النبلاء (وهم الارستقراطيون الذين يملكون الأرض) والمرموقون (ويمثلون الصفوة الأخلاقية الحقيقية)؛ وهم أحيانًا يمثلون أحزابًا فى هذا الجدال[2].

سيقول الأثرياء على سبيل المثال إنهم لا يتساوون مع الفقراء وإن استحقاقهم (axia) يتجاوز ما يتمتعون به من مناصب حكومية وشرفية (timai)، ويجب بطبيعة الحال أن

(1) المشكلة مطروحة فى الفقرة (III.4) ، والحل الحقيقى فى الفقرة (VII.14).

(2)III.9-13,IV and V.

يفوق استحقاقات الفقراء. أما الفقراء من جانبهم فسوف يواجهون ذلك بأن الأحرار (أى المولودين أحرارًا فى هذا السياق) وهى صفة جميع المواطنين تجعلهم أو يجب أن تجعلهم متساوين فى كل شيء؛ ولذلك فهم يثيرون القلاقل عندما يشعرون بعدم المساواة بين ما يملكون وبين ما يملكه الأثرياء ؛ لأنه بينما يكون الهدف التقليدى من الحياة السياسية عند الصفوة المتعلمة هو الشرف، فإن ما يهتم به العامة أو الجماهير العريضة هو المكسب.

ويرى أرسطو نفسه الأحقية عند هؤلاء، ويرى كثيرًا من الصراع المتشابه حول ما يسميه بـ "الجدارة" أو "الاستحقاق"، والذى يمكن أن نشخصه بوصفه حججًا حول الحالة وبوصفه مزاعم للاشتراك فى الحكم تهدف إلى التقدم. ويرى أيضًا أن من الحكمة بالنسبة للأوليجاركيين أن يقدموا مزيدًا من ملامح المساواة فى دساتيرهم، ومن الحكمة بالنسبة للديمقراطيين أن يحددوا أو يقيدوا قانونية اعتلاء المناصب وقصرها على هؤلاء الذين يتمتعون ببعض الملكية، أو ألا يسمحوا بهذه المناصب عن طريق الإقتراع بل عن طريق التصويت.

لقد أثرى أرسطو نموذجه هنا عن طريق اعتبارات مستمدة من علم اجتماع سياسى تفصيلى حتى إن كان غالبًا تخطيطيًا وتقليديًا (نمطيًا)(1). أما التعقيد الآخر فى نظريته فيقدمه التحليل الوظيفى المستمد فى مدخله الأساسى من أفلاطون فى محاورة "الجمهورية" لما يجعل دولة المدينة - بوصفها مجتمعًا عامًا - كيانًا يتمتع بالاكتفاء الذاتي(2). إن التمييز الحاسم الذى يصوره أرسطو هو بين الأجزاء التكميلية للمجتمع السياسى والوظائف اللازمة فقط لوجودها، على الرغم من أنه من المهم أيضًا أن نعرف أن فكرته مضادة لفكرة أفلاطون؛ حيث إن دولة المدينة عند أرسطو تتألف من مجموع الأسر والعائلات وهو المجال الذى لا يسمح بوجود النساء ولا العبيد ضمن التنظيم السياسي. إن التمييز بين الأجزاء والشروط اللازمة متزعزع، ولكن النقطة المهمة عند أرسطو هى أن التفكير السياسى وممارسة التشريع إنما هما من الأنشطة والأفعال جوهرية لازمة من

---

(1) Cf. e.g. de Ste Croix 1981,Finley. 1983,Ober 1991.
(2)IV.4,VII.8-9.

أجل إدراك الحياة السعيدة؛ وهى الغاية الأولى من المجتمع السياسي. وأما العمل بالزراعة والصناعة والتسويق والحرف اليدوية فهى تسد فقط الحاجات الاقتصادية للأفراد الذين يعيشون داخل دولة المدينة.. تبعًا لذلك نجد أرسطو فى نظامه الأرستقراطى المثالى يمنع حق المواطنة عن هؤلاء الذين يعملون بالزراعة أو التجارة أو الحرف الصناعية؛ فهذه الأشغال تضيق من آفاق الفكر ولا تسمح بالوقت الكافى لممارسة العمل السياسى واكتساب الفضائل. فليس لدى من يقومون بهذه الأعمال مكان حقيقى فى المنتدى الحصرى الذى يضم المترفين الذين يتباهون بأن أعمالهم هى المكون الأساسى للمجتمع[1]. ولا غرابة فى أن فلسفة أرسطو السياسية تسير فى شد وجذب؛ حيث تتوغل داخل المبادئ الأولى وداخل آليات الصراع السياسى وتربطها بمقترحات تُولد من رحم المصلحة الطبقية البحتة[2].

---

(1)Cf.e.g. Wood and Wood 1978.

(٢)لقد ظهرت المادة الموجودة فى الجزء الثالث مع تعديل موسع قام به سكوفيلد :Schofield 1999;ch.6.

الفصل السادس عشر

النزعة الطبيعية

فرد ميللر

Fred D. Miller

يتميز كتاب "السياسة" لأرسطو بالمكانة الشرفية التى ينسبها إلى مفهوم الطبيعة. فمن البداية نحن نلاحظ أن العلاقات بين الحكام والمحكومين هى من الأشياء التى تتطور تطورًا طبيعيًا (Pol.I.2.1252 a24 ،cf.-6)؛ فضلاً عن أن دولة المدينة توجد هى الأخرى بالطبيعة والإنسان نفسه حيوان سياسى بالطبيعة (e.g.1253a2-3). ويهتم معظم الكتاب الأول بتوضيح أن الأسرة طبيعية بسبب علاقاتها ومكوناتها – السيد والعبيد، والزوج والزوجة والآباء والأبناء كلهم بالطبيعة، ثم فى الكتاب الثالث يبدأ البحث فى الدساتير السياسية بالملاحظة المهمة التى تقول إن المرء يتعين أن يضع أولاً الافتراض حول نهاية دولة المدينة وحول أنواع الحكم الموجودة فى المجتمعات الإنسانية. ويسترجع أرسطو حجته الأولى وهى أن الإنسان حيوان سياسى بطبعه(III.6.1278b15-19)، وهو يلاحظ أن بعض صور الحكم السياسى طبيعية أيضًا– أى تلك النظم التى يسعى فيها الحكام إلى مصلحة المحكومين(cf.1279a8-13)؛ وهذا هو ما يميز الدساتير التى تكون صحيحة أو عادلة دون تأهيل(1279a17-21)، ويمهد ذلك الطريق لتصنيفه التفصيلى وتقييمه للنظم السياسية. وأخيرًا فى تصوره لأفضل الدساتير أو أفضل نظم الحكم " Politics" VII -VIII) يقول: إن المشرع ينبغى أن يتبع الطبيعة عندما يضع الخطط المتعلقة بتعليم المواطنين(VII.17.1337 a1-3).

ولسوء الحظ لم يقدم أرسطو تحليلاً صريحًا فى كتاب «السياسة» لاستخدامه مصطلح "Phusis" بمعنى الطبيعة واشتقاقاته المختلفة، حتى إنه من الصعب تفسير رؤيته للنزعة الطبيعية السياسية وتقييمها[1]. ومع ذلك ففى كتاب "الميتافيزيقا" وفى الأعمال الأخرى المتعلقة بعلم الطبيعة وخاصة كتاب "الطبيعة"-(Physics.II) يحلل أرسطو مفهوم الطبيعة ويطور خواصه لإعادة بنائه من جديد فى كتاب "السياسة" وفى المؤلفات الأخلاقية. ويدل ذلك على أن تصور أرسطو للطبيعة فى فلسفته الطبيعية يمكن أن يلقى الضوء على الدور الذى يلعبه هذا المفهوم فى فلسفة السياسة عنده.

١ - "الطبيعة" فى فلسفة أرسطو الطبيعية

يستخدم أرسطو مصطلح "Phusis" بمعنى "الطبيعة" بطرق مختلفة. فعندما يتابع بحث الفلاسفة الطبيعيين الأوائل السابقين على سقراط فإنه يطلق على الكون كله صفة الطبيعة (e.g.Metaph.IV.3, 1005a32 - -3 XII.10.1075a11)؛ ومع ذلك فإن الأهم من ذلك عنده هو طبيعة الكيان الخاص. ويميز كتاب "الميتافيزيقا"- (Metaphysics. V.4) بين عدة معانٍ للطبيعة:

(١) حدوث النمو فى الأشياء، أى النمو.

(٢) المكون الأساسى الداخلى التى تنمو بسببه الأشياء.

(٣) مصدر الحركة الأولى التى توجد فى كل كيان طبيعى بالضرورة وليس عرضًا.

(١)يشير أرسطو أيضًا فى كتاب "الخطابة" إلى القانون "الطبيعي" ويصفه بأنه أبدى ولا يتغير؛(I.13,1373b9-13 I.15,1375a31-b2) ومع ذلك فإنه لم يطور نظرية فى القانون الطبيعي مثلما فعل الرواقيون أو كما فعل توماس الأكويني. وفى الواقع يبدو أنه ينسحب من معادلة كتاب "الخطابة" لما هو طبيعي مع ما هو أبدى فى مناقشته للعدالة الطبيعية فى كتاب "الأخلاق النيقوماخية". وهو يميز هنا بين معنيين لعبارة "بالطبيعة". فبالنسبة للآلهة يكون الطبيعي ثابتًا ولا يتغير ولكن بالنسبة لنا فإن الشيء يوجد بالطبيعة ولكن كل الأشياء قابلة للتغيير؛ ولذلك فإن بعض الأشياء توجد بالطبيعة وبعضها لا يوجد بالطبيعة(V.7,1134b24-30, cf.I.33,1194b37-9,1195a3-4) وحول الصعوبات التى تنطوى عليها المناقشات المختلفة لهذا الموضوع انظر Miller,1991.

(٤) المادة الأولى التى يتألف منها الشيء أو التى ينشأ عنها.

(٥) الصورة أو الجوهر الذى يمثل الغاية من عملية الصيرورة ذاتها.

(٦) الطبيعة هى كل جوهر، لأن طبيعة الشيء هى نوع ما من الجوهر.

أما المعانى الأصلية للكلمة فهى (١) و(٢)، لأن الشجرة تنمو (phuetai) حتى مرحلة النضوج، والشجرة شيء ينمو(phuomenon)، والعملية هى عملية نمو بيولوجي(phusis). أما المعانى الأخرى لـ "الطبيعة" فهى ترتبط بنظرية أرسطو فى العلل الأربع التى شرحها فى كتاب الميتافيزيقا (Metaph.V.2) على النحو الآتى: تعمل الطبيعة كعلة فعالة ومحركة (cf.3)، وكعلة مادية (cf.4) وكعلة صورية وعلة غائية (cf.5 and 6). ومع ذلك فمن بين هذه المعانى يُعتبر المعنى الثالث (٣) هو أكثر المعانى مطابقة- أى الطبيعة كمبدأ فعال يفسر حركة الأشياء فى ذاتها مستقلة عن أى شيء آخر.

النص المعتمد لهذا المفهوم هو ما جاء فى كتاب "الطبيعة" (Physics.II): "بعض الموجودات تكون بالطبيعة، وبعضها تكون بعلل أخرى. وما يوجد بالطبيعة هى الحيوانات وأعضاؤها والنباتات والأجسام البسيطة (أى التراب والنار والهواء والماء)، لأننا نقول إن هذه العناصر ومثل هذه الأشياء توجد بالطبيعة". ويتابع فيقدم تعريفًا للطبيعة، على النحو الآتى: (إن كلاً منها حاصل فى ذاته على مبدأ حركته وسكونه، بعضها يتعلق بالمكان وبعضها بالزيادة أو النقصان وبعضها بالتغيير الكيفي(15-II.I.192b8). وبناءً على ذلك فإن مفهوم الطبيعة يُستخدم لشرح ظاهرة الحركة الذاتية، مثلما يحدث على سبيل المثال مع قطعة من الحجر تسقط لأسفل أو ثمرة تنمو فوق شجرة البلوط.

تتميز الطبيعة عن أى قوة خارجية تعمل على الجسم. ومع ذلك فإن التناقض الصارخ يحدث فى حالة الإنتاج الحرفي(192b16-33). فإنتاج أى صنعة "techné"مثل السرير مثلاً يوجد بسبب علة خارجية، والحرفى (technitēs) أو الصانع (dēmiourgos) يمارس فن صناعة السرير ويشكل مادة معينة، وهى فى هذه الحالة الخشب، فى صورة سرير. إن السرير بوصفه شيئًا ماديًا لا تزال له طبيعة كما يتضح من حصوله على نزوع داخلى يدفع بأتجاه سقوطه لأسفل، ولكن اعتباره سريرًا يرجع إلى الصنعة أكثر مما يرجع إلى

الطبيعة. ويضيف أرسطو إن الطبيعة علة داخلية بالمعنى القائم على الضرورة وليس بالمعنى القائم على العرض. والعلة الضرورية تنتج دائمًا أفعالاً مثلما يصنع النحات تمثالاً أو يعالج الطبيب مريضًا. والمثال على الحركة الذاتية التى تحدث عرضًا هو علاج الطبيب لنفسه. ففى هذه الحالة يكون نفس الرجل هو الطبيب والمريض معًا. إن السمات المتعلقة بحادثة معينة من الحوادث التى تحدث بحسب علية الصدفة سوف تحدث فى أوقات أخرى بطريقة مستقلة؛ لأنها لا ترتبط فيما بينها بانتظام؛ أما الطبيعة فهى على العكس من ذلك، علة لازمة للحركة الذاتية، فهى الشيء المتحرك والساكن بطريقة منتظمة (مثل الثمرة التى تنمو فوق شجرة البلوط وليس فوق شجرة الزيتون) لأن له طبيعة مميزة.

وعلى الرغم من أن الصنعة تختلف عن الطبيعة كعلة، فإن أرسطو كثيرًا ما يقارن بينهما قائلاً "إن الصنعة تحاكى الطبيعة" – (Phys.II.2.194a21 - 2; Meteor.IV.3.381b6). على أن التشابه الأكثر أهمية بينهما هو أن فعل الطبيعة كفعل الصنعة يكون من أجل غاية ما:

"إن الأشياء التى تكون فيها غاية (telos) يُقصد لها، فمن أجل تلك الغاية تفعل ما تفعل وما بعده شيئًا فشيئًا. ويجب أن يكون الشيء مما يفعل مطبوعًا على أن يفعل، ولأنه مطبوع على أن يفعل كذلك يفعل ما لم يَعُق عن ذلك عائق، ولكنه يفعل ما يفعل من أجل شيء ما، فهو مطبوع إذن على أنه يفعل من أجل شيء. مثال ذلك: إن البيت لو كان فيما يتكون بالطبيعة لكان تكونه سيكون مثل تكونه الآن بالصناعة. فإذا كان شيء يكون بالطبيعة ويكون بالصناعة فإنه إنما يكون على مثال واحد بما هو مطبوع عليه، فقد يجب فى هذه الطبيعة ما يجب فى الصناعة. وبالجملة فإننا نجد الصناعة فى بعض الأشياء تُتم نقص الطبيعة فيما تضعف الطبيعة عن استتمام فعله. وفى بعض الحالات الأخرى تحاكى الطبيعة. فإن كان ما يعمل بالصناعة إنما يعمل من أجل شيء ما، فمن الواضح أن ما يعمل بالطبيعة يكون هذا أيضًا سبيله، فإن قياس الآخر إلى الأول قياس واحد فيما يكون بالصناعة وفيما يكون بالطبيعة" .

إن مفهوم أرسطو للطبيعة يتداخل مع نظريته الغائية(teleology)، وهى النظرية التى تقول إن الظواهر الطبيعية تحدث من أجل غاية ما (telos) [1]. فالعمليات الطبيعية تشبه أيضًا الأفعال الإنسانية فى أنها جميعًا تكون من أجل الخير. فالحيوانات تنام على سبيل المثال لأن فى ذلك نفعًا بالنسبة لها (Somn.2.455b17- 18)[2].

ومع ذلك يتناول أرسطو القياس بين الغائية فى الطبيعة والغائية فى فعل الإنسان بحذر. فبينما الصناعة قدرة إنسانية تنطوى على عقل (cf.EN.VI.4.1140a6- 10)، فإن الفعل الطبيعى لا ينطوى على بحث أو تأمل أو ذكاء (199a20-3). ومع أن أرسطو غالبًا ما يتحدث عن الطبيعة بعبارات تمثلها وكأنها بشر، كما يظهر على سبيل المثال فى قوله إنها تعمل كصانع(PA.II.9.654b3; GA II.6.743b23)، وإنها مثل الإله "لا تفعل شيئًا عبثًا" – (Cael.I.4. 271a33; PA.II.13.658a8 ; GA.II.4.739b19)، فإن هذه التعبيرات ميتافيزيقية. ففى الأشياء الطبيعية تكون الغاية الطبيعية صورة فطرية أو جوهر يقود عملية التطور(cf. Phys.II.2.194a 28-Meteor.IV.2.379b25 9-6;). أما فى حالة النبات والحيوان فإن بذورها تحتوى على صور تباشر تطورها حتى تصبح الذرية من نفس نوع وطبيعة الأبوين(PA.I.1.641b12 -30;GA.II.4.740b24- 741a5). إذن المعنى الخامس (٥) من معانى الطبيعة كما وردت فى كتاب الميتافيزيقا" Metaphysics V.4" ترتبط بالمعنى الثالث (٣)، ومع ذلك فإن أرسطو يتحدث عن الأشياء بوصفها "طبيعية" بمعنى شامل وواسع إذا كانت هذه الأشياء تنشأ كجزء من عملية الغائية الطبيعية.. فالعصافير مثلاً تصنع أوكارًا والعناكب تصنع خيوطًا من أجل الارتقاء بالغايات الطبيعية نحو التكاثر وحفظ النوع. وهذه الغايات ترجع إلى نوازع طبيعية داخل العصافير والعناكب

---

(١) يحاول أرسطو أن يدافع عن نظريته فى الغائية فى كل مكان:
على سبيل المثال فى كتاب "الطبيعة" .Physics,II.8
وفى كتاب "أعضاء الحيوان" Parts of Animals I.1 .
ولقد ناقش المعلقون والمحللون هذه النظرية مناقشات مستفيضة. وحول ذلك انظر:
Gotthelf 1997 and Miller 1995:336-46.

(٢) حول الغايات الطبيعية بوصفها خيرا راجع:
cf.Phys.II.2,194a32-3; II.7,198b8-9, Metaph.I.3,983a31-3;V.2,1013b25-7.

دون أن يكون لها اختيار فيها؛ ولذلك فإن أوكار العصافير وخيوط العنكبوت تُوصف مجتمعةً مع العصافير والعناكب ذاتها بأنها "أشياء تكون أو توجد بالطبيعة" .Phys.II.8) (30 -8.29 -199a6. يلاحظ أرسطو أن فلاسفة آخرين كانوا يطابقون بين الطبيعة والمكون المادى للشيء (Phys.II.1.193a9- 30). وتستند رؤيتهم إلى أن العناصر التى يتألف منها الشيء هى التى تحدد نزعته وطبائعه وفطرته. أما أرسطو فيرى أن "الصورة وليست المادة هى الطبيعة، لأن كل شيء إنما يُقال إنه (هو) إذا حصل بالفعل لا بالقوة -193b6 (9 -8;cf.PA.I.1.640b28). ومع ذلك فإنه يعترف بأن المادة والصورة تُطلقان معًا على طبيعة الشيء؛ ما دامت هذه الطبيعة تعكس السمات الجوهرية لهذا الشيء.Metaph) (5 -VII.7.1032a20. لذلك فإنه يتحدث أحيانًا عن المادة بوصفها " طبيعة لازمة " على النقيض من الصورة أو العلة الغائية (14-Phys.II.9.200a8- 9 ;cf.II.8.198b10).. وهذا هو المعنى الرابع (٤) للطبيعة كما جاء بالكتاب الخامس من "الميتافيزيقا".

يستخدم أرسطو مصطلحين على درجة كبيرة من الأهمية فى مجالى الطبيعة والسياسة وهما "Kata Phusin" و "Para Phusin". الأول معناه "وفقًا للطبيعة" ويرتبط فى علم الطبيعة بالنظام لأنه ينطوى على علية فطرية لا عارضة. وتدل عبارة "وفقًا للطبيعة" على "دائمًا أو فى معظم الأحوال"[1]. وإنه على هذا الأساس يرفض أرسطو نظرية أنبادوقليس فى أن العناصر المتلائمة فى الحيوانات تحدث صدفة أو اتفاقًا[2]..على سبيل المثال لماذا تنمو الأسنان على هذا النحو؛ حيث تكون الأسنان الأمامية ملائمة للقضم، بينما تكون الخلفية

---

(١) عبارة" phusei "أى" بالطبيعة" تحمل هذا المعنى أيضًا.
see GC 11.6,333b5,PAIII.2,663b30,MM 11.8,1206b38.
وكلا العبارتين: kata phusin وphusei تُطلقان تمييزًا لحركة النار الطبيعية لأعلى فى كتاب "الطبيعة".Phys.11.1,192b35-193a2. ويميز أرسطو فى كتاب "توالد الحيوانات" بين نوعين من الطبيعة :GA 1V-4,770b11-13:أبدى وضروري، مضاد فى معظمه: لكنه ذلك قابل للحدوث.والنوع الثاني(الضروري) ينطبق على الحياة الدنيا ويسمح باستثناءات.

(٢) الصدفة "Tuche والاتفاق To automaton" على خارجية مميزة عن الطبيعة -cf.Metaph.XII.3, 1070a6) (7;VII.7,1032a12. ولقد ناقشها أرسطو فى كتاب "الطبيعة" 6-II.5. ويذهب فى هذا الكتاب أيضًا "Phys.II.8" إلى أن ناتج الصدفة أو الاتفاق قد يكون غاية عرضًا، لكنه لا يحدث من أجل غاية ومن ثم فلا يوجد دائمًا أو فى أغلب الحالات.

ملائمة للمضغ (Phys.II.8. 198b16- 199a8). وبالمثل فى التكاثر لا تمنح البذرة نشوء أى نبات أو حيوان عرضًا، بل إن كل كائن ينشأ عن أبوين بعينهما (PA.I.1. 641b23- 30).

ثانيًا: إن السلوك "المخالف للطبيعة" (para phusin) –المقابل للمصطلح "kata phusin"– يرجع إلى قوة خارجية(dunamis) أو (bia) تنتهك عمل الطبيعة. على سبيل المثال تتناقض الحركة الطبيعية للسهم فى السقوط على الأرض مع الحركة العنيفة غير الطبيعية لأعلى عندما ينطلق من القوس. وبينما للجسم حركة طبيعية واحدة ترجع إلى طبيعته الخاصة فإن حركاته غير الطبيعية غير محدودة ولا متناهية من حيث العدد(Cael. III.2.300a 21- 7; 301b17- 30). هذا التمييز بين الحركات الطبيعية يحدث أيضًا فى المجال البيولوجى عندما تكون الطبيعة الصورية غير قادرة على السيطرة على الطبيعة المادية فى العملية الجنسية من أجل التناسل (GA IV.4.770b9- 27). فتكون النتيجة هى التشوه؛ وينتج عن ذلك مثلاً ذرية بأعضاء زائدة فى الأطراف أو فى الأعضاء التناسلية. وبصفة عامة فإن ما ليس طبيعيًا يأتى من حيث الترتيب الزمنى بعد ما هو طبيعي، لأنه ينحرف أو يشذ عن الطبيعة عند مولده (Cael.II.3.286a18- 20).

٢- طبيعة دولة المدينة

يبدأ كتاب "السياسة" بملاحظتين. الأولى: إن دولة المدينة بوصفها مجتمعًا شاملاً وكيانًا مميزًا غايتها الخير الأسمى. والثانية: إن البعض يعتقد خطأً أن هناك نظامًا واحدًا فقط للحكم ولكنه يُسمى بأسماء مختلفة تعتمد على عدد الموضوعات فيُقال الحكم الاستبدادى والعائلى والملكى والسياسي[1]. وكما سوف نرى فقد رفض أرسطو أن توجد صور مختلفة من الحكم ملائمة لصور مختلفة من الاتحاد الطبيعي، لكنه يقوم أولاً بتطبيق

(١) ربما كان أرسطو يتذكر أفلاطون هنا.
cf. Statesman 259c1-4.
لقد كان مهتمًا اهتمامًا خاصًا برفض هؤلاء الذين يطابقون كل صور الحكم بالحكم الاستبدادى (cf.Pol.I.3;III.6).

منهجه التحليلى فيقول: "فى الأمور الأخرى ينبغى أن ينقسم المركب إلى مكوناته البسيطة، لأنه هناك أصغر الأجزاء التى تنتمى إلى الكل لذلك فإذا نظرنا أيضًا إلى مقومات دولة المدينة فسوف نرى كيف أن هذه الأنواع من الحكم يختلف كل منها عن الآخر، وسوف نرى ما إذا كان هناك شيء يتصل بفن (أو صنعة) ينتمى إلى كل نوع منها"، ويضيف إن المرء سوف يضع أفضل النظريات حول هذه الأمور" إذا نظر فى الأشياء التى تتطور تطورًا طبيعيًا"phuomena" من البداية"-(1252a 18 -26). هذا هو السياق الذى يتعهد فيه أرسطو بالدفاع عن مذاهبه الطبيعية الثلاثة وهى:

١- إن دولة المدينة توجد بالطبيعة.

٢- إن الإنسان حيوان سياسى بالطبيعة.

٣- إن الدولة تتقدم على الفرد بالطبيعة.

ويربط أرسطو (Politics I.2) بين هذه الأقوال وبين مدحه للمشرع فيقول: "لذلك فإن النزوع نحو العيش فى مجتمع سياسى موجود فى كل فرد بالطبيعة، ولكن من يؤسس هذا المجتمع أولاً هو علة كل خير أسمى" -(1253a29- 31). تشير عبارة "من يؤسس هذا المجتمع أولاً" إلى المشرع ما دام أرسطو يؤكد فى حجة لاحقة أن الناس يحتاجون إلى القوانين والتشريعات التى توجد فقط فى دولة المدينة. ولا غرابة فى تأكيد أرسطو على القانون والتشريع فى ضوء اهتمامه الزائد بالبحث عن الطريقة التى تُحكم بها دولة المدينة. ومع ذلك يشير أرسطو هنا إلى أن وجود دولة المدينة إنما يرجع أساسًا إلى الطبيعة وإلى المشرع أو السياسي[1]. وإننا لنجد صعوبة فى تفسير هذا الطرح الأرسطى؛ لأنه لم يشرح فى الكتاب الأول من السياسة كيف يستخدم مفهوم الطبيعة.

(١) يطلق أرسطو عادة مصطلح "السياسي" أو رجل الدولة" "Politikos" على من يملك الخبرة والعلم السياسى: وذلك تمييزًا له عن المواطن العادى (cf.IV.1,1289a7,V.8,1308a34). أما المشرع (nomothetēs) فهو السياسى الذى يشكل الدستور ويضع القوانين (III.1,1274b36-7; VII.14,1333a37).

٢-(١) دولة المدينة توجد بالطبيعة

يذهب أرسطو إلى أن دولة المدينة طبيعية؛ لأنها تتطور بالطبيعة عن مجتمعات طبيعية (I.2.1252a26-b34). إن المجتمعات الأولى هى اتحادات من الذكور والإناث لا تنشأ عن اختيار مدروس بل عن سعى طبيعى (phusikon) لإنجاب ذرية تشبه الآباء، وهى اتحادات بين الحكام والمحكومين (أى بين الأسياد والعبيد)، وتكون من أجل الحفاظ على النوع وتبادل المنفعة. والعائلات التى تنشأ عن هذين المجتمعين هى نفسها مجتمع مؤسس وفقًا للطبيعة "kata phusin" فى كل احتياجاته اليومية. و تنشأ القرية بدورها عن مجموعة من الأسر؛ ليس من أجل سد حاجات يومية بل كامتداد طبيعى للأسرة ("apoikia" والتى تعنى حرفيًا مستوطنة أو مستعمرة):

«يتألف المجتمع من عدة قرى تؤلف فى مجموعها دولة المدينة التى تبلغ حد الاكتفاء الذاتى. وعلى الرغم من أنها توجد من أجل مجرد الحياة فإنها توجد من أجل حياة الخير تحديدًا. ولذلك فإن كل مدينة توجد بالطبيعة (phusei) ، ما دامت هذه حال المجتمعات الأولى. لأن ذلك غايتها، والطبيعة غاية؛ فكل شىء يوجد وعندما يكتمل وجوده نسميه بطبيعته، فنقول مثلاً: إنسان أوحصان أو أسرة" (I.2.1252 b 27- 34).

قد تبدو هذه الحجة للوهلة الأولى تطبيقًا مباشرًا للمعنى الثالث (٣) من معانى كلمة "الطبيعة" كما وردت فى الكتاب الخامس من "الميتافيزيقا" - أى علة داخلية جوهرية للحركة الذاتية. ولأن الطبيعة تظهر أولاً فى صورة سعى طبيعى أو نزوع نحو الحفاظ على النوع والتكاثر، ولأن الأسرة والقرية والمجتمع السياسى هى امتدادات طبيعية لهذه العلة الأولى لذلك فإن دولة المدينة تشبه الإنسان أو الحصان كطبيعة أو كغاية تتطور عن المجتمعات البدائية الأولى. ومع ذلك لم يقل أرسطو قط إن دولة المدينة لها طبيعة بمعنى أنها حاصلة على علة داخلية لحركتها الذاتية.. وفضلاً عن ذلك فلا يبدو أن هذا التفسير يسمح بدور للمشرع "أول من أسس" المجتمع السياسي؛ لأن أرسطو يقارن بين المشرع والصانع الذى يمارس حرفة أو صنعة معينة (VII.4.1325b40- 1326a5). فمثلما يصنع النجار

سريرًا عن طريق فرض تركيب صورى معين على الخشب، كذلك المشرع يفرض صورة على مادة تتألف من السكان والأرض وهى الدستور أو نظام الحكم.(cf. III.3.1276b1 -11 VII.4.1326a35 -8). إذن دولة المدينة هى نوع من الصناعة[1]. ولكن بالمعنى الدقيق لكلمة "الطبيعة" فإن الشيء نفسه لا يمكن أن يوجد بالطبيعة وبالصناعة فى الوقت نفسه وفقًا لعلة خارجية. وأخيرًا لا يزال النقاش قائمًا حول ما إذا كانت هذه الحجة ملزمة أم لا: فكيف يُفترض أن طبيعة المجتمعات الأولى هى التى تؤدى إلى طبيعية دولة المدينة التى تنشأ عنها؟ حتى إذا سلمنا بأن دولة المدينة تتقدم على الأسرة والقرية؛ فلا يعنى ذلك أنها توجد بالطبيعة. مثل سلة مصنوعة من القش تتقدم على الأجزاء التى تتألف منها، والأجزاء كلها توجد بالطبيعة، ولكنها على الرغم من ذلك توجد بالصناعة لا بالطبيعة. حول هذه القراءة تكون النتيجة التى توصل إليها أرسطو وهى: إن دولة المدينة توجد بالطبيعة ولم تنشأ نتيجة ما سبقها[2].

ومع ذلك يمكن تجنب هذه الصعوبات إذا فهمنا أن دولة المدينة توجد بـ "الطبيعة" بالمعنى العام للكلمة. وكما لاحظنا من قبل فإن كتاب "الطبيعة" يتحدث عن وجود نوازع غائية، مثل: أوكار العصافير وخيوط العنكبوت بوصفها توجد بـ "بالطبيعة" بالمعنى العام للكلمة(II.8.199a6- 8.29 -30).

وبالمثل فإن كتاب "السياسة" يمكن أن يزعم أن الشيء يوجد بـ "الطبيعة" إذا كان حاصلاً فى ذاته على ارتقاء الغايات الطبيعية فى الكائن، وإذا كان ينشأ جزئيًا أو كليًا عن القدرات أو النوازع الطبيعية فيه. بناءً على هذا التفسير فإن الطبيعة والمشرع يؤديان وظيفتيهما كعلتين متحدتين لدولة المدينة المكتملة.[3] أى أن دولة المدينة يمكن أن تأتى إلى

---

(1) CF.Keyt 1991b:119:

"دولة المدينة هى صناعة ناتجة عن تدبير عملى تمامًا مثلما تنتج السفينة أو العباءة أو الصندل عن تدبير إنتاجى.

(٢) توجد مناقشة تفصيلية لهذه الصعوبات عند كيت "Keyt,1991b". ولما كان كيت "Keyt" يفضل التفسير الدقيق لكلمة "الطبيعة" فإنه ينتهى إلى أن "هناك خطأ فادحًا فى جذور فلسفة السياسة عند أرسطو".

(٣)يعلق باركر على ذلك "Barker 1946:7" بأن "الصناعة تتعاون مع الطبيعة. إن الإرادة والفعل فى الإنسان هى التى تبنى الدولة بالتعاون مع نزوع طبيعى ملازم لذلك" انظر cf.Miller1995, 40-5 وحول مناقشة أكثر تفصيلاً لهذا التفسير، انظر أيضًا Saunders,1995b:59-63.

الوجود عندما يضع المشرع دستورًا لعدد كبير من السكان بقدرة فطرية وميل طبيعي نحو الحياة السياسية. ولأن الناس بطبيعتهم حيوانات سياسية فسوف تتوافر لهم هذه القدرة على إنشاء المجتمع السياسي ما لم يكن في حالة شاذة أو غير طبيعية – كما يعتقد أرسطو أن هذه هي حال الأمم الأخرى غير اليونانية أو "البربرية"– انظر: (Pol.VII.7).

ويقترح ذلك أيضًا طريقة لفهم حجة أرسطو في أن دولة المدينة توجد بالطبيعة؛ لأنها توجد من خلال صور طبيعية من صور الاتحاد. ربما كان يعتقد أنه إذا كانت دولة المدينة امتدادًا طبيعيًا للمجتمعات الموجودة بالطبيعة فإنها توجد أيضًا بـ"الطبيعة" ليس بالمعنى الضيق للكلمة وهو حصولها في ذاتها على مصدر حركتها بل بالمعنى الشامل للكلمة كما جاء في الفقرة السابقة؛ ومعنى ذلك أن دولة المدينة تحقق أسمى الغايات الطبيعية للناس، حيث إنها ترتقي نحو الحياة السعيدة، وتنشأ عن نوازع إنسانية طبيعية للوجود المجتمعي المشترك؛ لذلك توجد دولة المدينة "بالطبيعة" ليس بمعنى أنها حاصلة في ذاتها على طبيعتها الخاصة مثل الكائن الحي، بل بالمعنى الذي ينشأ عن طبيعة البشر والارتقاء بها، وقد يساعد ذلك في شرح السبب الذي يجعل أرسطو يقول بعد ذلك إن الإنسان حاصل على طبيعة سياسية.

٢-(٢) "الإنسان حيوان سياسي بالطبيعة"

إن القول بأن الإنسان حيوان سياسي أكثر منه نحلة أو أي حيوان من قطيع آخر يعتمد صراحة على الغائية الطبيعية: "فالطبيعة لاتصنع شيئًا عبثًا" (I.2 ، 1253a 7 -18) . فالإنسان يتميز وحده من بين سائر المخلوقات بالنطق والكلام (logos)، بينما الحيوانات الأخرى تتميز بمجرد الصوت . إن طبيعة الحيوانات اللا إنسانية تتطور إلى حد أنها تشعر بالألم واللذة وتستطيع أن تعبر عنها بالصوت. ولأن الطبيعة قد منحت صغار الحيوانات القدرة على الإحساس بالألم، فقد زودته الطبيعة أيضًا بالصوت حتى يستطيع أن يوصل هذا الإحساس الى أبويه. يوجد الكلام عند الإنسان من أجل الكشف عن النافع والضار، ومن ثم عن العدل والظلم، لأن الناس في تميزهم عن سائر الحيوانات

الأخرى يدركون الخير والشر والعدل والظلم.. "مجتمع بهذه الصفات يكون أسرة ثم مدينة ".

المقارنة بين الإنسان والحيوانات السياسية الأخرى تشبه فقرة فى كتاب أرسطو عن "تاريخ الحيوان" يقول فيها : " الحيوانات السياسية هى تلك التى تكون وظيفتها (ergon) شيئًا مشتركًا وهو ما لا يفعله كل قطيع آخر من الحيوانات. هذه الحيوانات السياسية هى الإنسان والنحل والدبور والنمل ومالك الحزين "(I .1.488a 7 - 10). ويستخدم أرسطو مصطلح "حيوان سياسى" Politikon Zoion- بالمعنى البيولوجى العام إشارة الى أى مخلوق حاصل على قدرة فطرية على أداء وظيفة مشتركة مع غيره من بنى جنسه... وتنطوى هذه الوظيفة على التعاون فيما بينها بطرق أكثر تعقيدًا وتأثيرًا؛ لدرجة أن أعضاءها يستطيعون استخدام العقل والكلام للتنسيق فيما بينهم حول كل الأنشطة المشتركة. ولذلك فإن البشر حيوانات سياسية أكثر من غيرها.[1]

لقد كانت هذه الحجة مؤثرة [2] ، ولكنها تنطوى على صعوبة واضحة لأنها تدل على أن مجتمعًا مثل الأسرة أو دولة المدينة يمكن أن يوجد فقط إذا كان أعضاؤه قادرين على إدراك الخير والعدل. ولكن أرسطو يرى أن الناس يمكن أن يحصلوا على إدراك أخلاقى (على خلاف الإدراك الحسى) إذا كانوا فقط حاصلين إلى حد ما على الفضيلة الأخلاقية والحكمة العملية التى لا يحصلون عليها بالطبيعة بل يكتسبونها بالعادة[3]. وفى الواقع

---

(1) Cf . Cooper 1990.

قدم كولمان "Kullmann 1991" ودبيو " Depew 1995 " تفسيرات مشابهة ، ومع ذلك يختلف معلقون ومحللون آخرون مع استخدام أرسطو لتعبير "Politikon Zoion" أى حيوان سياسى، لأنه يعنى "الحيوان الذى يسكن دولة المدينة " فى كتابه "السياسة" ولكنه يرد بمعنى مختلف تمامًا فى كتاب "تاريخ الحيوان" : Cf. Mulgan 1977:23-4 . Keyt 1991 b :123-4 and Schütrumph 1991:I . 215-19

(٢) ونجد هذه الحجة عند تشارلز داروين فى مؤلفه "the Descent of Man ch.4" رغم أنه ينسب المذهب إلى ماركوس أوريليوس وسينيكا . وحول التشابه بين داروين وأرسطو انظر : Arnhart 1994 .

(٣)انظر: EN II .1, 1103a 18- b6 , VI. 9. 1141b 14-22 , 1142 b 20-30 , VI.13, 1144b 1-14 .
وانظر المناقشة أدناه حول أفكار أرسطو عن الطبيعة والعادة والعقل فى كتاب " الأخلاق النيقوماخية " : (EN X, 9) وكتاب "السياسة" (VII , 13) .

يختتم أرسطو الكتاب الأول من "السياسة" Politics I.2 - بأن الناس يحصلون من خلال قوانين دولة المدينة وحدها على الفضيلة الأخلاقية والعدالة (9- 31 1253a)؛ ولذلك فقد يبدو أن حجة أرسطو تهدم أكثر مما تدعم مقولته بأن دولة المدينة توجد بالطبيعة[1].

ومع ذلك فإن أرسطو يفهم أن القدرات الأخلاقية - شأنها شأن القدرات الأخرى- ذات مستويات أو درجات مختلفة من التحقق.Cf.de) An.II.5, 417a21-b2 ,GA II.1 735a 9-11) وقبل التعلم واكتساب العادات قد تكون لدى الأطفال القدرة الفطرية على إدراك العدالة؛ لأنهم بشر ولذلك فهم قادرون على اكتساب الحكمة العملية والفضيلة الأخلاقية. ولكن هذه قدرة أولية غير متطورة، فما إن يتعلموا حتى يستطيعون بالفعل التمييز بين العدل والظلم في الأفعال، وبعد أن يكتمل تعليمهم تتطور قدرتهم على إدراك العدل والخير، لكنهم قد لا يمارسونها لأنهم نيام أو يركزون على أشياء أخرى. هذا أول تحقق أو تفعيل لقدرتهم، وعندما يدرك الشخص بالفعل شيئًا ما فهذه هي القدرة المتحققة كاملاً. إن النتيجة التي توصل إليها أرسطو وهي أن البشر بطبيعتهم حيوانات سياسية تفترض فقط أن الطبيعة تمنحهم الإدراك الأخلاقي بمعنى القدرة الفطرية الأولى، ويتسق ذلك مع القول بأن دولة المدينة توجد بـ «الطبيعة» بالمعنى العام والشامل للكلمة.

٢-(٣) دولة المدينة تتقدم على الفرد بالطبيعة

لقد لاقت هذه المقولة قبولاً عامًا وشاملاً من القراء المحدثين، ولقد دعمها أرسطو بالمقارنة بين المواطنين وأعضاء الجسم البشري (7- 20 I.2. 1253a)[2]. ويذهب إلى أن الكل يتقدم بالضرورة على الجزء ، لأن الكل إذا تحطم وباد فلن نطلق على القدمين أو اليدين الأسماء نفسها -إلا من حيث الجناس اللفظي- عندئذ سوف يتحدث المرء عن قدمين

(١)انظر: .Keyt, 1991 b :133-5

(٢)انظر: Barnes 1990.Popper 1962 , I. ch. II:

ويعتبر بوبر "Popper" كتاب السياسة لأرسطو إشارة توثيقية لفلسفة أفلاطون السياسية الشمولية .

أو يدين من حجر [1]. لأن الجزء سوف يفنى، والسبب هو أن هذه الأعضاء تعرف فى ضوء وظيفتها وقدرتها التى لا تستطيع أن تؤديها إذا انفصلت عن الكل. ولكن ما دام الفرد لا يحقق بنفسه اكتفاءً ذاتيًا عندما ينفصل عن الكل، فإنه يقوم بالنسبة لدولة المدينة مقام الأجزاء الأخرى من الكل؛ ولذلك فمن الواضح أن دولة المدينة تتقدم على الفرد بالطبيعة.

ومعنى ذلك أن دولة المدينة تتقدم على الفرد بالطريقة نفسها التى يتقدم بها الكائن الحى على أعضائه؛ فالأجزاء لا يمكن أن توجد بمعزل عن الكل، ولكن الكل يمكن أن يوجد بمعزل عن بعض أجزائه. هذه القراءة تكون مثيرة إذا افترضنا أن دولة المدينة – مثل الكائن الحى – لها طبيعة بمعنى حصولها فى ذاتها على مبدأ حركتها؛ ومع ذلك فإن تفسير هذا "الكائن الاجتماعي" عن طريق القياس يواجه صعوبة وهى أن الكائنات البشرية يمكن بوضوح أن توجد بمعزل عن دولة المدينة، ليس فقط بالمعنى السطحى للعبارة بمعنى أنهم ينسلخون عن الوجود بمجرد أن يتركوا دولة المدينة، بل وأيضًا بمعنى أنهم لن يصبحوا حيوانات مدرجة تحت الإنسانية عندما يحدث ذلك. ويشير أرسطو نفسه إلى أن الإنسان يستطيع أن ينفصل عن دولة المدينة بالصدفة [2]. والمثال الذى كان يبدو مألوفًا لأرسطو هو البطل فيلوكتيتيس "Philoctetes" الذى يندب حظه لأنه كان بلا مدينة "apolis" فى مسرحية من أعمال سوفوكليس. وعلى الرغم من أن فيلوكتيتيس كان مضطرًا إلى العيش فى عزلة فى إحدى الجزر، فإن ذلك لم يمنعه من أن يظل إنسانًا [3].

---

(1) الأشياء تكون متجانسة إذا كانت تشترك فى الاسم وتختلف فى المعنى أو التعريف (Cat. I, 1a 1-6)، وحول مزيد من الأمثلة على مناقشة الجناس انظر:

Meteor. IV . 12,390a 10-13, de An . II.1 412b 17-22

(2) 1255a 3-4 : "إن من لا يعيش فى دولة المدينة (apolis) بالطبيعة وليس بالصدفة إما أن يكون بشرًا وإما يكون أفضل من البشر". النوعان يعيشان بلا مدينة (apolis) بالطبيعة: "أما من لا يكون قادرًا على العيش فى مجتمع أو لايحتاج إلى أى شيء بسبب حصوله بنفسه على اكتفاء ذاتى؛ فليس جزءًا من المدينة بل إنه إما حيوان وإما إله" (a27-9).

(3) يرجع مثال فيلوكتيتيس إلى كيت Keyt 1991b الذى يطور اعتراضه فى بضعة أسطر. كان أرسطو يعرف مسرحية فيلوكتيتيس لسوفوكليس (Cf.EN VII.2, 1146a 219-20)

ومع ذلك توجد طريقة أخرى لفهم حجة أرسطو.... فالقول بأن دولة المدينة تتقدم على الفرد قول مبهم وغامض؛ لأن أرسطو يميز بين معانٍ مختلفة لإمكانية تقدم شيء على آخر. وأحد هذه المعانى يمكن أن نطلق عليه " "أسبقية الانفصال: X يمكن أن توجد بدون Y ولكن Y لا يمكن أن توجد بدون X . فمثلاً إما كاستور "Castor" أو بوليديوكيس Polydeuces يتقدم على الديوسكورى "Dioscuri" . وأما المعنى الآخر فيمكن أن نسميه "أسبقية الكمال": X أكثر كمالاً (teleioteron) من Y. فمثلاً النبات أكثر كمالاً من البذرة التى ينمو منها[1]. إذا كان المعنى الثانى "للأسبقية" فعالاً عندئذ فمقولة أرسطو هى أن دولة المدينة أسبق بمعنى أنها أكمل أو أتم من الفرد. ويتفق هذا مع عبارات أخرى وردت فى كتاب "السياسة" Politics1.2: إن دولة المدينة كاملة وتامة (teleios)-(1252b28)، وأن الفرد يكتمل ويكون تامًا (teleothen) ما لم ينفصل (choristhen) عن دولة المدينة (3 - cf.1253a31).أما نقطة القياس مع أعضاء الجسم فى هذه القراءة ؛ فهى أنه عندما ينفصل الناس عن دولة المدينة سيكون وجودهم ناقصًا أو فاسدًا.[2] إن ذلك يسمح بوجهة نظر أخرى تتعلق بحالات مثل حالة فيلوكتيتيس. فعلى الرغم من أن الناس يمكن أن يعيشوا بمعزل عن دولة المدينة: فإنهم لن يستطيعوا عندئذ تطوير قدراتهم الأخلاقية الفطرية ما دامت تنقصهم القوانين والمؤسسات التعليمية والتربوية التى تتميز بها دولة المدينة. والأكثر من ذلك فحتى إذا كانت قدراتهم قد تطورت سابقًا؛ فإنهم لن يستطيعوا ممارستها خارج دولة المدينة.. بهذا المعنى سوف يفشلون فى إدراك طبيعتهم وسوف يكونون "أقل إنسانية".[3]

وفى الختام يمكن تفسير الحجج الواردة فى كتاب "السياسة" Politics1.2 – بطرق مختلفة. إذا افترضنا أن أرسطو يستخدم مصطلح "الطبيعة" بالمعنى الدقيق للكلمة فى

(1) يميز أرسطو بين المعانى المتعددة لكلمة (proteros) بمعنى "أسبق" أو "يتقدم على" فى كتاب "الميتافيزيقا" Metaph.v.11- وكتاب "المقولات" Cat.12. ولقد استخدمت تعبيرى "أسبقية الانفصال" و"أسبقية الكمال" من أجل التوضيح. ويشير أرسطو نفسه إلى هذين المعنيين "بالأسبقية من حيث الجوهر" و"الأسبقية بالطبيعة" (phusei).

(2) راجع تعليقات وشروح توماس الأكوينى على كتاب "السياسة" Commentary on the Politics,39(Spiazzi 1951) " مثلما لا يمكن أن يوجد قدم ولا يد بدون الإنسان كذلك الإنسان لا يستطيع أن يعيش بنفسه فى اكتفاء ذاتى إذا انفصل عن المدينة".

(3) Cf.Miller 1995:45-56,and Saunders 1995b:70-1

كتاب "الطبيعة" Physics11.1 فإن حججه تنطوى فى داخلها على صعوبات خطيرة، ومع ذلك يمكن أن نتجنبها أو نخفف من وطأتها إذا نظرنا إلى مفهوم الطبيعة فى كتاب "السياسة" بالمعنى العام للكلمة كما اقترحنا أعلاه من قبل. ولكن من مساوئ هذا التفسير أنه يفترض تحليلاً "للطبيعة" لم يعلنه أرسطو، لكنه يسمح بقراءة هادئة تظهر فيها حجج أرسطو على الأقل مترابطة ومتجانسة ومقبولة (وإن كانت أقل إثارة) بالمقارنة مع كتاباته الأخرى. ومع ذلك فهذا لا يعنى التأكيد أن هذه الحجج لم يسبق تعرضها للهجوم على أسس أخرى. وفيما عدا إطار الغائية الطبيعية التى تفترضها حجج أرسطو والتى تعرضت للنقد اللاذع من فلاسفة العصر الحديث بداية من فرنسيس بيكون وتوماس هوبز، فإنه يقدم افتراضات مثيرة للجدال والخلاف. ولقد اعتبر أرسطو نفسه اثنين من هذه المزاعم محوريين. الأول: إن الأسرة- بوصفها اللبنة الأولى فى بناء دولة المدينة[1]- توجد بالطبيعة، والثانى : إن الطبيعة الإنسانية يمكن أن تكتمل فقط إذا اكتسب الأفراد عاداتهم وتعليمهم داخل دولة المدينة. وسوف نبحث فى الجزءين الآتيين من هذا الفصل فى حججه حول هذين الافتراضين.

٣- طبيعية الأسرة

يبدأ أرسطو مناقشته للأسرة[2] (Politics I.3 -13) بتطبيق منهجه التحليلى الذى يعتمد على تمييز أول وأصغر أجزاء الأسرة: السيد والعبد والزوج والزوجة والأبناء. وإذا اجتمعت هذه الأجزاء فى ازدواج سيكون لدينا ثلاثة أجزاء متطابقة من الإدارة المنزلية هى:.

---

(1) Cf.111.9,1280b33-5:

"دولة المدينة هى المجتمع الذى يعيش سعيداً من مجموع الأسر والعائلات من أجل حياة كاملة واكتفاء ذاتي".

(٢) الكلمة اليونانية بمعنى "البيت" هى "oikos"، والتى يُشتق منها مصطلحات "oikia" بمعنى الأسرة و "oikonomos" بمعنى رب الأسرة و "oikonomia" بمعنى الإدارة المنزلية و "oikonomikē" بمعنى علم الاقتصاد المنزلي.

السيد / العبد	حكم استبدادى مطلق
الزوج / الزوجة	حكم زواجي
الأب / الابن	حكم أبوي

كان هدفه الأساسى هو تحديد وظيفة هذه الصور المختلفة من صور الحكم حتى يميزها عن بعضها ويربطها بالصورة الصحيحة من صور الحكم السياسي. وهو يتناول أولاً الحكم الاستبدادى المطلق فى الفصول من الرابع إلى السابع (وتأتى مناقشة الملكية الخاصة فى الفصول من الثامن إلى الحادى عشر كملحق لتحليل العبودية)، وبعد ذلك يتناول صورتين من صور الحكم المألوف وهما الحكم الزواجى والأبوى فى الفصلين الثانى عشر والثالث عشر.

٣- (١) العلاقة بين السيد والعبد

يفترض أرسطو أن الأسرة توجد بالطبيعة (I.2.1252b12- 14 ; c f 30 -1.) ولما كانت تعتمد على ما إذا كانت تبلغ غايتها الطبيعية فى سد حاجات الإنسان اليومية، فسوف تكون إما وفقًا للطبيعة "kata phusin" أو ضد الطبيعة "para phusin"، والدور الملائم لمدير الأسرة هو أن يجعلها فى حالة طبيعية (أى فى اتفاق مع الطبيعة). ويبدأ أرسطو مناقشته للعلاقة بين السيد والعبد بملاحظة التحدى الأكبر فى هذه الفرضية حيث يقول: "يعتقد آخرون أن وجود السيد مخالف للطبيعة (para phusin)، لأنهم يعتقدون أن الشخص يكون عبدًا والآخر يكون حرًا بالقانون (nomoi)، وأنه لا يوجد فرق بينهما بالطبيعة (phusei). ولذلك فليست هذه العلاقة عادلة أو صحيحة، لأنها ترجع إلى القوة (bia)" (I.3.1253b20- 4). وكان الاعتقاد هو أن العلاقة تكون عادلة وصحيحة إذا كانت طبيعية فقط (cf.I.5.1254a18 -19)، وأن العلاقة لا يمكن أن تكون طبيعية إذا كانت ترجع إلى القوة.[1]

---

(1) حول مبدأ أرسطو المناهض للقهر: cf.Keyt 1993.

يحاول أرسطو أن يواجه الاعتراض داخل سياق التبرير العام الذى يقدمه على ضرورة ضمان الملكية الخاصة، وتمامًا مثلما يحتاج الصناع والحرفيون إلى أدواتهم الخاصة لأداء وظيفتهم: فإن رب الأسرة يحتاج إلى أدوات خاصة لأداء وظيفته وهى استمرارية الحياة. إن الكسب (ktēma) هو أداة الحياة، والملكية (ktesis) هى عدد من هذه الأدوات. فلا يستطيع المرء أن يعيش أو أن يعيش سعيدًا دون ملكية خاصة. ولذلك فإن رب الأسرة يحتاج إلى الملكية لأداء وظيفته. ويدور الحديث حول الكسب كأحد الأجزاء بالطريقة نفسها: لذلك فلكونه جزءًا ينتمى كليًا إلى شيء آخر، فإن الكسب ينتمى كليًا إلى صاحبه. إن العبد هو إنسان يمتلكه رب الأسرة بوصفه السيد؛ لذلك فإن من لا ينتمى إلى نفسه بل ينتمى إلى غيره بالطبيعة هو عبد بالطبيعة. ويُستدل من ذلك على أنه إذا كانت العبودية طبيعية فإنها تكون عادلة وصحيحة أيضًا.

ونتيجةً لهذه الحجة فإنه عندما يستخدم رب الأسرة أشياءً كأدوات؛ فإنها تصبح متماثلة أو متشابهة معه أو مع الأسرة كما لو كانت أجزاء بالنسبة للأسرة. وينطوى القياس بين الكسب والجزء على إشكالية، ما دام أرسطو يشير فى موضع آخر إلى أن ما يؤدى وظيفته كشرط لازم للشيء قد لا يكون جزءًا منه (cf.VII.8.1328a 21-b37). ربما تكون نقطة القياس هى أن X تنتمى إلى Y بالطبيعة عندما تحقق X الغايات الطبيعية لـ Y؛ ومع ذلك فإن أرسطو نفسه يعرف أن هذه الحجة ليست قاطعة. لأن الأسرة قد تكتسب أشياءً تكون ضد الطبيعة ومن ثم لا تكون عادلة أو صحيحة، لأنها تضم على سبيل المثال بشرًا أحرارًا بالطبيعة، لذلك فإن هذه الحجة تتطلب مراجعةً[1].

ومعنى أن يقول أرسطو إن بعض الناس عبيد بالطبيعة؛ إنه يدعو إلى مذهب له تطبيقات مهمة فى خلال فلسفته كلها التى يمكن أن يُطلق عليها "مبدأ الحكم":

---

(1) هناك مشكلة أخرى وهى أن الملكية تتضمن ممتلكات غير إنسانية، يمكن أن تكتسبها الأسرة بطريقة غير عادلة أو غير صحيحة، مثلاً عن طريق استخدام هذه الممتلكات بطريقة خاطئة. ويعرض أرسطو هذه المشكلة فى مناقشته لفن الكسب فى كتاب السياسة Pol.I.8-11.

"ومتى كان الشيء يتأسس على عدد من الأشياء ثم يصبح شيئًا واحدًا عامًا، فإنه يظهر فى هذا الشيء دائمًا حاكمًا ومحكومًا. (ويكون ذلك حقيقيًا سواء كان هذا الشيء يتألف من أجزاء متصلة أو منفصلة). وهذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم تكون حاضرة فى الأشياء الحاصلة على حياة، ولكنها مستمدة من الطبيعة؛ لأنه حتى فى الأشياء غير الحاصلة على نفس يكون هناك نوع من الحكم أيضًا مثل التناغم" 33 -28 (I.5.1254a).

بناءً على رأى أرسطو فى هذه النقطة فحينما يوجد مجتمع منظم، يتعين أن يكون هذا النظام من إنتاج ورعاية الحاكم (archōn) الذى يتولى السلطة[1]. ويذهب أرسطو من خلال كتاب "السياسة" إلى أن النظام داخل المنزل يعتمد على ممارسة الحكم من قبل رب الأسرة، وبالمثل فإن النظام السياسى يعتمد على ممارسة الحكم من قبل السياسى أو رجل الدولة؛ وبذلك يندرج مبدأ الحكم تحت نظريته فى الحكم السياسي.

يطبق أرسطو أولاً مبدأ الحكم على النفس بوصفها السلطة الطبيعية (kurios kata phusin–(أو السيد الطبيعي) داخل الكائن الحى فيقول (I.5.1254a34- 6;cf.de : An.I.5.410b10 - 15)

«النفس تحكم الجسم حكمًا مطلقًا، ولكن العقل يحكم الرغبة حكمًا سياسيًا ملكيًا. ويتضح من ذلك إنه من الطبيعى "kata phusin" والنافع للجسم أن تحكمه النفس وللجزء الانفعالى (من النفس) أن يحكمه العقل. ويضر بهما معًا أن يكونا متعادلين أو أن تنعكس الحال فيصبح الحكم للنفس على العقل (4-9.cf.I.2.1252a 30-I.5.1254b4). توضح هذه الفقرة مقدار المنطقية أو العقلانية فى مبدأ الحكم داخل الكائن الحى: فالاتحاد الناتج سيكون طبيعيًا ونافعًا منفعة تبادلية للجزءين الحاكم والمحكوم على السواء. إذن يطبق أرسطو هذا المبدأ على حالات من الحكم الإنساني – أى على حكم الإنسان على الحيوانات الأخرى، وحكم الذكور على الإناث وحكم الأعلى على الأدنى فى المجتمعات الإنسانية على

---

(1) كان من السهل على اليونانى أن يقدم هذا الافتراض: لأنه يعرف الصلة بين الاسم اليونانى "Taxis" بمعنى "النظام" أو "الترتيب" والفعل (tassein) بمعنى "ينظم" أو "يحكم" وينسحب هذا الكلام أيضًا على الاسم "kosmos" والفعل "kosmein".

وجه العموم (I.5.1254b10- 16). وعلى هذا الأساس يدافع أرسطو عن العبودية الطبيعية؛ فإذا كان هناك شخص أدنى بالنسبة للبشر بالطريقة نفسها التى يكون فيها الجسم أدنى من النفس أو الحيوان أدنى من الإنسان؛ عندئذ فإن هذا الشخص يكون عبدًا بالطبيعة. وإذا كان الشخص حاصلاً على وظيفة استخدام جسمه وغير قادر على أى شيء أفضل من ذلك؛ عندئذ فإنه يكون بهذه الطريقة فى مرتبة أدنى من البشر العاديين، ولذلك فإنه عبد طبيعي. مثل هذا الشخص تكون له وظيفة عقلية ناقصة، حيث إنه يفتقر إلى الوظيفة التشاورية القائمة على تبادل النقاش ولا يستطيع التعقل. وإذا كان السيد يملك العقل ويعمل وفقًا له ويمارسه بالمعنى الدقيق للكلمة، عندئذ فإن الحكم الاستبدادى المطلق يكون نافعًا وعادلاً بالنسبة للعبد بقدر منفعته وعدالته بالنسبة للسيد (I.5.1254b16 - 26.1255a 1- 2; cf.I.13. 1260a 12).

ويخفف أرسطو من حدة نظريته فى العبودية بطرق معينة، فبالإضافة إلى أنه يذهب إلى أن الحكم الاستبدادى المطلق يكون نافعًا للعبد والسيد على السواء؛ فإنه يوصى بالمعاملة الإنسانية، حيث يتعين على الأسياد تلقين الفضيلة لعبيدهم (أى الفضيلة التى يكون العبيد قادرين عليها). ويرجع ذلك إلى أن العبيد هم أدوات للفعل الخيِّر أو الفاضل أكثر منهم مجرد أدوات للإنتاج.(I.4.1254a1 -8) وهم يشاركون أسيادهم العيش- I.13.1260a39) 40). لا يتفق أرسطو أيضًا مع من يقولون إن العبيد مجردون من العقل وأنه يجب أن يتلقوا فقط الأوامر دون تفسير. وتجب معاملتهم معاملة رقيقة ربما تزيد فى رقتها عن معاملة الأطفال (I.13.1260 b3 -7) والمهم أن أرسطو يقبل بنقطة جوهرية يثيرها نقاد نظرية العبودية حيث يقول:

"أن يُستعبد المرء أو يكون عبدًا تُقال بطريقتين؛ لأن الشخص يمكن أن يكون عبدًا أو يُستعبد وفقًا للقانون(kata nomon). فالقانون نوع من الاتفاق ينتمى بموجبه المهزومون فى الحرب إلى المنتصرين فيها. ولقد وجه كثير من خبراء القانون النقد إلى هذه المقولة الصحيحة، مثلما ينتقدون خطيبًا لعدم قانونيته، على أساس أن من المفزع أن يكون العبد عبدًا بالإكراه لمن يستطيع أن يستخدم القوة معه ويفرض عليه سطوته" (I.6.1255a4 -11).

ويذهب أرسطو إلى أنه ليس من العدل استخدام القهر فى استعباد من هم أحرار بطبيعتهم، وهو بذلك يشير إلى أن الممارسة العامة لدى الإغريق فى استعباد غيرهم من الإغريق- أى من بنى جنسهم- ليست عادلة (Pol.I.6)، وإنه ليس من العدل كذلك استعباد من اُستعبدوا فى عصره. إن نظريته فى العبودية الطبيعية تنطوى على خلل واضح. إنه لم يقدم أساسًا إمبريقيًا (تجريبيًا) لمزاعمه حول الخلل السيكولوجى الذى تعانى منه أعداد كبيرة من البشر، ويبدو أنه يفكر فى أنه إذا كان بعض الناس يتصرفون بعبودية فإن ذلك يكون نتيجة للنقص الداخلى والفطرى الذى يعانون منه؛ وليس نتيجة للقهر أو العادة (I.13.1260a9 -14) . ولقد أشار النقد إلى عدم الاتساق فى الحجج.. على سبيل المثال فى دفاعه عن العبودية يعتمد أرسطو على القول بأن الحكم الاستبدادى المطلق يُعد منفعة متبادلة بين السيد والعبد (I.2.1252a34; I.5.1254b4 -9;I.6.1255b4 -15). ولكن فى الكتاب الثالث من "السياسة" يعلق أرسطو بأن الحكم الاستبدادى المطلق نافع للسيد بصفة جوهرية وللعبد بصفة عرضية، لأن الوجود المستمر للعبد أمر ضرورى لوجود السيد (1278b32- 7) ويدل ذلك على أن العبيد يمكن التضحية بهم عندما لا يعد وجودهم ضروريًا؛ وبذلك يبدو هذا الوصف هادمًا للحجة الواردة فى الكتاب الأول من " السياسة" والتى تقول إن الاستبداد أو الحكم المطلق حق وعدل، وفضلاً عن ذلك "صداقة و ود" ما دام يوفر المنفعة المتبادلة(1.6.1255b13)[1].

تلقى نظرية أرسطو فى العبودية الطبيعية بظلال تاريخية طويلة تمتد إلى ما قبل حرب الجنوب الأمريكى فى القرن التاسع عشر، عندما كان يسعى المدافعون عن العبودية إلى اتخاذ أرسطو حليفًا لهم. ولقد علق أحد المؤرخين بقوله: "فى الجدال الرهيب المثار حول العبودية وجد المدافعون عن هذه المؤسسة الغريبة بعد الإنجيل أنفسهم مصدرًا عميقًا للإلهام

(1) 12,1161b2 -8. Cf.EN V111

ينكر أرسطو فى هذه الفقرة من "الأخلاق النيقوماخية" وجود عدالة أو صداقة بين السيد والعبد؛ لأنه لا يوجد ثمة شىء مشترك بينهما. وتسمح هذه الفقرة من كتاب "السياسة" بعدالة وصداقة السيد مع العبد، لكن بوصفه إنسانًا وليس عبدًا. لقد واجه طرح أرسطو السيكولوجى للعبودية انتقادًا مقنعًا من سميث للـSmith 1991 "الذى يقدم مزيدًا من المراجع حول هذا النقد: انظر أيضًا Garnsey 1996.

عند أرسطو، الذى تُعتبر أقواله الصعبة والمتناقضة حول العدالة فى العبودية تأييدًا واسعًا لهم"[1]. وقبل ذلك دافع خوان خنيس سيبولفيدا "Juan Ginés de Sepúlveda" (١٤٩٠-١٥٧٣) عن الاستعمار الإسبانى للعالم الجديد واستعباد الأهالى من الأمريكيين مستلهمًا أفكار أرسطو كما جاءت بكتاب "السياسة". ومع ذلك فإن فلاسفة أرسطيون آخرون مثل فرانشيسكو دى فيتوريا "Francisco de Vitoria" (١٤٨٣-١٥٤٦م) وبارتولومى دى لاس كاساس "Bartolome de Las Casas" (١٤٧٤-١٥٦٦م)، انتقدوا غزو الهنود واستبعادهم بوصفه انتهاكًا للقانون الطبيعى على أساس أن هذه الشعوب كانت حرةً بالطبيعة[2].

٣- (٢) الملكية الخاصة والكسب

تُعد مناقشة أرسطو لموضوع الملكية والكسب فى كتاب السياسة (Politics.I.8 -11): ملحقًا أساسيًا لفكرته عن العبودية، ما دام العبد جزءًا من الملكية (I.8.1256a1 -3). وهى تنطوى على مزيد من تطبيقات النظرية الطبيعية التى ناقشناها سابقًا. إنه يميز على سبيل المثال بين الصور الطبيعية وغير الطبيعية لفن الكسب(Chrématistike). ويرى أرسطو أن الصورة الطبيعية والمشروعة للكسب هى جزء من إدارة المنزل أو هى- على أى حال- فن يندرج تحت الإدارة المنزلية ويخدمها (I.8.1256a10 -16. b26 -7;I.10.1258a34). وتأييدًا لذلك فإنه يعرض مذاهب معتادة، فمثلاً يحصل الإنسان على الغذاء والسلع الأخرى بالطبيعة وهو "ما لا يجعل شيئًا ناقصًا ولا يفعل شيئًا عبثًا" (I.8.1256b20-1).

(1) Wish, 1949.

يقتبس من أقوال المؤلفين فى الجنوب الأمريكي الذين يناصرون أرسطو فى الدفاع عن العبودية.

(2) CF.Skinner 1978: vol.II.ch.5.

راجع أيضًا "تاريخ الفكر السياسى" The Cambridge History of Plitical Thought(1450-1700:ch.5). لمزيد من المناقشات حول أنصار نظرية القانون الطبيعى أثناء الإصلاح والإصلاح المضاد. لقد طور فيتوريا "Vitoria" الذى كان معلمًا فى جامعة سلامنكا "Salamanca" نظرية أيضًا فى الحرب العادلة من خلال نصوص أرسطو وتوماس الأكويني. ومن خلال تأثيره على المفكرين اللاحقين مثل فرنسيسكو سواريز"Francisco Suarez" (1548 1627-م) وهوجو جروتيوز "Hugo Grotius" (1583-1645م) ساهم فيتوريا فى تأسيس نظرية حديثة فى القانون الدولي.

ويذهب أيضًا إلى أن فن الكسب طبيعى ومشروع إذا كان يقدم فقط الوسائل الضرورية للغايات الطبيعية للأسرة ولدولة المدينة. ولذلك فإن الثروة "الحقيقية" والطبيعية غير محدودة ولكنها تقتصر فقط على مقدار الملكية التى تفى بالحياة الكريمة I.8.1256b30) -9). وتعكس ذلك القاعدة الأساسية لتمييز أرسطو فى كتاب "السياسة" Politics.I.9-) -11) بين صور الكسب الطبيعى وصور الكسب غير الطبيعى. فمثلاً : نظام المقايضة الذى ينطوى على منفعة مثل تبادل النبيذ والحبوب من أجل تحقيق اكتفاء ذاتى طبيعى: لا يكون مخالفًا للطبيعة (para phusin). إن اختراع النقود كوسيلة من وسائل المقايضة يجعل من الممكن ممارسة فن التجارة (kapēlikē) الذى ينطوى على أشياء تبادلية مقابل المال من أجل تحقيق فائدة. وعلى العكس من فن الكسب الطبيعى؛ فإن غاية التجارة هى تراكم الثروات ومن ثم فإنها غير طبيعية(I.9.1257b23-31).

ويمكن أن يعترض من يدافع عن التجارة بأنها ليست غير طبيعية بأكثر من فنون أخرى، مثل: فن الطب الذى يخدم أيضًا غايات الأسرة ودولة المدينة. ولكن أرسطو يضيف حجة أخرى تقول إن التجارة هدامة لأنها تخلق رؤية خادعة أو كاذبة للحياة الطيبة؛ بوصفها تتألف من تصعيد لا متناه من الرغبات فى تكديس لا متناه من الثروات. ويؤدى ذلك إلى أن يستخدم المرء قدراته ويوظفها بطريقة غير طبيعية (I.9.1257b32 - 12580a14). ويرى أرسطو أيضًا أن التبادل التجارى "لا يتم وفقًا للطبيعة بل من شخص لآخر" I.10.1258b1) -2) وهو ما يعنى أنه إذا حقق جانب ربحًا فلا بد أن يكون الجانب الآخر خاسرًا. وكذلك يعترض أرسطو على الربا (obolostatikē) لأن الدائنين يستخدمون المال لإنتاج الثروة. يأتى مكسبهم من المال نفسه وليس من الغرض الذى من أجله يُقدم المال- أى من أجل تسهيل المبادلة. إن الكلمة اليونانية التى تعنى الفائدة "tokos" تعنى أيضًا "الطفل" ما يدل على أن المال يلد مالاً؛ ومن ثم فإن هذه هى أكثر صورة غير طبيعية من صور الكسب (I.10.1258b 2-8).

إن حجج أرسطو فى أن التجارة والربا غير طبيعيين قد تركت أثرًا كبيرًا فى العصور القديمة والعصور الوسطى، ومع ذلك فقد رفضها فلاسفة وعلماء اقتصاد فى العصر

الحديث[1]. فهو يرى- على سبيل المثال- أن كل تبادل تجارى هو وضع يحتم أن يكون مكسب أحد الأطراف على حساب خسارة الطرف الآخر؛ وهو يفشل بذلك فى التعرف على المكاسب المتبادلة من التجارة. والأكثر من ذلك فإنه يفشل فى إدراك أن المكاسب الاقتصادية فى صورة الربح والفائدة يمكن أن تؤدى وظائف اقتصادية قيمة، وهى ما يحاول علماء الاقتصاد جاهدين شرحها. إن نقده السيكولوجى للتجارة أمر لا يزال مطروحًا أيضًا للنقاش. ومن تعريف التجارة كفن مبادلة الأشياء من أجل تحقيق الربح (I.9.1257b4 -5) لا يستتبع ذلك أن يكون الهدف الوحيد للتاجر فى الحياة هو مضاعفة الربح.

٣- (٣) العلاقات الأسرية

يطبق أرسطو مبدأ الحكم على العلاقات بين الذكر والأنثى وبين الأب والابن بصورة معتادة ولكنها تمثيلية إلى حد ما، حيث يذهب إلى أن الزوجات مثل الأطفال يجب حكمهن كأحرار، ولكن الزوجات يجب أن يخضعن إلى حكم سياسى بينما يخضع الأطفال إلى حكم ملكي؛ لأن "الذكر بطبيعته يكون أقدر على القيادة من الأنثى إلا إذا كان شاذًا عن الطبيعة، والأكبر والأكمل يكون أقدر بالطبيعة على القيادة من الأصغر والأنقص". وفى الحكم السياسى يتبادل الأفراد عمومًا الأدوار فى أن يحكموا وأن يُحكموا لأنهم يميلون إلى المساواة بالطبيعة. "ولكن الذكر يكون دائمًا مرتبطًا بالأنثى على هذا النحو"(I.12.1259a39 -b10). ويضيف أرسطو: إن الأنثى (ليست مثل العبد الطبيعي) لأن لديها القدرة على التفكير والتأمل ولكن هذه القدرة تكون بلا سيادة (akuron) (I.13.1260a13). ويبدو أنه يعنى بذلك أن القدرة العقلية لدى المرأة ليست لها سلطان على المرأة نفسها؛ لأنها لا تتحكم فى مشاعرها تمامًا، ومن ثم فإنها لا تستطيع أن تعمل وفقًا

---

(١) حول الآراء النقدية انظر: Susemihl and Hicks 1894:23-31 وكذلك Finley 1977. وهناك معالجة أكثر تعاطفًا مع نظريات أرسطو الاقتصادية يقدمها "Meikle 1995" الذى يستخدم مراجع إضافية حول النص الأصلي.

للحكمة العملية إلا إذا كانت تحت سيطرة الذكر وحكمه[1]. إنه يذهب بالفعل إلى أن المرأة يجب أن تتعلم الفضيلة لأنها تمثل نصف المجتمع الحر داخل دولة المدينة (I.13.1260a13-20) ولكنه يعتقد أيضًا أن المرأة تحصل على صورة فرعية من الفضيلة وأن دورها الحقيقى يكون داخل الأسرة والمنزل وليس داخل مضمار السياسة (cf.I.13.1260a20 -11.5;31-5-1264a40-b6;III.4.1277b21). ومع ذلك فإن أرسطو لا يقدم دليلاً على قوله بأن المرأة غير مؤهلة من الناحية النفسية لكى تحكم؛ بصرف النظر عن أن الملاحظ هو أن الرجال- بصفة عامة- هم الذين يحكمون النساء (I.13.1260a9- 10). ولم يخطر بباله أن سيطرة الرجال على النساء فى بلاد اليونان قديمًا ربما كانت نتيجةً لعادات متأصلة ونتيجةً أيضًا لغياب وسائل التكنولوجيا التى تدعو إلى مزيد من الحريات للمرأة[2].

إن حجج أرسطو فى أن العبودية وخضوع المرأة أمور طبيعية وأن الربا والتجارة أمور غير طبيعية حجج تنطوى على صعوبات كبيرة وخطيرة. فضلاً عن أن مثل هذه النظريات تشير إلى مشكلة عامة تتعلق بالنزعة الطبيعية فى السياسة؛ وهى صعوبة التحرر من سيطرة الطبيعة والعرف فى البناء الاجتماعي. ويمكن تفهم الاعتقاد فى أن الشيء العادى فى ثقافة المرء الخاصة أمر "طبيعي"، وأن الشيء غير العادى "غير طبيعي" ولكن حتى إذا كانت الممارسة أو الأعراف الاجتماعية موجودة فى كل زمان ومكان؛ فإن ذلك لا يعنى أنه يتعين شرحها فى ضوء حقائق فطرية سيكولوجية.

---

(١) هذا هو التفسير التقليدى الذى يتبناه "Fortenbaugh,1977 وSmith,1983". أما التفسير الآخر فهو أن التأمل لدى المرأة لا تكون له سيادة على الرجال لأن الرجال لن يتبعوا النساء. cf.Saxonhouse 1982:208. ومع ذلك فإن هذا التفسير يبدو أنه يجعل حجة أرسطو فى أن سيطرة الذكور طبيعية وليست عرفية حجة مضللة وتنطوى على كثير من الأغاليط.

(٢)انظر Miller 1995: 240-4.

٤ - الطبيعة والتعليم

ينتهى دفاع أرسطو عن النظرية الطبيعية فى السياسة فى كتاب "السياسة" (Politics. I.2) بالحجة التالية:

"إن الباعث على هذا النوع من المجتمعات إنما يوجد فى كل إنسان بالطبيعة، ولكن أول من أسس هذا المجتمع كان علة الخير الأقصى. فكما أن الإنسان هو أفضل الكائنات الحية إذا كان مكتملاً فإنه يكون أسوأها إذا انفصل عن القانون وإدارة العدالة، لأن الظلم يكون أقسى وأمر عندما تكون له ذراعان. ولكن عندما يُولد الإنسان فإنه يُولد بذراعين يتعين استعمالهما من أجل الحكمة العملية والفضيلة، رغم أنه يمكن استعمالهما من أجل غايات مضادة؛ لذلك فإن الإنسان يتحول إلى الشر والوحشية عندما يفتقر إلى الفضيلة، ويكون أسوأ حالاً فيما يتعلق بشهوتى الفرج والبطن. إن العدالة أمر يتعلق بالسياسة؛ لأن إدارة العدالة هى نظام المجتمع السياسى، والعدالة بوصفها فضيلة هى الحكم بما هو عادل" -(9- I.2.1253a31).

تعكس هذه الفقرة فلسفة أرسطو فى التعليم؛ وهى أن الطبيعة الإنسانية يمكن أن تكتمل فقط من خلال اكتساب الفضيلة والحكمة العملية التى تتطلب تعليمًا وتعودًا على النظام القانونى لدولة المدينة. وتقدم الفقرة أيضًا مذهب أرسطو فى أن وظيفة المشرع ورجل الدولة أو السياسى هى أن يجعل المواطنين أخيارًا[1].

إن الافتراض بأن الطبيعة الإنسانية يمكن أن تكتمل فقط من خلال اكتساب الفضيلة والحكمة العملية؛ يتفق مع مذاهب أرسطو المحورية فى كتاباته الأخلاقية، مثل: إن الإنسان جاد وفاضل "spoudaios" بالطبيعة وأن الشرير شاذ عن الطبيعة (EE. para phusin

(1) Pol.VII.13-14; EN.I.9,1.13 and II.1.

ويؤكد أرسطو أيضًا على الدور التعليمى للقوانين خصوصًا فى كتاب "الأخلاق النيقوماخية" -EN.X.9- وهو فى ذلك يسلك مسلك أفلاطون الذى يناقش نظام التربية والتعليم بإسهاب فى محاورتى "الجمهورية" و"القوانين".

(VII.2.1237a16;VII.6.1240b20 -1، وأن السعادة يمكن تحليلها بالرجوع إلى الوظيفة المميزة للإنسان أو إلى نفسه (EN.I.7.1097b24 -5.EE.II.1.1218b38 -1219a1). إن الطبيعة تعمل كمعيار للقيمة:

"فما هو صحيح فى كل شىء بالطبيعة؛ يكون هو أفضل وأسعد ما فى هذا الشىء" – (EN.X.7.1178a5 -6;cf.I.9.1099b21 - 2;IX.9.1170a13- 16 ;1170b1 -2.15).

ومع ذلك فإن القول بأن الفضيلة شرط "طبيعي" للإنسان ينطوى على صعوبة فى التفسير، لأن أرسطو نفسه يذهب إلى أن الفضيلة الأخلاقية لا توجد "بالطبيعة" حيث يقول:

" تُكتسب الفضيلة الأخلاقية "ēthikē"بفعل العادة؛ ولذلك فإن اسمها قريب من كلمة "ethos" بمعنى العادة. ويتضح من ذلك أيضًا أنه لا توجد فضيلة أخلاقية تنشأ فينا بالطبيعة، لأن لا شىء مما يوجد بالطبيعة يمكن أن يصبح شيئًا آخر غير طبيعته عن طريق العادة. فقطعة الحجر على سبيل المثال التى تتحرك لأسفل بالطبيعة لا يمكن تعودها على أن تتحرك لأعلى حتى إذا رميتها لأعلى عشرة آلاف مرة كى تعودها على ذلك، ولا يمكن للنار تعودها على التحرك لأسفل ولا أى شىء آخر يمكن تعوده على هذا النحو؛ لذلك فالفضائل لا تنشأ عن الطبيعة أو ضد الطبيعة، ولكننا قادرون على اكتسابها بالطبيعة واستكمالها بالعادة" – (EN.II.1.1103a17 -26; cf.EE.II.2.1220a39-b5).

إذا كان أرسطو متسقًا مع نفسه فيتعين عليه أن يستخدم كلمة "الطبيعة" بمعان مختلفة عندما يقول: إن الفضيلة شرط "طبيعى" فى الإنسان ولكنه ينكر أن الفضيلة تأتى بـ "الفطرة". وهذا يشبه– إلى حد كبير– المشكلة التى ناقشناها سابقًا حول مذهبه فى أن دولة المدينة توجد بالطبيعة، وهو تفسير متسق يتطلب أن نعزو إليه التمييز بين معانٍ مختلفة لكلمة "الطبيعة" التى لم ترد صراحة فى كتاباته الغزيرة. ووفقًا لهذا التفسير، فعندما يقول أرسطو إن الفضيلة تُكتسب بالعادة وليس "بالطبيعة"؛ فإنه يفهم "الطبيعة" بمعنى الطبيعة المجردة للشخص– أى نظام الحكم أو الدستور الفطرى الداخلى للشخص، بصرف النظر عن العادة أو أى تدخل آخر. وعندما يتحدث أرسطو عن الفضيلة أو السعادة

بوصفها حالة "طبيعية"؛ فإنه يفكر فى الغاية الطبيعية للإنسان. وعندما يعادل "الطبيعة" "بالخير" فإنه يضع بوضوح الغاية الطبيعية فى الاعتبار. إنه يتحدث عن الحالة التى يكون عليها الناس عندما يتطورون تطورًا حقيقيًا. وعن طريق "الفضيلة الطبيعية" يضع أرسطو فى ذهنه المواقف والاتجاهات الكامنة فى داخل الشخص لاكتساب الفضيلة الأخلاقية الكاملة إذا أُحسن تدريبهم وتعليمهم[1].

إذن ما الأدوار النسبية التى تؤديها العادة والطبيعة فى عملية التعليم؟ يقول أرسطو: إن هناك ثلاثة عوامل مختلفة تدخل ضمن التطور الإنسانى، وهى: الطبيعة والعادة والعقل. ولقد نُوقشت هذه الثلاثية بطريقة مختلفة نوعًا ما فى فقرتين منفصلتين. الأولى فى كتاب "الأخلاق النيقوماخية" - (Nicomachean Ethics.X.9.1179b20 -1180a24) والثانية فى كتاب "السياسة" -(Politics.VII.13.1332a38-b11). الهدف من الفقرة الأولى هو توضيح أن القوانين ضرورية من أجل اكتساب الفضيلة. وهنا تُستبعد الطبيعة كمصدر للفضيلة، فالخير الذى ينتمى إلى الطبيعة ليس تحت سيطرتنا بل يرجع إلى "علل إلهية" ويوجد فقط فى الشخص المحظوظ. ولذلك فإنه يبدو حاصلاً على طبيعة مجردة. وبالنسبة للعقل فهو يلاحظ أن الحجج والتعليم ليسا لهما القوة نفسها عند كل الناس، "ولكن نفس الدارس يجب أن تتشكل بالعادات من أجل الحب والكراهية بطريقة نبيلة تمامًا مثل الأرض التى تغذى البذور". إذن فالعادة ضرورية للتعليم الأخلاقى؛ لأن الشخص الذى يخضع لانفعالاته وعواطفه لن يستجيب لهذه الحجة، "ويتعين أن تكون شخصيته أولاً ذات صلة بالفضيلة، يحب الشيء النبيل ويكره الشيء الوضيع". ويجب تعليم الشباب التمتع بأنواع مناسبة من النشاط أو ازدرائها، وإلا فسوف يستمرئون الخطأ ويمتنعون عن التفكير الأخلاقي. والأسرة وحدها لا تكفى لأن الآباء والأفراد ينقصهم عمومًا تأثير وفرض سلطة

---

(1) فى هذين المعنيين لكلمة "الطبيعة" فى مجالى الأخلاق والسياسة عند أرسطو انظر: Annas 1993:142-58، التى تشير إليهما بمصطلحى "الطبيعة المجردة" و"الطبيعة الحقيقية". ولقد قدم إروين (Irwin 1985:416-17) ونيكولاس (Nicholas 1992:18) تمييزًا مشابهًا لذلك. ومن المعانى المختلفة الواردة فى كتاب "الميتافيزيقا" Metaph.V,4 يبدو مصطلح "الطبيعة" المجردة متطابقًا للغاية مع المعنى الرابع (4)-أى الطبيعة كعلة مادية، أو متعارضة مع المعنى الخامس (5) أى الطبيعة كعلة صورية أو غائية.

القوانين. فضلاً عن أن بعض الناس يكونون أكثر تجاوبًا مع القوانين والقواعد من غيرهم، ولذلك فإن القوانين الملزمة ضرورية فى إنتاج مواطنين حاصلين على الفضيلة[1].

ويتخذ كتاب "السياسة" Politics.VII.13 موقفًا مغايرًا إلى حد ما حول ثلاثية الطبيعة والعادة والعقل، حيث لكل منها دور ضرورى تؤديه فى عملية التربية والتعليم. فالطبيعة شرط مسبق: "يجب أن ينمو المرء أولاً كإنسان وليس كأى كائن حى آخر ومن ثم يكون له نوع معين من الجسم والنفس". ولكن النمو وحده لا يكفى لأن بعض الصفات الطبيعية يمكن أن تتطور نحو الأفضل أو الأسوأ اعتمادًا على كيفية تعود المرء. "تعيش الكائنات الحية الأخرى بالطبيعة فى معظم الأحوال وبالعادة فى حالات قليلة، ولكن الإنسان أيضًا يحيا بالعقل لأنه الوحيد الذى يملك عقلاً". ويجب أن تتناغم هذه العوامل فى الإنسان، "لأن الناس يفعلون أشياءً كثيرة مخالفة للعادة والطبيعة نتيجة للعقل إذا اقتنعوا أن حالتهم الأخرى أفضل" -(1332b3- 5)- ومع ذلك لا يشرح أرسطو هذا التناغم (sumphōnia). فهل النقطة الرئيسية عنده هى أن العقل يتعين أن يوائم نفسه مع ما تفرضه الطبيعة والعادة أم أن الطبيعة والعادة يتعين مطابقتهما مع العقل؟[2] وما لم تتضح هذه القضية سيكون هناك غموض شديد فى فلسفة أرسطو الطبيعية فى التعليم.

---

(1) تبنى كتاب "السياسة" أيضًا "Politics,VIII.1" نظامًا عامًا فى التربية والتعليم. ولما كان أرسطو يتبنى المذهب المذكور أعلاه وهو أن دولة المدينة تتقدم على الفرد فهو يذهب إلى أنه "ينبغى ألا يعتقد المرء أن أيًا من المواطنين ينتمى إليه هو نفسه، بل إن كل المواطنين ينتمون إلى دولة المدينة، لأن كل مواطن هو جزء من دولة المدينة والعناية بكل جزء يؤدى بطريقة طبيعية pephuken إلى العناية بالكل" (1337a27-30). ومع ذلك فعلى خلاف ما ورد فى كتاب "السياسة" Politics,VIII,1 تقدم "الأخلاق النيقوماخية" Nicomachean Ethics,X.9 وصفًا مهمًا فى الفقرة "1180a24-b13" حيث لا يوجد نظام عام للتربية والتعليم. ولذلك يجب على الأفراد محاولة تعليم أبنائهم وأصدقائهم رغم أنه يتعين عليهم أن يعرفوا علم التشريع الذى يقود المشرع إلى صياغة نسق من القوانين يهتم بالتعليم. فضلاً عن ذلك فإن أحكام الأب والعادات يكون لها تأثير مثل القوانين وعادات الدولة: لأن أبناءه مفطورون على حبه وطاعته بالطبيعة (tei phusei)" ويضيف أرسطو إن التعليم الفردى يمكن إن يتميز على التعليم العام فى أنه يمكن أن يتلاءم مع الحاجات القريبة. ومع ذلك فالمعلم والمربى شأنه شأن مدرب الجمنازيوم والمعلم والطبيب يكون أكثر تأثيرًا إذا كان يعرف المبادئ العامة لإنتاج مواطنين حاصلين على الفضيلة.

(2) يفهم نيومان (Newman 1887-1902: ad Loc.) الفقرة بالطريقة الأولى وتفهمها "Annas 1993:143" بالطريقة الثانية

تتطابق فكرة أرسطو فى أفضل نظم التربية والتعليم- كما جاءت فى الكتابين السابع والثامن من "السياسة"- مع هذا التسلسل (التدرج) الطبيعي. وهو ما يميز بين جزأين من النفس، جزء عقلانى وجزء شهوانى، ويلاحظ، أن الجزء العقلانى أفضل[1]. وينقسم الجزء العقلانى إلى جزأين جزء أفضل وجزء أسوأ وهما الجزء المتعلق بالتفكير والتأمل والجزء المتعلق بالتطبيق والعمل. والأنشطة المرتبطة بهذه الأجزاء تشكل أيضًا تدرجًا أو تسلسلاً؛ لأن الأنشطة التى تنتمى إلى الجزء الأفضل بالطبيعة (phusei) تكون جديرة بالاختيار أكثر من غيرها (8 -27 a 1333). ولذلك فالمعلم والمربى يجب أن يسترشد بالمبدأ الذى يقول "إن أكثر الأشياء التى تستحق الاختيار هى دائمًا أعلى الأشياء التى يكون من الممكن أن يبلغها" (30 -1333a29)؛ ويسترجع أرسطو ثلاثية الطبيعة والعادة والعقل فى كتاب "السياسة" (Politics.VII.15) ويكرر أنه يتعين أن تكون فى تناغم وهو يؤكد أن الثلاثة تشكل معًا تسلسلاً (تدرجًا) معياريًا: "العقل والفكر هما غاية طبيعتنا، حتى إن مولد العادات ورعايتها يتعين أن يكونا من أجل هذه الأشياء-" (16- 1334b14). وينطبق ذلك على نظام التوالد الطبيعي: " فكما أن الجسم يتقدم على النفس فى التوالد، كذلك فإن الجزء اللا عقلانى فى النفس يتقدم على الجزء العقلاني. وهذا واضح لأن للأطفال روح ورغبة وإرادة بمجرد ميلادهم ولكن التعقل والتفكير ينشآن بالطبيعة (pephuken) كما يتطوران" (1334b22 -5). ويحدد ذلك المراحل الأساسية من التربية والتعليم: "لذلك فمن الضرورى الاعتناء بالجسم قبل النفس ثم بعد ذلك بالشهوة، ولكن الاعتناء بالشهوة يكون من أجل الفكر، والاعتناء بالجسم يكون من أجل النفس" -(334b28). إذن التعليم على وجه العموم يجب أن يرافق التطور الطبيعي للفرد: " تعليم يتعين أن يحتذى بمميزات الطبيعة، لأن كل الفنون والتعليم تهدف إلى سد ما لم تستكمله الطبيعة" (3 -1337a1). ومع ذلك فعند فرض هذا الحكم لا يوضح أرسطو كيف "يحتذى" التعليم بالطبيعة – إذا كان يمدنا بما لم تستكمله الطبيعة"، فمثلاً إذا لم تكن الفضيلة الأخلاقية نفسها نتيجة للطبيعة؛ كيف يمكن أن نقول إن الشخص الذى تعلم أخلاقيًا يكون أسمى "طبيعيًا" من الشخص الذى لم يتعلم؟ يبدو أن

---

(1) هناك شرح لذلك فى مكان آخر يتعلق بمبدأ الحكم قارن:

Pol.I.2,1252a31-4; I.5,1254b6-9.

أرسطو لم يستخدم مرة ثانية "الطبيعة" بمعنيين؛ فالتعليم يجب أن يحتذى بالطبيعة (أى الغاية الطبيعية) ويزود بما لم تستكمله الطبيعة (أى الطبيعة المجردة)[1].

ولذلك فإن النظرية الطبيعية فى السياسة عند أرسطو تتطلب بشكل ضرورى فلسفته فى الطبيعة. وحتى إذا كان هناك اتفاق على أنه فى كتاب "السياسة" والكتب الأخلاقية غالبًا ما يستخدم أرسطو كلمة "الطبيعة" والكتب الأخرى التى ألفها أرسطو فى مجال فلسفة الطبيعة، فسيظل صحيحًا أن النظرية الطبيعية فى السياسة والأخلاق عند أرسطو تعتمد على النظرية الطبيعية التى وردت فى مؤلفاته الطبيعية والبيولوجية. فضلاً عن ذلك فإنه حتى إذا كنا لا نعتبر دولة المدينة كائنًا حيًا فإنها تشبه الكائن الحى من ناحية مهمة. فالكائن الحى يحمل فى داخله مبدأ صوريًا يقوم بدور التنظيم والإرشاد، وهو النفس. ودولة المدينة أيضًا حاصلة على مبدأ داخلى مشابه، ألا وهو الدستور (أو نظام الحكم) – (Cf.Pol.III.3.1276b7-8;IV.4.1291a24-8). الكائن يحسن أداء وظيفته فيصبح صحيحًا أو يسىء أداءها فيصبح مريضًا، ولهذا فإنه يستطيع أن يحيا وفقًا للطبيعة "kata phusin" أو ضد الطبيعة "para phusin". وكذلك دولة المدينة يمكن أن تحيا وفقًا للطبيعة أو ضدها، ومعنى ذلك أنها يمكن أن تحيا وفقًا للعدل أو الظلم، وأن تملك دستورًا توافقيًا سليمًا أو دستورًا سقيمًا يشذ عن المقاييس المقبولة فى المجتمع. وتبعًا لذلك فإن العدالة السياسية وتحليل الدساتير ونظم الحكم مكونات محورية فى نظرية أرسطو السياسية التى سوف تُناقش فى الفصلين التاليين.[2]

---

(1) Cf.Annas1993:147-8.

التى ترى أن المشكلة تعاود الظهور عند الفلاسفة المشائين بما فيهم الإسكندر الأفروديسى:
de Fato 27,197.25-198.26.

(٢) أود أن أعبر عن امتنانى لديفيد ديبو David Depew على اقتراحاته القيمة.

الفصل السابع عشر

" العدالة ودولة المدينة "

جان روبرتس

Jean Roberts

إن الهدف من كل الفلسفة العملية عند أرسطو؛ يتمثل فى تزويدنا بوصف عن أفضل حياة يمكن أن يحياها الإنسان، جنبًا إلى جنب مع تفهم لكيفية تحقيق تلك الحياة أو سبيل الوصول إليها على الأقل. إن مناقشة أمر السعادة الفردية (eudaimonia) فى الكتابات الأخلاقية ومناقشة الترتيبات السياسية فى كتاب السياسة (Politics) لأرسطو؛ تُعد أجزاء مكملة وضرورية بالمثل لهذا المبحث. إن سعادة الفرد هى سعادة حيوان سياسى بطبيعته، تتشابك حياته وسعادته بصورة جوهرية مع حياة وسعادة رفاقه[1] من المواطنين. إن سعادة مدينة لا تعدو أن تكون سعادة الأفراد الذين يشكلون سكانها. إن أفضل حياة أو الحياة السعيدة هى حياة الفضيلة. والعدالة - فى إحدى صورها - هى فضيلة كاملة داخل الفرد.. وهكذا تكون الحياة الأفضل هى الحياة العادلة، وأفضل مدينة هى تلك التى يسكنها مواطنون عادلون. كثيرًا ما قيل هذا، وكثير منه لا يزال بحاجة إلى تفسير - لا سيما - ما اعتقد أرسطو أنها العدالة.

إن كتابات أرسطو عن العدالة والموجودة أساسًا فى الكتاب الخامس من مؤلفه الأخلاق النيقوماخية "Nicomachean Ethics" والكتاب الثالث من مؤلفه "السياسة Politics" قد اشتهرت بصعوبتها. وإذا ما كان هناك أى تفسير لهذا - بمنأى عن التركيبة

---

(١) استخدم صيغة المذكر هنا (وفى الموضوع على امتداده) عن عمد: فعند وصف آراء أرسطو قد يكون الأمر مضللاً إذا ما أخفينا حقيقة أن الفضيلة والسعادة لديه معنية فى الأساس بفضيلة وسعادة الذكور الأحرار.

المعقدة للقضايا التى تم تناولها وحالة النصوص التى تحت أيدينا وهوية المؤلف - فإن هذا التفسير ينبغى أن يتعلق بالمنهجية الخاصة بأرسطو فى الإجابة عن الأسئلة الفلسفية. إن مدخله إلى جميع الموضوعات يكون من خلال وجهات نظر سابقيه، وغالبًا ما يكون ذلك بغاية الوضوح والصراحة. ولم يكن هذا يهدف ببساطة إلى إظهارهم جميعًا وكأنهم كانوا مخطئين جزئيًا على الأقل وأن أرسطو وحده هو من امتلك ناصية الصواب. إنه تأثير آراء أرسطو المعتبرة حول كيفية توصل البشر إلى المعرفة.

"إن البحث والتقصى عن الحقيقة صعب من ناحية، وسهل من ناحية أخرى. والشاهد على هذا أنه فى حين لا يستطيع أحد أن يصل إلى الحقيقة بدرجة معقولة؛ فإنه لا يخفق أحد إخفاقًا تامًا فى ذلك أيضًا، والأقرب إلى الواقع أن كليهما يذكر بعض الشيء عن طبيعة الأشياء، على الرغم من أنهم على المستوى الفردى لا يُسهمون إلا بالقليل أو لا يسهمون البتة فى الوصول إلى الحقيقة، فإن شيئًا كبيرًا يتأتى إذا ما أخذناهم جميعًا فى الاعتبار-" (Metaph.) II. 1. 993a30 - b4.

إن أفكار أرسطو نفسها عن العدالة سوف تُشكل من خلال تدقيقه فى البدائل المتاحة سعيًا وراء جزيئات الحقيقة التى قد تحتوى عليها، إن هذه المنهجية الجدالية التوليفية تُعلى من قيمة الارتباط المباشر بما كان تراثًا تقليديًا فى الفكر السياسى كما تشهد عليه الفصول السابقة من هذا المجلد.

(١) العدالة الطبيعية والعدالة العرفية

يتضح المنهج الجدالى لأرسطو جيدًا من خلال إسهامه فى جدالية الطبيعة / العرف (nomos-phusis) التقليدية[١]. إنه يزعم أن هناك بعض الحقيقة على الجانبين، بمعنى أن العدالة ترتبط بالطبيعة والعرف. وفى حين يقر أرسطو أن قدرًا من العدالة عرفى؛ فإنه ينحاز بالأساس - وهو أمر ليس بمستغرب - إلى العدالة الطبيعية. وكما هى الحال مع أى مزية أرسطية؛ فإن سمة العدالة يجب أن تتحدد من خلال النظر إلى طبيعة أو أداء الكائن صاحب الفضيلة (المزية). إن العدالة والظلم من الأمور الإنسانية على نحو

(١) انظر Winton, in Ch. 4 section 1 above.

خاص، وأنهما سوف تُعرَّفان حينئذ بالنظر إلى الطبيعة البشرية. هناك حقيقة واقعة لدى أرسطو حول ماهية الكائنات البشرية وحول مكونات الفضيلة أو التمييز فى شيء يمثل هذه الطبيعة[1].

إن البديلين – الطبيعة والعرف – قد اعتبرا أمورًا حصرية، إذ إن الزعم بأن العدالة مرتبطة بالطبيعة؛ معناه الزعم بأنه كانت هناك حقيقة موضوعية فى الأمر تتعلق بمكونات العدالة فى شخص أو فى نظام سياسي. وفى هذه الحالة فإن أشخاصًا أو أنظمة بعينها قد توفى بمتطلبات ذلك المعيار – الذى اعتبر معيارًا كونيًا – أو لا توفى بها. أما الزعم بأن العدالة كانت وثيقة الصلة بالعرف: فيعنى إنكار وجود أى معيار موضوعى كونى والإصرار على أن العدالة تشكلت بصورة تامة من معتقدات وممارسات لمجتمعات بعينها. فالديمقراطية -من هذا المنظور – تصبح عادلة بالنسبة للأثينيين؛ لأنها تجسدت فى القانون الأثينى وبدت عادلة بالنسبة للأثينيين ولكنها لن تكون عادلة فى بلاد فارس. إن الاختلافات فى مفاهيم العدالة من الممكن تفسيرها بالإشارة إلى اختلافات فى علاقات القوى التى قد تفسر إما فرض صورة معينة للعدالة وإما الاتفاق عليها من منظور المنفعة المتخيلة من جانب بعض أو كل الأطراف المشاركة فيها[2]. على أى حال فإن الاعتقاد بأن العدالة برمتها كانت من نتاج العرف كان يعنى التسليم بأنه ليس هناك من دعاوى أخرى للعدالة بمنأى عن الممارسات المحلية، وأنه ليس هناك من موقف خارجى ننتقد من خلاله معايير أى مجتمع.

عندما يقول أرسطو إن العدالة السياسية التى تميز العلاقات بين مواطنى إحدى دول المدينة هى عدالة نابعة من العرف[3] ومن الطبيعة (EN.v.7.1134b18-19) ؛ فإنه ينحت (يصك) وضعًا جديدًا فى هذه القضية التقليدية. هناك بالطبع منطق يجعل أى شخص يأخذ به ويعتقد أن العدالة أكبر من الأعراف المحلية؛ راغبًا فى الحديث عن عدالة العرف

---

(١) انظر: Miller, in Ch. 16 above .

(٢) وهكذا فإن هذا الرأى حول أصول العدالة تسبب بطبيعة الحال فى بروز إشكاليات تتعلق بما إذا كان العدل يصب فى مصلحة العادلين من عدمه. انظر: Striker 1987.

(٣) هذه ترجمة لكلمة "nomikos". إننى أستعملها بدلاً من كلمة "قانونى" للتركيز على علاقتها بجدالية الطبيعة – العرف التقليدية.

والقانون. إن عدالة العرف تصبح كل ما يُعتقد أنه عادل وما قد يناقض ما هو عادل حقًا أو ما هو عادل بالطبيعة. ومن المؤكد أن هناك فقرات فى كتابات أرسطو يبدو فيها هذا على أنه كل ما يشغل ذهنه فى الحديث عن العادل من منطلق العرف[١]. ولكن هنا فى مؤلف "الأخلاق النيقوماخية" لا يؤكد ببساطة على وجود [٢] عدالة طبيعية من ناحية ومعتقدات عرفية متعددة حول العدالة قد تختلف عنها (عن العدالة الطبيعية) اختلافًا بينًا من ناحية أخرى. إنه يقدم الحجة على طبيعية العدالة (أو على الأقل يقدم طرحًا مضادًا للحجج المعاكسة لها)، ويقر فى الوقت ذاته أن بعضًا مما هو عادل هو مسألة عرف فى الأصل، بمعنى أنها (أمور) قد جُعلت عادلة؛ لأنها تبدو عادلة أو اتُّفق على أنها عادلة.

مرة أخرى؛ فإنه ليس من المثير (المدهش) أن يقول أرسطو إن جزءًا من العدالة السياسية عادل بالطبيعة. إن الطبيعة البشرية واحدة فى كل مكان وهكذا يصدق الأمر كذلك على الفضيلة البشرية[٣]. إن الحكمة العملية (phronēsis) – التى تهتم بالصالح الإنسانى – سوف تتبين ما هو عادل. فى هذه الجزئية– على وجه التحديد– ربما اعتقد أرسطو أن ما تصوره اتفاقًا واسع النطاق جدًا على وجود عدالة طبيعية؛ قد شكّل سببًا للإيمان بها[٤]. وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن من اعتقدوا بعدم وجود عدالة طبيعية كانوا قد استنتجوا بصورة غير مشروعة أن العدالة فى مجملها كانت أمرًا نابعًا من العرف من خلال التفاوتات فى المعتقدات حول العدالة.

(1) Rhet. I.10, 1368b7-9; I.13, 1373b4-9; I.15, 1375a31-3. See also MM I.33, 1195a4-5.

(٢) إذا ما شئنا الدقة: فإن أرسطو قد يؤمن بهذا فيما يتعلق بالذكور الإغريق الأحرار دون غيرهم. فالنساء والعبيد – نظرًا لقصورهم النسبى من حيث طبيعتهم بالنسبة للذكور الأحرار – يتسمون بفضائل ومميزات مختلفة . وهناك فقرات أخرى كذلك يبدو من خلالها أن أرسطو يرجح أن غير الإغريق لديهم – بالمثل – نقص وقصور فى أمور قد تمنع التطوير الكامل للفضيلة الأرسطية. انظر على سبيل المثال:

Pol. III.14, 1285a19-22 and VII.7, 1327b23-9.

(3) Rhet. I.13, 1373b6-9.

"يبدو للبعض أن كل شيء هو من هذا القبيل (أى عادل من حيث العرف ليس إلا)؛ لأن ما هو مرتبط بالطبيعة يُفترض ألا يتغير وأن يتسم بالطاقة والقوة نفسيهما فى كل مكان، مثل النار التى تحرق سواء هنا أو فى بلاد فارس، بينما يرون أن ما هو عادل يتغير. وهذا حق من ناحية، ولكنه ليس كذلك من ناحية أخرى. ربما بين الآلهة لا يتغير ما هو من صنع الطبيعة، أما بيننا فمن الممكن أن يكون الشيء من صنع الطبيعة ومن الممكن كذلك أن يتغير تمامًا؛ ومع ذلك فإن هناك فرقًا بين ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي. إن من الواضح -بالنسبة للأمور التى يمكن أن تكون بخلاف ذلك - أيها من صنع الطبيعة وأيها غير ذلك أى من صنع العرف والاتفاق، على الرغم من حقيقة كون كليهما قابلاً للتغيير بصورة مماثلة. إن التمييز بينهما هو ذاته فى حالات أخرى. إن اليد اليمنى أقوى بطبيعتها رغم أن أى شخص يمكن أن يصبح قادرًا على استعمال كلتا يديه القدرة نفسها. إن الأشياء العادلة بالاتفاق وطبقًا للمنفعة تشبه المكاييل والمعايير؛ إن معايير النبيذ والحبوب ليست هى نفسها فى كل مكان، ولكنها أكبر فى مكاييل تجارة الجملة وأصغر فى تجارة التجزئة. وبالمثل فإن الأمور العادلة التى ليست من صنع الطبيعة بل من تدبير البشر ليست واحدة فى كل مكان، وإلا لكانت الدساتير هى نفسها (موحدة)، وهى ليست كذلك. وعلى الرغم من ذلك فإن واحدًا فقط هو الأفضل فى كل مكان كما تقتضى الطبيعة-" (EN v.7. 1134b24 -1135a5).

إن جزئية المقارنة بالقدرة على استعمال اليدين بالكفاءة نفسها هى كالآتى. إن من اعتقدوا بأن العدالة كلها كانت مجرد مسألة عرف دفعهم إلى هذا الرأى ملاحظة التفاوت فى الترتيبات السياسية. ولكن فى هذا فشل فى إدراك أو اعتبار أن ما هو طبيعى يمكن أن يُحرَّف أو يتغير من خلال الممارسات البشرية. فعلى الرغم من أننا بالطبيعة نستخدم اليد اليمنى (هناك - كما يعتقد أرسطو - تفسير بيولوجى جيد لهذا الأمر وتعكس هذا العملية الطبيعية العادية للتطور البشرى)؛[1] فإننا يمكن أن نُحرِّف أو نخفى هذه الحقيقة من خلال تعلمنا القيام بأداء الأشياء بيدنا اليسرى. إن بالإمكان تقرير ما هو عادل بالطبيعة بالنظر إلى ما يساهم دومًا أو فى أغلب الأحوال فى الصالح العام. فهناك أنماط من الفعل مثل بِر

(1) On this see Miller 1991: 289-92.

الوالدين والصمود فى ميدان المعركة وسداد الديون عادلة دومًا أو فى الأغلب الأعم. وعلى الرغم من ذلك - كما فى حالة القدرة على استخدام اليدين بالكفاءة نفسها؛ فإن الممارسة الإنسانية قد تحجب ما هو عادل بالطبيعة. لذلك ليس بوسع المرء أن يستنتج من المعتقدات المختلفة عن العدالة أن العدالة هى من نتاج العرف. إن مثل هذا التنوع ربما كان ناجمًا - على الأرجح- عن خلل أخلاقي- أى عن تحريف للطبيعة[1].

إن من الأصعب تحديد ما يعنيه أرسطو عندما يسلم بأن بعضًا مما هو عادل حقًا يكتسب سمة العدل من خلال العرف ليس إلا. إن ما هو عادل من منطلق العرف يوصف ليس فقط بأنه مثل معايير ومكاييل الحبوب والنبيذ التى تختلف فى الحجم طبقًا للاستعمال والاتفاق (EN.v.7.1134b35-1135a3)، وإنما يوصف بصورة أكثر تجريدًا كذلك العدل الذى "لا يخلق اختلافًا بيّنًا - فى بادئ الأمر - إن قسناه على هذا النحو أو ذاك، ولكن عندما يصل لدرجة الاستقرار فإنه يكتسب أهمية بالتأكيد (v.7.1134b20-1). ومن الأمثلة على الأمور العادلة بمقتضى العرف: دفع مينا واحدًا كفدية، وتقديم الأضحية بأحد الماعز بدلاً من اثنين من الغنم، وكذلك صدور أى تشريع يتعلق فقط بحالة بعينها مثل تقديم أضحية إلى براسيدس، ومثل المراسيم (v.7.1134b21-4). وقبل ذلك بصفحات قليلة يصف (أرسطو) النقود بأن وجودها قائم بمقتضى العرف لا غير، وكتفسير لارتباط النقود بالعرف يشير إلى أنها تلعب ذلك الدور الاقتصادى الذى تقوم به من خلال اتفاق الناس على ذلك، وأن بإمكاننا وفى سلطتنا أن نجرِّدها من تلك الوظيفة التقليدية التى جرى عليها العرف ونجعلها بلا فائدة (v.5. 1133a28-31).

إن هذا يرجح أنه فى مستوى معين ربما لا يكون هناك شىء فى طبيعة الصالح الإنسانى يمكن أن يحسم هذا السبيل أو ذاك كأفضل سبيل من بين الوسائل المتعددة المتاحة

---

(1) إن القراءة الصحيحة والملائمة لهذا المثال ظلت موضوع اختلاف على مدى فترة طويلة. ولكن التفسير الوارد أعلاه هو تقريبًا تفسير (Jackson 1879: 107)، وعن المعلق والشارح اليونانى القديم هليودوروس فى شرحه لأرسطو فى: EN 182.8-18 انظر: 1889 (Heylbut). وهناك طرح بديل قدمه الأكويني. Aquinas فى Ethic. v.xii. 1028-9 (Spiazzi 1964, Litzinger 1964)، ومنذ فترة قريبة مؤلف (Miller 1991: 287).

للوصول إلى غاية، "من حيث المبدأ والمبتدأ فليس هناك فرق بين هذا السبيل أو ذاك (بين سبيل وآخر)". إن العدالة قد تقتضى تقديم أضحية مثلما تتطلب احتياجات السوق وجود مكاييل معيارية (قياسية) للسلع، ولكن ماهية تلك الأضحية على وجه اليقين أو حجم تلك المكاييل وما ينبغى أن تكون عليه لا تتحدد بصورة كاملة من خلال الغاية التى تخدم عليها. وفى حين قد لا تهم ماهية السبيل فقد يكون من المهم تمامًا أن يكون هناك سبيل واحد أو سبيل آخر، وهكذا تكون هناك حاجة لممارسة (عادة) أو قانون ما من أجل إقرار أى من البدائل المعقولة للأخذ به. إن ما هو عادل من منطلق العرف هو فى الأصل أمر عشوائى بمعنى أنه ربما كان من الممكن الاتفاق على بديل آخر أو اشتراطه، وهذا البديل الآخر قد يؤدى الأغراض المنشودة بالإضافة إلى البديل المختار. فعند نقطة ما تصبح التضحية بأحد الماعز أمرًا عادلاً، وإن لم يكن من قبل عادلاً وظالمًا. ولكن من المهم هنا أن نلاحظ أنه بما أن أرسطو يعتقد أن هناك كذلك عدالة طبيعية ذات معيار (مستوى) لا ينبغى انتهاكه من قِبل أى قانون فعلى؛ فإن مجال الأمور التى سُوِّيَت بصورة ملائمة من خلال العرف البسيط سوف يحد منه ما هو عادل بالطبيعة. من المهم كذلك أن نلاحظ هنا أن ما هو عادل من منطلق العرف ذاتى فقط عند مستوى التفاصيل النهائية. ربما لا تكون هناك حقيقة موضوعية حول ما إذا كان من الأفضل التضحية بأحد الماعز أو اثنين من الغنم، وهكذا لا يكون هناك أساس لانتقاد التحديد المبدئى لأحدهما أو للآخر. ولكن ربما كانت هناك حقيقة موضوعية جلية للأمر حول ما إذا كان من الأفضل تقديم أضحية من عدمه، أو بشأن ما إذا كان من الأفضل من عدمه القيام بشيء لتكريم من يُكَرَّم من خلال الأضحية. إن العرف يأتى دوره فقط عندما يصبح الأمر المطروح حياديًا من الناحية الأخلاقية.

ربما لا يكون من الواضح تمامًا سبب سقوط أشياء مثل المراسيم التى كانت تهدف إلى تغطية موقف واحد فقط - فى فئة العادل من منطلق العرف، لأن هذا قد يرجح أن ضيق أو خصوصية القرار- وليس الحياد الأخلاقى للأمر- هو محك الحسم. والآن فإن جزءًا مهمًا من العقيدة الأرسطية يقول بأن نمطًا من الأفعال الذى لا يتسم بالعدل على الدوام؛ قد يكون عادلاً فى حالة بعينها بسبب عوامل غير عادية طرأت على الموقف. وبعبارة أخرى فإن قدرًا من التقلب فى ما هو عادل يُعزى إلى التعقيدات والمصاعب الحقيقية فى

الحياة البشرية. فمن العدل عادةً أن يرد المرء ما هو مدين به، ولكن الأمر ليس كذلك إذا كان عليه أن يعيد سكينًا إلى شخص مجنون[١]. فعند مستوى ما من وصف الفعل، لن يكون هناك نمط من الأفعال يتسم بالعدل على طول الخط. إن العدالة الطبيعية لا يمكن اقتناصها بالكامل عن طريق أى مجموعة من القواعد والنظم. إن التعقل والحكمة وسداد الرأى تشكل- على هذا النحو -جزءًا جوهريًا من الفضيلة، ويخفق القانون – الذى يتناول بحكم طبيعته البحتة العموميات – دومًا فى معالجة كل حالة فعلية بصورة متقنة. وعلى ذلك فسوف يكون هناك نوع من القرارات – يستلزم ما يطلق عليه أرسطو الإنصاف (EN V.10. 1137b11-25 epieikeia) – ينبغى اتخاذه بشأن قضية بعينها. ولكن هذا لن يكون قرارًا يمكن أن ينطبق من حيث المبدأ على قضية واحدة لا غير؛ إذ ينبغى أن يسرى على أى موقف مماثل تمامًا[٢]. إن المقدرة على تكييف الشخص حسب مواقف بعينها على هذا النحو يعد جزءًا من الحكمة العملية (EN.VI.7.1141b14-16;VI.11. 1143a25-32)، وبهذه الطريقة لن يكون هناك – على الأرجح – شيء عشوائى أو ذاتى فى قرارات من هذا النوع. ومن المهم أن ندرك أن هذا الأمر هو من قبيل التركيبة المعقدة للعدالة الطبيعية وليس من قبيل الادعاء بعرفية أو ذاتية قرارات تتعلق بحالات خاصة.

عندما يقول أرسطو عند ذلك أن التشريع لحالات خاصة يكون عادلاً من منطلق العرف ليس إلا؛ فإنه ربما لم يفكر هنا فى الحالات التى قد يكون المرء فيها ميالاً – بحكم أمر ما قد طرأ على الموقف – إلى وضع استثناء لقانون عام بما يخدم العدالة، أو ليوجد قدرًا من العدل فى نمط من الأفعال لا يتصف عادة بالعدل. لا بد أنه كان يفترض أن مجرد كون القرار قد فُهم على أنه يسرى فقط على حالة واحدة؛ فإن ذلك يبين أن هناك عنصرًا عشوائيًا خالصًا. مرة أخرى؛ فإن الفكرة هى أنه عند التشاور أحيانًا بصدد الوسائل الممكنة لغايات الفرد – والتى قد تكون هى نفسها من متطلبات العدالة الطبيعية – يصل المرء إلى نقطة

---

(١) وردت هذه النقطة صراحةً عند أفلاطون فى مؤلفه "السياسي" Politicus 294 a10-b6. لكنها وردت ضمنًا حتى فى أقدم المحاورات السقراطية. مثال: السكين مأخوذ من مؤلف الجمهورية 331c1-9.

(٢) هذه على الأرجح هى نقطة الادعاء فى Rhet. I.15, 1375a31-2 بأن المنصف ثابت ولا يتغير.

تنفذ عندها أسباب (تفضيل) اختيار بعينه على اختيار آخر. إذا كان الأمر كذلك يكون التمييز عندئذ بين ما هو طبيعي وما هو عرفي هنا - بعد كل ذلك - على الدرجة نفسها من الوضوح التى يقول بها أرسطو. إن ما هو عادل من منطلق العرف وحده سوف يكون ذلك الشيء الذى لا يثور جدال لصالحه أو ضده بما يروق للصالح الإنساني. إن العدالة الطبيعية قد تقتضى أن تكرم مدينة أبطالها، أو قد تستوجب أن تكرم بعضًا من أبطالها، أو قد تستلزم أن تكرم مدينة كل أبطالها باستثناء أولئك الذين يقعون فى نطاق طائفة خاصة جدًا؛ وربما لا يستوجب الأمر أن يتم التكريم بتقديم أضحيات.

إن تسليم أرسطو بما اعتقده البعض من أن كل العدالة التى تستند إلى العرف هى عدالة فى حدها الأدنى، إذا ما أخذنا فى الاعتبار حقًا إيمانه بالعدالة الطبيعية. إن معظم التفاوت فى المعتقدات حول العدالة، أو بين قوانين مدن بعينها، سوف يُعزى إلى خطأ (خلل) أخلاقي. إن كثيرًا من المعتقدات والممارسات ستكون ببساطة انحرافات عن العدالة الطبيعية. إن تلك المعتقدات والممارسات ستكون عادلة فقط من منطلق العرف؛ بمعنى أنها أعراف أو قوانين مدينة بعينها، ولكن العدالة من منطلق العرف بهذا المعنى ترتفع إلى مستوى العدالة الطبيعية، ومن المرجح جدًا أن تبتعد لتكون نقيضًا للعدالة الطبيعية ومن هنا تتحول - لنقل تحديدًا - إلى ظلم. ومن جهة أخرى فإن بعض الأشياء يمكن فقط أن تكون عادلة من خلال العرف، وهى الأمور المحايدة حيادًا خالصًا والتى ليس بمقدور العدالة الطبيعية أن تتناولها بالذكر. وأخيرًا فلربما كان من شأن العدالة الطبيعية أن يطيع امرؤ حتى تلك القوانين التى تستمد عدالتها من العرف، بأى من المعنيين[1].

(٢) العدالة كفضيلة بين الأفراد

والآن ما هو العادل بالطبيعة ؟ إن الوصف الأكثر وضوحًا وجلاءً للعدالة يظهر فى الفصول الأولى من الكتاب الخامس من مؤلف "الأخلاق النيكوماخية". من الشائع أن

---

(١) عن هذه النقطة انظر: MacIntyre 1988: 120-1.

العدالة مناقضة – كما يقول أرسطو – لما هو مخالف للقانون ومناقضة للظلم والجشع. ويُتخذ هذا التعريف ضمانةً لتقسيم العدالة إلى فضيلتين متميزتين: "لذلك فإن ما هو عادل يكون ملتزمًا بالقانون ومنصفًا، وما هو ظالم يكون منتهكًا للقانون ومجحفًا" – (EN. V.1. 1129a34-1129b1). إن هذا الوصف المبدئي واسع فضفاض إلى الدرجة التي تجعله يشمل حتى ما قد يثبت فى نهاية المطاف أنه لا ينسجم مع العدالة الطبيعية مطلقًا. إن أرسطو يقوم هنا بتجريد القضايا الجوهرية الصعبة حول ما ينبغى أن يذكره القانون، وحول مَن أو ماذا ينبغى أن يُتخذ كعادل منصف.

إن القانون يهدف دائمًا – كما يقول أرسطو – إلى (تحقيق) نوع ما من المنفعة المشتركة (V.1. 1129b14-17). إن ما هو قانونى هو ما "ينتج ويحرس السعادة ومكوناتها للمجتمع السياسى (المدني)" – (V.1. 1129b 17-19). إن القانون يستوجب التصرف الفاضل وينهى عن التصرف الآثم (الفاحش) (V.1. 1129b19-24). وبما أن القانون – حين يقوم بذلك – يهدف إلى تحقيق السعادة (أيًا كان مفهومها والنظرة إليها) للمجتمع السياسى المدنى (أيًا كان مفهومه)، "فإن هذا النوع من العدالة هو الفضيلة الكاملة – ليست بشكل مطلق على عواهنه – وإنما من منطلق علاقتها بالآخرين" – (V.1. 1129b25-7). "إن العدالة وحدها من بين الفضائل تتسم بأنها الخير المقبل من طرف آخر، لأنها (تُمارس) من منظور علاقتها بإنسان آخر" (V.1. 1130a3-4).

أما النمط الأضيق نطاقًا من أنماط العدالة والذى ينبغى أن يتعامل مع الإنصاف والحق – أى العدالة "الخاصة" – فإنه يشكل جزءًا من النمط الأوسع المُعرَّف بالفضيلة الكاملة – أى العدالة "الكونية". إنه يتميز – هو الآخر – عن غيره من بقية الفضائل الفردية التى تكوِّن أجزاء العدالة الكونية[1]. إن العدالة الخاصة تتعامل أساسًا مع التصرف الملائم فى الخبرات التى يمكن أن تقتسم، لا سيما المال والأمن والشرف (V.2.1130b2).

---

(1) هناك صعوبات معلومة جيدًا ينطوى عليها التمييز بين العدالة الخاصة وغيرها من الفضائل الفردية الأخرى كل على حدة. ومعظمها مرتبطة بصورة أو بأخرى بالمكوِّن العاطفى الذى يعتبره أرسطو جزءًا من أى فضيلة. عن هذه النقطة انظر:
Williams 1980, Young 1988, and Irwin 1988: 427.

وهى تشترك مع العدالة الكونية فى أنها فضيلة خاصة بشخص فى علاقته مع آخرين (V.2.1130b1-2). وهناك فضائل أرسطية أخرى تشكلت من خلال المعتقدات والمشاعر الصحيحة بشأن المال والأمن والشرف، ولكن ليس بصفتها خيرات يمكن اقتسامها. إن الظالمين ليسوا ببساطة مخطئين فى معتقداتهم ومشاعرهم حول هذه الخيرات، وإنما هم غير منصفين. إنهم ببساطة لن يسيئوا استغلال هذه الخيرات، وإنما سوف يسيئون التصرف فى هذه الخيرات بما يُلحق الضرر بالآخرين. إنهم يعانون من "pleonexia" أى الطمع والجشع (V.1. 1129b4-11).

إن العدالة الفردية الخاصة – الإنصاف – تنقسم علاوة على ذلك إلى عدالة توزيعية (nemētikon) وعدالة تصحيحية أو إصلاحية (diorthōtikon)–(V.2.1130b30-1131a1). وتتمثل الأولى فى مسألة توزيع الخيرات بما يتناسب مع المزية أو القيمة، وعلى القياس نفسه الذى يصف ما هو قانونى بأنه عادل – أيًا كان محتوى القانون – فإن أى شخص سوف يصف التوزيع المتساوى للخيرات على أناس متساوين فى القيمة والجدارة: بأنه توزيع عادل فى حين يكون الاختلاف حول ما ينبغى أن يكون عليه مستوى القيمة (الجدارة) ذات الصلة بالتوزيع. "يتفق الجميع على أن العدل فى التوزيع ينبغى أن يتوافق مع مستوى ما من التميز أو الجدارة، ولكنهم لا يُجمعون على اختيار المعيار نفسه؛ فأنصار الديمقراطية يختارون معيار الحرية، وأنصار حكم الأقلية يختارون معيار الثروة أو الأصل النبيل، وأنصار الارستقراطية يختارون الفضيلة" – (V.3. 1131a25-9). أما أرسطو – الذى قد لا يكون مفيدًا تمامًا – فيصف هذا النوع من المساواة أبعد من ذلك على أنه نوع من التناسب الهندسي[1]: "فى التناسب الهندسى يحدث أن تتشبث الأجزاء ببعضها البعض مثلما هى الحال فى الكليات"–(V.3.1131b13-15). فإذا ما تم توزيع الاعتمادات المالية العمومية لشراكة ما على أساس المساهمة المالية فى هذه الشراكة، فإن ذلك يعنى أنه إذا ساهم (أ)

---

(1) سواء كان مفيدًا أم لا، فإن التفكير فى العدالة من منطلق رياضى لم يكن أمرًا أصيلاً عند أرسطو (see Harvey 1965). لم تكن الديمقراطية دائمًا – حتى عند أرسطو "(Pol.) VI.2, 1317b2-4" – ينظر إليها على أنها تقوم بالتوزيع طبقًا لتناسب هندسى وليس تناسبًا حسابيًا. ولسوف يبدو تناسبًا حسابيًا إذا ما رأيناه يقوم بالتوزيع بالتساوى دون النظر إلى أى معيار.

بضعف ما ساهم به (ب)، فينبغى أن يحصل (أ) على ضعف ما يحصل عليه (ب)، وهكذا نحافظ على نسبة المساهمة الأصلية عند التوزيع.

كما أن الصيغة التصحيحية للإنصاف (المساواة) لا بد أن تتعامل بصورة ما مع توزيع الخيرات، ولكن فى مواقف تبادلية. هنا يكون للعدالة "مقدار مساوٍ من قبل ومن بعد" – (V.4.1132b19-20). إن هذا – وربما مرة أخرى لا يفيد – يوصف بأنه من قبيل التناسب الحسابي. وعلى الرغم من ذلك فإن المسألة أن هناك أنواعًا من التشتيت التى قد لا تراعى بصورة متعقلة أى امتياز أو جدارة فى الأشخاص المعنيين – كما تراعيها العدالة التوزيعية– وإنما تراعى فقط قيمة الخيرات ذات العلاقة. هذا هو نمط العدالة المطلوب فى تحديد العقوبات الذى يعتقد أرسطو أنه يعيد التوازن من خلال تعويض الضحية عما لحق به من ضرر[1]. إن هذا ليس من قبيل التبادلية الصريحة إذا ما فُهمت تلك التبادلية بمعنى أنه لِزام على المرء أن يعانى بمقدار ما ألحق من ظلم بالضبط؛ لأنه – على الرغم من الطرح المعاكس لذلك من جانب الفيثاغورثيين – فإن ذلك قد لا يكون تعويضًا ملائمًا فى واقع الأمر وبذلك يجعل الموقف متساويًا (V.5. 1132b 21-31). ولكن أرسطو يتحدث – رغم ذلك – بنغمة تقريرية عن "تبادلية تتوافق مع التناسب"، وهو ما قدمه كمبدأ شامل للتجارة الاتفاقية والمبادلات[2] (EN V.5. 1132b31-32).

وهكذا تُمارس العدالة من قِبل أشخاص يلعبون دورهم الملائم فى مجتمع ما. إن العدالة كفضيلة كاملة تضمن الاحترام والاهتمام اللائق بسعادة بقية أعضاء المجتمع. إن العدالة كالمساواة تضمن التوزيع (التخصيص) المناسب للخيرات القابلة للقسمة. إن

---

(1) ليست هناك حاجة لأن ننظر إلى هذا على أنه نظريته الكاملة عن العقاب التى جعلها كل من: Hardie 1980: 194 and Irwin 1988: 625 نظرية مؤسفة للغاية. إن طرح أرسطو البالغ البراعة للفعل التطوعى وغير التطوعى، (EN.III.1-5) وكذلك وصفه للعقاب على أنه علاج (EN II.3, 1104b16-18) يجعل من الواضح أنه ينظر إلى الاستجابة العامة لاقتراف الخطأ على أنها أكبر بكثير من مجرد تعويض عن ظلم ارتكب. وليس هناك سبب لافتراض أنه لم يميز – كأفلاطون (Law 862b1-c4) – بين الوظيفة التعويضية والوظيفة العلاجية للعقاب.

(2) من غير الواضح ما إذا كان هذا يُعد نوعًا ثالثًا من العدالة الخاصة جنبًا إلى جنب مع العدالة التوزيعية والعدالة التصويبية أو ما إذا كانت جزءًا أو جانبًا من العدالة التصويبية. انظر: Ritchie 1894, Hardie 1980: 191-201, and Irwin 1988: 428-30، لمعالم الجدال العلمى الطويل المدى حول المسألة.

البشر أعضاء في مجتمعات متعددة وهناك مجال لعدالة من نوع ما في أيٍ منها، ولكن أهم هذه المجتمعات هو مجتمع دولة المدينة. والعدالة التي تقوم بين من يشاركون في الحياة المتمتعة بالاكتفاء الذاتي في دولة المدينة- أي بين رفاق من المواطنين- تقف على النقيض من أنواع العدالة الثانوية والاشتقاقية التي قد تقوم بين من يشتركون في نمط مجتمعي مختلف كالأسرة على سبيل المثال، ويُطلق عليها العدالة الخاصة بدولة المدينة (V. 6. 1134a26-30). هذه العدالة هي موضع الاهتمام الرئيسي لأرسطو.

إن كلاً من العدالة الكونية والعدالة الخاصة في كل مظاهرها؛ تشكل إدراك وفهم أرسطو لدولة المدينة الصالحة. إن العدالة الكونية هي ما ينبغي أن يكون مطلوبًا من قانون يتسم بالكمال في صياغته، وكذلك وفقًا لوصف الفضيلة الكاملة للإنسان الكامل وللمواطن الكامل كذلك في مدينة تتمتع بقانون محكم ومكتمل الصياغة. وسوف تحدد العدالة الخاصة في صورتها التوزيعية التقسيم والتوزيع الملائم للمناصب والسلطة في دولة المدينة، فضلاً عن توزيع أي خير مشترك حيث يُقسَّم بصورة ملائمة وفقًا لمعيار ما من امتياز أو جدارة. وعلى الرغم من أن أرسطو لا يذكر إلا أقل القليل عن بقية العدالة الخاصة في مؤلفه: السياسة "Politics"؛ فإنه يذكر بالفعل أن "الإنصاف المتبادل يحفظ دولة المدينة" (Pol. II. 1. 1261a30-1. EN V.5. 1132b34-5)، ويعني بذلك الإصرار على أهمية العدل والإنصاف في تبادل الخيرات (المنافع) والخدمات في أوسع معنى ممكن لها؛ بحيث تتضمن حتى توزيع المناصب السياسية عندما يكون من يستحقونها أكثر من العدد المطلوب لشغلها في الوقت ذاته... أخيرًا فإن نمط العدالة التصحيحية الذي يحدد التعويض العادل لضحايا الظلم والإيذاء يكون مطلوبًا- على وجه الخصوص- بين القضاة والمحلفين.

إن أرسطو لا يدخل في مواجهة مباشرة – وهو يعرض هذا التصنيف المحكم لأنواع العدالة – مع أيٍ من سابقيه باستثناء الفيثاغورثيين "Pythagoreans"، ربما لأنه لم تكن هناك مناظرة قائمة بخصوص أنماط (أنواع) العدالة يتحاور على أساسها. من جهة أخرى ففي الوقت الذي لا يطلق فيه مسمى عادل على أي شيء قد لا يُتفق على أنه كذلك؛ فإنه انتقد ضمنيًا كل من أخفقوا في إدراك أن أكثر من حالة أو سمة قد أخذت تصنيف "عادل"، وأن أنواعًا من المداولة والتفكير المتأني لازمة لتحديد ما هو عادل في أنماط مختلفة من المواقف التي تستدعي توزيع حصص من الخيرات القابلة للتقسيم.

(٣) الأفراد كمواطنين

قبل أن نفكر فى تطبيق المفهوم الأرسطى للعدالة على ترتيبات سياسية (مدنية): يجدر بنا التوقف لبرهة لنتدبر فحوى تحديده وتعريفه (لنوع واحد من) العدالة بأنه فضيلة كاملة وأنه طاعة لقانون ذى صياغة صحيحة. ويعتبر أرسطو السعادة (eudaimonia) على أنها غاية كل فعل بشري، ويعرِّف الحياة السعيدة أو الأمثل بأنها حياة الفضيلة. وهكذا فإن الحياة المثلى للكائن البشرى الفرد - فى حدود علاقتها بالشخصية - سوف تتشكل من خلال عدله، حيث يُنظر إلى العدالة على أنها فضيلة كاملة فيما يتعلق بالآخرين. علاوة على ذلك؛ فإن من شأن القانون محاولة غرس هذه السمة فى المواطنين، أو - على الأقل- جعلهم يتصرفون كما لو كانت لديهم تلك السمة. إن هذا المفهوم الواسع البعيد المدى للعدالة هو مؤشر للمسافة الشاسعة بين المفهوم الأرسطى للعلاقة بين الفرد ودولة المدينة، وبين رأى الليبرالية الحديثة فى العلاقة بين مواطن و"دولته" أو"دولتها"[١].

إن بوسع المرء أن يذهب إلى هذا من أى من الحدين، فعند أرسطو هناك مفهوم مختلف للفرد ومفهوم مختلف للمجتمع السياسى (مجتمع دولة المدينة). ينظر أرسطو إلى الأفراد من منظور اجتماعى أو سياسى بالأساس بمفهوم يربط صالح أى فرد بمصلحة رفاقه من المواطنين (EN I.7, 1097b8-11). إن كون المرء إنسانًا يعني أن بوسعه فقط أن يحيا حياة ذات اكتفاء ذاتى كجزء من مجتمع؛ تؤدى فيه مهام ضرورية بعينها من أجل تحقيق الاكتفاء الذاتى للمجتمع. إنها لحقيقة من حقائق الكائنات البشرية أن بإمكانها فقط أن تعيش حياة إنسانية بصورة مميزة فى مدينة، ليس من منظور حاجتهم إلى تعاون الآخرين فى الوصول إلى غايات محددة بصورة فردية، ولكن لأن العيش فى حياة إنسانية متميزة يتطلب أن يكون المرء جزءًا من مهمة مشتركة فى الأساس[٢].

---

(١) انظر Cartledge, in Ch. 1 above.

(٢) يزودنا أرسطو بقوائم بأجزاء ومهام دولة المدينة في:
Pol. IV.4, 1290b38-1291b2 and VII.8, 1328b5-23.

إن الحقيقة القائلة بأن الفضائل الفردية عند أرسطو (كالشجاعة والاعتدال والكرم وغيرها) تتحول لتشكل فى مجملها توصيف العدالة نفسه بمفهومها كخير يأتى من طرف آخر، مثل هذه الحقيقة لم تحدث بالمصادفة ولم تكن شرطًا عشوائيًا من جانب أرسطو، فنظرًا لأن الفضائل التى يصفها يُنظر إليها منذ البداية على أنها فضائل كائن اجتماعى أو سياسى: فإن حالات التوصيف للسمات المُحبذة هى فى حقيقة الأمر حالات تدعم وترتقى بمصلحة وخير الآخرين؛ حتى عندما ينظر إليها على أنها مكوِّنة لمصلحة وخير الفرد. إن الشجاعة (كإحدى هذه الفضائل) سوف تسهم فى إيضاح هذه النقطة. فالرجل الشجاع هو من لا يُفرط ولا يقصِّر فى مشاعر كالخوف والثقة ومن يختار التصرف الشجاع من أجله فى حد ذاته. إن الشجاعة فى شكلها الأوَّلى فضيلة مرتبطة بميدان المعركة؛ وعلى ذلك يمكن تعريفها كسمة فردية (خاصة بالأفراد). وعلى الرغم من ذلك فإن من الواضح أن مثل هذا السلوك يمكن أن يشكل أداءً طيبًا ينطبق فقط على شخص لديه رغبة جوهرية فى المحافظة على مدينته. إن القائمة الكاملة للفضائل الفردية عند أرسطو يمكن أن يُنظر إليها بطريقة مماثلة؛ على أنها قائمة من الأحوال التى تمكن صاحبها من أن يكون لديه الموقف العاطفى والمعرفى الملائم نحو موضوعات متعددة ذات أهمية لبشر يحيون معًا فى جماعة ويحتاجون إلى الحياة على هذا النحو[1].

وعلى صعيد متصل؛ فإن "دولة المدينة هى عبارة عن عدد محدد من المواطنين" (Pol. III. 1. 1274b41)، ذلك العدد هو كل ما قد يلزم لحياة مكتفية ذاتيًا (III. 1. 1275b20-1). وهى (دولة المدينة) تتميز عن أنماط أخرى من المجتمعات البشرية- من ناحية الاهتمام العام من جانب المواطنين- بالعدالة والصالح العام وبالفضيلة لدى بعضهم البعض (III. 9. 1280a31-b12). إنها كذلك مجتمع المتباينين المختلفين: لأن ما يجعل المدينة – على عكس الفرد، أو التجمعات الأخرى من الأفراد – مكتفية ذاتيًا هو الأداء الجمعى لمهام متفاوتة (متباينة). إن الحياة التى يحياها مواطنو مدينة بصورة مشتركة؛ ينبغى أن تكون حياة كريمة للجميع – أو على الأقل للكثيرين – كى يكون بوسع أى شخص أن يحياها بصورة

(١) انظر Miller, in Ch. 16 above, and Roberts 1989

طيبة حقًا. وهكذا فإن أرسطو يقول – حتى فى مؤلف "الأخلاق النيقوماخية" الذى يركز فيه على سعادة الأفراد : إن غاية علم السياسة هو سعادة المدينة، وهى أسمى وأكمل غاية للفعل البشري، وتتضاءل إلى جانبها جميع الغايات الأخرى بما فيها سعادة الأفراد (EN I.1. 1094a26-b10). إن أرسطو لا يقصد القول بأن سعادة دولة المدينة أكثر أهمية من سعادة مواطنيها الأفراد بأى معنى من المعانى التى قد ترجح أن سعادة الفرد قد تتعارض مع سعادة المجموع.

"من المستحيل على المدينة أن تكون سعيدة ككل ما لم يكن كل أو معظم أو بعض من أجزائها سعيدًا. إن السعادة ليست كالعدل والتكافؤ الذى يمكن أن يرتبط بالكل من دون أن يرتبط بأى من أجزائه؛ إن هذا الأمر مستحيل فى حالة السعادة" 22 - 1264b17 (Pol. II.5).

إن سعادة المدينة تتشكل من خلال سعادة مواطنيها، وهذا يفسر سبب تمكن أرسطو من التصديق على تحديد هوية ما هو عادل بما هو قانوني. إن قوانين وممارسات المدينة هى التى ينبغى أن تجسد المفهوم الملائم للغاية النهائية. إن القوانين ينبغى أن تهدف إلى سعادة المدينة، والتى يمكن القول إنها سعادة المواطنين كما يمكن القول بأنها فضيلة المواطنين. وعلى هذا ينبغى للقانون أن يطالب بالعدالة التى تفهم على أنها الفضيلة الكاملة.

إن هذا المفهوم الاجتماعى المتعمق للشخص يفسر سبب شعور أرسطو بعدم حاجته إلى تبرير وجود الدولة، وسبب عدم كون الحقوق الفردية – التى تعمل كحاجز أخلاقى بين الفرد وسلطة الدولة – جزءًا من نظرية العدالة[1]. إن الغاية الملائمة لدولة المدينة هى سعادة المواطنين وليس الحماية المشتركة من الأذى. وإذا ما كان بالإمكان تحقيق سعادة المواطنين بشكل حقيقى فقط من خلال الوصول إليها بالشكل المشترك، بمعنى إذا لم يكن هناك شىء اسمه السعادة الفردية بصورة أصيلة، يكون لكل فرد عندئذ اهتمام

---

(١) انظر Barnes 1990 and Sorabji 1990. بشأن الادعاء بأن أرسطو كان لديه مفهوم للمواطن، إن لم يكن طبيعيًا، فإنه يصح ويستقيم. انظر Miller 1995.

جوهرى بفضيلة الآخرين. ويبدو أن أرسطو قد اعتقد أن السبيل الوحيد لتحقيق - أو محاولة تحقيق - هذه الفضيلة على نطاق واسع هو أن تكون من متطلبات القانون، وأن تقوم دولة المدينة - على وجه العموم - بتعليم مواطنيها. على أى حال إذا ما وضعنا فى الاعتبار نوعية اهتمام أى فرد بفضيلة الآخرين - وكذلك بفضيلته هو - لا يكون هناك مبرر للاعتراض على التعليم الأخلاقى من جانب دولة المدينة إلا من زاوية (على أساس) فعاليته. ويحتاج المرء هنا أن يضيف إن أرسطو يُضمِّن الفضيلة البشرية كل شيء يساهم فى حياة آدمية كريمة طيبة، أو بعبارة أخرى إن كل نشاط بشرى يتسم بالتميز يمكن أن يؤدى بطريقة فاضلة أو بغيرها. وهكذا يمكن أن يبدو جليًا أن القانون يحتاج إلى مخاطبة كل جانب من حياة المواطنين.

(٤) أفراد عادلون ومواطنون عادلون

إذا ما افترضنا أن الفضائل الواردة عند أرسطو هى فضائل مخلوق سياسى (مدني) بالأساس، أو بعبارة أخرى فضائل شخص هو بالطبيعة مواطن فى دولة مدينة، وأن القانون الخاص بمدينة وصلت إلى درجة الكمال فى إدارتها سوف يتطلب الفضيلة التامة من مواطنيها، فمن الواضح فى حالة المثالية المطلقة أن فضيلة الإنسان وفضيلة المواطن سوف تتطابقان. وفى واقع الأمر فإن الوضع كذلك فى الحالة المثالية التى ورد وصفها فى الكتب الختامية من مؤلف السياسة "politics" . وعلى الرغم من ذلك فإن العلاقة - فى الأحوال العادية غير المثالية - أكثر تعقيدًا.

"فكما أن البحار عضو فى المجتمع؛ فإن القول ذاته ينطبق على المواطن. وبقدر ما يختلف البحارة فى قدراتهم (فأحدهم مُجدِّف والآخر قبطان، وآخر مستطلع، وآخر يحمل مسمى وظيفة أخرى من هذا النوع) فمن الواضح أن أدق توصيف لمزية كل منهم سوف تكون وثيقة الصلة خاصة بكل منهم. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك أيضًا اعتبارًا عامًا يناسبهم جميعًا؛ إن المحافظة على السفينة هى مهمتهم جميعًا وكل بحار منهم يهدف إلى ذلك. إن الأمر نفسه ينطبق على المواطنين؛ فعلى الرغم من تباينهم فإن المحافظة على

المجتمع هى مهمتهم، والدستور هو المجتمع. ولهذا السبب فإن فضيلة (مزية) أى مواطن ترتبط بالضرورة بالدستور. ونظرًا لأن هناك أشكالاً كثيرة من الدساتير؛ فمن الواضح أنه لا يمكن أن تكون هناك فضيلة (مزية) وحيدة وكاملة للمواطن المتميز، ولكننا نقول عن فرد إنه طيب (صالح) لتمتعه بمزية واحدة تتسم بالكمال. من الواضح إذن أن من الممكن لشخص ما أن يكون مواطنًا ممتازًا دون أن يتمتع بالمزية (الفضيلة) التى ينبغى أن يكون بمقتضاها إنسانًا ممتازًا" (Pol. III. 4. 1276b20-35).

إن منطق هذا الطرح قد يكون واضحًا، ولكن أرسطو لا يفسر مطلقًا ما يعنيه بقوله: إن فضيلة أى مواطن مرتبطة بالدستور. "إن الدستور[1] (politeia) هو ترتيب وتنظيم من يقطنون المدينة (III. 1. 1274b38). أو - على وجه التحديد - "التنظيم المتعلق بتوزيع المناصب فى المدن، والمتعلق كذلك بذلك العنصر الذى يُكسب السلطة وبطبيعة الغاية التى يهدف إليها كل مجتمع" (IV. 1. 1289a15-18). "من الواضح إذًا أن تلك الدساتير التى تراعى المنفعة العامة هى دساتير صحيحة بمستوى (بمعيار) الشخص المُفرط فى العدل، وأى دستور منها ينظر إلى مصلحة الحاكم فقط يقع فى الزلل ويعد منحرفًا عن الدساتير الصحيحة-" (III. 6. 1279a17-20). إن الدساتير "المنحرفة" تستبعد لاحقًا بصورة فظة باعتبارها "مجافية للطبيعة"- (III. 17. 1287b39-41). وتنقسم الدساتير - علاوة على ذلك- إلى دساتير يتحكم بها فرد واحد (الملكية فى المسار الصحيح، وحكم الطغاة فى المسار المنحرف)، ودساتير تتحكم بها أقلية (أرستقراطية إن صحت، وأوليجاركية إن انحرفت)، أو تتحكم بها كثرة (الدولة إن صحت، والديمقراطية إن انحرفت)[2] ((III.7.1279a32b10)). إن الأوليجاركية والديمقراطية غالبًا ما توصفان مجددًا ومباشرةً على أنهما حكم الأثرياء وحكم الفقراء لا حكم الأقلية وحكم الأغلبية (III.8.1279b39-1280a3).

---

(١) "الدستور" هى الترجمة القياسية للفظ "politeia"، ولكن ربما كان للفظ مضامين ومدلولات غائبة فى اليونانية. إن الـ "politeia" ليست وثيقة، وإنما هى بناء قانونى ومن ثم اجتماعى أو شكل من أشكال دولة المدينة.

(٢) هذا التصنيف من حيث عدد الحكام يُعد أول وأبسط تصنيف للدساتير فى مؤلف السياسة "politics". هناك المزيد من التصنيفات والأوصاف التى تكثر فى سياق عمل أرسطو. انظر: Rowe, in Ch. 18 below.

إن التركيبة السياسية أو الدستور هو ما يحدد هوية أى دولة مدينة، وينعكس هذا فى تحديد أرسطو لهوية المواطن على أنه ليس مجرد فرد واحد من بين الجماعة المطلوب منها توفير حياة تتسم بالاكتفاء الذاتى؛ وإنما كـ"فرد يحق له المشاركة فى منصب استشارى (تشاوري) وقضائي" (III. 1. 1275b18-19). وعلى الرغم من أن أرسطو غالبًا ما يستخدم كلمة "مواطن" بمعنى أوسع لتشتمل على جميع الذكور الأحرار من أهل المدينة[1]، فإن التعريف حتى فى معناها الضيق سوف يضم قطاعًا أكبر بكثير من السكان كمواطنين فى دولة أو ديمقراطية عما يمكن أن يكون عليه العدد فى ظل حكم ملكى أو حكم طغاة، وهى أنماط من الحكم لن يكون بها - على أساس طبيعتها - سوى مواطن واحد. (يقصد به شخص الملك أو الطاغية / المترجم). وعلى الرغم من ذلك فبمقدار ما تُعرَّف دولة المدينة كدولة مدينة من منطلق تنظيم وترتيب المناصب والغاية التى يوظف من أجلها كل منها - أى من منطلق دستورها - فمن الواضح أن أولئك الذين يشغلون تلك الوظائف هم من يحددون طبيعة دولة المدينة - معنى ذلك أن المواطنين - بالمعنى الأضيق أو الأوسع للكلمة - هم القطاع السكانى الذى يحدد السمة الفعلية لأى مدينة (لمدينة بعينها).

مـا الـذى يجعل شخصًا إذن مواطنًا صالحًا فى دسـتـور بعينه؟ يُقال إن أمر المواطن الصالـح مرتبـط بالحفـاظ علـى الدسـتـور (III. 4. 1276b28-9). فمـا الفـرق إذن بـين التصـرف على هذا النحو مـن أجل الحفاظ على الأوليجاركيـة أو فعل ذلك للمحافظة على الأرستقراطيـة؟ قد يعتقد المرء بطبيعة الحال أن الشخص يحافظ على الأوليجاركية إذا ما كان ثريًـا، وعليه يمارس السلطـة، ومن خلال ممارسته لتلك السلطـة تكون تلك الممارسـة لمصلحته ومصلحة أقرانه من الأثرياء. وإذا ما كان الشخص فقيرًا وبلا سلطة فيتم الأمر مـن خلال طاعتـه للأثرياء وذوى السلطة. هـذا معناه أن المرء يفعل مـا فى وسعه للحفاظ علـى الشـكل الدسـتـورى للمدينة. وفى ظل الحكـم الارسـتقراطى فإن هـذا يعنى ممارسة

---

(1) انظر Newman 1887-1902: 1, 570. and Cooper 1990: 228. إن كلا من وصف دولة المدينة على أنه عدد مواطنيها اللازمين لحياة ذات اكتفاء ذاتي، وكذلك التمييز بين الدساتير الصحيحة والمنحرفة - والذى يفترض أن شخصًا آخر غير الحاكم أو الحكام لديه مآرب ومصالح بحاجة لمن يخدمها - يرجحان أن أرسطو لم يفكر بطريقة متوازنة ومتسقة فى المواطنين؛ لأنه يعرِّفهم بشكل ضيق ومحدود.

السلطة – إذا ما كان المرء فاضلاً – من أجل الصالح العام، أو إطاعة الفضلاء إذا لم يكن المرء نفسه فاضلاً.

إن الرجل الصالح – كما يصفه مؤلف "الأخلاق النيقوماخية" – هو شخص يتمتع بشخصية راسخة الخطى فى الفضيلة ويمتلك جميع الفضائل الفردية، ومن أجل ذلك يختار بطريقة واثقة الفعل الصائب لأجله فى حد ذاته، نظرًا لامتلاكه ناصية الحكمة العملية (phronesis) التى تعنى القدرة على التمييز الصائب للخير والمصلحة بالنسبة لنفسه وللناس بشكل عام (EN. VI.5. 1140b7-11). إن مثل هذه الحالة للشخصية – باعتراف أرسطو نفسه – لا يمكن اكتسابها بسهولة حتى فى ظل أفضل الظروف السياسية. فى المدينة الفاضلة التى تهدف إلى غرس الفضيلة بنجاح فى جميع المواطنين – الذين يتناوبون حينئذ القيام بمهام مدنية سياسية – يتضح أن المواطن الصالح يتطابق تمامًا مع الرجل (الشخص) الصالح. إن فضيلة جميع المواطنين هى التى تجعل هذه المدينة مدينة فاضلة.

فى الدساتير "الصحيحة" أو العادلة كنظم الحكم الملكية والأرستقراطية وحكم الأغلبية لن تكون هناك حاجة إلى فضيلة كاملة عند جميع المواطنين، لأن البعض لن يكونوا بحاجة إلا للطاعة وليسوا بحاجة إلى الفضيلة المطلوبة للحكم. ففى ظل حكم الأغلبية فإن الحكام أنفسهم ليسوا أشخاصًا يتمتعون بكامل الفضيلة الأرسطية ؛ على الرغم من أنهم يحكمون بالعدل (من أجل الصالح العام). وهكذا يتضح أنه حتى فى الأشكال العادلة من الدساتير ليس من الضرورى أن يكون المواطن الصالح شخصًا صالحًا. وفى الأشكال المنحرفة من الدساتير يبدو الأمر مختلفًا تمامًا، إذ يبدو أن المرء ليس فقط لا يحتاج أن يكون فى غاية الفضيلة كى يصبح مواطنًا صالحًا، وإنما كى يكون المرء مواطنًا صالحًا فإن هذا يستوجب منه أن يتصرف بصورة منافية للفضيلة. فإذا كانت مزية الحاكم الذى يمثل حكم الأقلية أن يحكم لمصلحته الخاصة ويسيء معاملة الفقراء، فمن الواضح عندئذ أن مثل هذا الحاكم لا بد أن يكون حاكمًا ظالمًا كى يصبح مواطنًا صالحًا فى مدينته.

ولكن قد يكون الأمر أكثر تعقيدًا من هذا؛ لأن هناك تساؤلاً عما إذا كانت فضيلة الأوليجاركى – مثلاً – وطبيعة شخصيته ونوعية سلوكه التى تحافظ على ذلك الشكل

من أشكال الحكم والدستور هى- فى واقع الأمر وببساطة- قضية تولى مقاليد الحكم لمصلحة ذاتية خاصة على حساب المحكومين. إن النقاش المطول اللاحق عند أرسطو عن كيفية الحفاظ على الأنماط المتعددة للبناء السياسى يُرجِّح بالتأكيد أمورًا غير ذلك. ففى حين يُلِح على أن المواطنين بحاجة إلى أن يتعلموا ما يتصل بالدستور (الذى يحكمهم)؛ فإنه يلاحظ كذلك أن تعليم شخص ما بطريقة تسهم فى الحفاظ على نظام الحكم الأوليجاركى يعنى تعليمه ألا يتقلب فى الترف والنعيم وإنما يعامل الفقراء بالعدل وبلياقة وكياسة (V.9. 1310a22-5; V.8. 1308a3-11). وبعبارة أخرى فإن الدساتير المنحرفة تتم المحافظة عليها من خلال دفعها نحو العدالة لا غير. أما الحالة المتطرفة فهى حالة حكم الطغاة التى تمثل أسوأ الدساتير المنحرفة. إن الطاغية الذى يستجيب لنصيحة أرسطو كى يحافظ على سلطته – والذى ستكون لديه حينئذ الميزة والفضيلة الملائمة لذلك النوع من الدساتير – سيصبح مقبولاً بالكاد فى نهاية المطاف.

"كنتيجة لمثل هذه الأمور فلسوف يتمتع بالضرورة ليس فقط بحكم أرقى يُحسد عليه من منطلق أنه يحكم أناسًا أفضل لن يتنازلوا، ولسوف ينجز هذا بغير خوف منه أو كراهية له، بل إنه سيعمر فى الحكم فترة أطول، بل والأكثر من ذلك فيما يتعلق بشخصيته وسماته فلن يكون فاضلاً أو نصف فاضل، كما أنه لن يكون شريرًا مؤذيًا بل نصف شرير" (V.II." 1315b4-10").

كل هذا يرجح أنه فى حالة الدساتير الظالمة؛ فإن فضيلة المواطن قد لا تتمثل فى تقليد ومحاكاة ظلم الدستور وإنما – على الأقل – فى سلوك مسلك يتسق والعدالة فى جوهرها. هذا لن يرقى – بطبيعة الحال – إلى العدالة الأصلية ما دام السلوك العادل مرتبطًا تمامًا بمحاولة المحافظة على وضع فى السلطة[1].

---

(1) هناك رأيان مختلفان حول نوايا أرسطو فى مناقشته لاستمرارية الأنظمة المنحرفة وجوهر توصياته لحكامها، انظر: Rowe 1977 (1991) and Irwin 1988: 457-69.

إذا ما كان هذا صحيحًا فيكون من غير الواضح - كما كان يُظن[1] أحيانًا - إن كانت الفضيلة الحقيقية لا تتسق مع المواطنة الصالحة فى دستورٍ منحرفٍ.. هل منعت الفضيلة سقراط من أن يكون مواطنًا أثينيًا صالحًا حين تحلى بها؟ إن هذا لا يترتب بالضرورة على الحقيقة القائلة بأنه يمكن للفرد أن يكون مواطنًا صالحًا دون أن يكون رجلاً (إنسانًا) صالحًا؛ لأن هذا قد يُفسر بالمتطلبات الأضعف للمواطنة الصالحة فى دساتير لم تبلغ درجة الكمال. إن هذه قد تكون النتيجة فقط إذا ما تطلبت المواطنة الصالحة فى مدينة لم تبلغ حد الكمال حالات من الشخصية لا تتسق مع الفضيلة الحقيقية. إن أرسطو يقترح بالفعل أن الاستقرار يتطلب من شاغلى المناصب أن يكونوا فى حالة مودة مع النظام القائم المستقر (V.3. 1303a14-20; V.9. 1309a33-5). إذا كان هذا يعنى أن المواطنين بحاجة إلى أن يؤمنوا بأن دستور مدينتهم عادل فى جوهره، حينئذ سيصبح هذا الأمر مستحيلاً على من بلغوا قمة الفضيلة ممن يرون أى ترتيب منحرف على أنه منحرف وظالم؛ على الرغم من ذلك فقد يعتقدون حقًا - ربما وفقًا لما اعتقد أرسطو أنه الموقف الذى يجدر بالحكيم أن يتخذه، وهو ما يبدو أنه رأيه الشخصى - أن التغيير أو الثورة ليست هى الرد أو الجواب (الملائم) وأن الاستقرار السياسى له قيمته ووجاهته. وهكذا ربما كان لدى المواطنين نزوع محدود نحو الترتيبات القائمة رغم ما قد يكون بها من عوار بمعناه ومفهومه المطلق. فى واقع الأمر فإن جزءًا من ممارسة الحكمة (الحصافة) العملية والسياسية؛ يتمثل فى أن يؤدى المرء أفضل ما يمكن أن يُؤدىَ فى ظل الظروف التى تواجهه (IV.1. 1288b21-1289a25).

ولكن إذا ما كانت فضيلة المواطن فى ظل دستور منحرف - وقد فهمت بصورتها الصحيحة - هى فى الحقيقة محاكاة للعدالة الأصلية، وبذلك تتسق مع العدالة الأصلية، فإن هذا يستحضر رغم ذلك سؤالاً آخر لا يجيب عنه أرسطو[2]. إذ قد يبدو كما لو أن فضيلة المواطن قد تتعارض - على الأقل للوهلة الأولى - مع قوانين مدينة ما، لأن القانون الفعلى لن يهدف دومًا بالصورة الصائبة إلى المحافظة على الدستور. إن مثل هذه القضية قد لا

(1) Newman 1887-1902: III, 155.
(2) Mulgan 1977: 57 and Robinson 1962 (1995): 14.

تطرأ (تُطرح) بالنسبة لأرسطو؛ لأنه ببساطة – حين يتحدث عن فضيلة المواطن – يفكر أساسًا فى المواطنين بوصفهم من الحكام لا من المحكومين الذين لا يملكون سوى الطاعة. من الممكن أيضًا أنه لا يُدلى بشيء بخصوصها لأنه ليس هناك ما يُقال عن طبيعة عامة.

على أى حال؛ فإن نقطة النقاش الأساسية فى العلاقة بين فضيلة الإنسان وفضيلة المواطن تتمثل يقينًا فى التأكيد مرة أخرى على أهمية الصالح العام للصالح الخاص. إن الفضيلة الحقيقية – وبناءً عليها السعادة الحقيقية – لن تغرس إلا فى مدينة تهدف إلى الصالح العام ويحكمها رجال يتسمون بالحكمة العملية. هناك أمر ما مفقود فى أى مدينة يمكن أن يكون المرء فيها مواطنًا صالحًا دون أن يكون رجلاً صالحًا. لقد افترض أفلاطون أنه حتى فى أفضل النظم والترتيبات السياسية لا يمكن أن يكون جميع المواطنين أناسًا فى قمة الفضيلة؛ حتى ولو كان الجميع يتسمون بالكمال كمواطنين. ويجيز أرسطو أن تكون الدساتير صحيحة أو عادلة حتى إن لم تطالب الجميع بالفضيلة الأخلاقية الكاملة؛ لأن الحكام فى مبتغاهم إلى الصالح العام يضمنون (يكفلون) أن المدينة ككل تهدف إلى الغاية الملائمة للمدن؛ وألا يتعامل أهل الحكم مع من لا يحكمون بطريقة ظالمة. ولكن ليس كل الدساتير العادلة يتسم بالكمال، لأنه لن يحيا كل مواطن حياة الفضيلة الكاملة.

(٥) العدالة وتوزيع السلطة فى المدينة

بعد أن قام أرسطو بتقسيم الدساتير بصورة مطلقة إلى عادلة وظالمة على أساس ما إذا كان أهل السلطة يهدفون أو لا يهدفون إلى الصالح العام؛ أم أنهم يهدفون فقط لمصلحتهم الذاتية، يواصل أرسطو مناقشة الملمح الآخر المُحدِّد للدستور؛ ألا وهو من يشغل السلطة والمناصب، هذا الأمر يعد بالنسبة له شأنًا مرتبطًا بعدالة التوزيع. إن القضية الصعبة فيما يتصل بالتوزيع ترتبط دومًا بالمعيار الصحيح للقيمة المستخدمة فى توزيع المنافع بصورة تتناسب مع القيمة والجدارة. من السهل جدًا القول إن الأشخاص المتساوين فى القيمة يجب أن يحصلوا على مقادير متساوية من أى منفعة يتم توزيعها، لكن الجدال يدور – كما يشير أرسطو – حول ماهية مكونات القيمة المتساوية.

إن الدساتير المنحرفة تفعل ذلك بصورة خاطئة، ويبذل أرسطو قدرًا من الجهد فى تفسير كيفية الوقوع فى الخطأ من جانب أكثر هذه الدساتير شيوعًا وهى الديمقراطيات التى تمنح السلطة للأغلبية الفقيرة، ونظم الحكم الأوليجاركية التى تمنح السلطة للأقلية الثرية.

"لقد نشأت الديمقراطية فى كنف أولئك المتساوين فى أمر ما ممن يعتقدون أنهم متساوون هكذا ببساطة ودونما مؤهل (فنظرًا لأنهم جميعًا متماثلون فى كونهم أحرارًا فإنهم يعتبرون أنفسهم متساوين بغير ما مؤهل لذلك)، كما نشأ حكم الأوليجاركية (الأقلية) من افتراض أن عدم التساوى فى أمر ما يجعلهم غير متساوين هكذا ببساطة أو دونما مؤهل (فنظرًا لعدم تساويهم فى الثراء فإنهم يفترضون أنهم غير متساوين على وجه العموم)" -(V.1, 1301a28-33).

إن الخطأ هنا يوصف كذلك بأنه خطأ الحديث عن عدالة من نوع ما أو حتى نقطة أو درجة ما، فى الوقت الذى يعتبر فيه المرء أنه يتحدث عن عدالة بغير مؤهل (معيار) III.9, 21-2 ;(1280a9-11). إن الخطأ لا يتمثل فى الاعتقاد بأن هناك مساواة أو عدم مساواة حقيقية حيثما تعتقد الأطراف المعنية بوجودها. إنما يكمن الخطأ فى الاعتقاد بأن هذا النوع من المساواة أو عدم المساواة هو ما ينبغى أن يوضع فى الحسبان فى أغراض توزيع المناصب السياسية (العامة)، أو بعبارة أخرى، فى اعتبار هذه المعايير وحدها دون غيرها كأوجه للمساواة أو عدم المساواة التى قد تكون ذات صلة بتلك القضية. وفضلاً عن ذلك يرجح أرسطو أن كلا الطرفين لم يقدما أى تبرير للادعاء الضمنى بأن الحرية أو الثروة هى كل ما يدخل فى الحسبان لمثل هذه الأغراض.

"إنهم لا يقولون شيئًا عن أهم الأمور هنا. فإذا ما كوَّنوا مجتمعًا وانضموا إلى بعضهم البعض من أجل الممتلكات، فإنهم سوف يتشاركون فى المدينة بالقدر نفسه بالضبط الذى أسهموا به من ثروة. وإذا كان الأمر كذلك فإن طرح الأوليجاركيين يبدو أنه يكتسب ثقلاً ما؛ لأنه لن يكون من العدل إذا ما أسهم شخص ما بمبلغ مينا واحدة من مئة ويشارك بالتساوى مع آخر أسهم ببقية المبلغ" -(III.9, 1280a25-30).

لقد أخفقوا – فى طرحهم لدعواهم الخاصة – فى مراعاة طبيعة وغاية المجتمع المحكوم فى تحديد من ينبغى أن يحكم.

ويكرر أرسطو هذه النقطة لاحقًا من خلال إصراره على أنه ليس بوسع كل نوع من أنواع المساواة أو عدم المساواة؛ أن يشكل دعوى ملائمة للمطالبة بالسلطة السياسية. وإذا ما افترضنا أن أى شيء يمكن أن يوضع فى الحسبان فلسوف نضع فى الاعتبار أمورًا مضحكة تثير السخرية كالطول أو جمال البشرة (حسن المظهر) كأسس للمطالبة بالسلطة السياسية. وتعقب ذلك نقطتان مهمتان. الأولى: إنه لا يمكن الاحتكام إلى أنواع مختلفة من التميز؛ لأن المرء بحاجة إلى شيء قابل للقياس إذا ما أراد أن يزن دعاوى (مطالبات) مختلفة. والثانية: لا بد أن تكون الخاصية أو السمة التى يحتكم إليها ذات صلة بالموضوع المتنازع عليه. إن آلات الفلوت (المزمار) من المنطقى أن تقدم فقط لمن يجيدون العزف عليها؛ وليس للشخص السخى أو ذى النسب والأصل الشريف حتى إن كان ذلك السخى أو صاحب الأصل والمنبت العريق أكثر كرمًا وأشرف نسبًا من عازف المزمار الموهوب. "لأنه من الضرورى أن يسهم التفوق فى الثراء أو عراقة المولد فى المهمة أو الوظيفة (ergon)، ولكنهما لا يسهمان بشيء" – (III.12. 1283a4-3). إن مثال آلة الفلوت يرسخ فقط أن ذلك النوع من الخصائص الذى يجب أن يستخدم كمعيار للقيمة والجدارة فى توزيع المنافع والخيرات؛ لا بد أن يكون معيارًا مرتبطًا إلى حد ما بطبيعة تلك المنفعة، ولكنه فى بعض النواحى مثال شديد التبسيط بالنسبة للحالة التى بين أيدينا؛ لأن آلات الفلوت ليست امتيازات يوزعها المجتمع... وعلى ذلك فإن أرسطو لا يستنتج منه – كما قد يتوقع المرء وكما اعتبره البعض يفعل ذلك[1] – أن المنصب العام (السياسي) ينبغى أن يؤول إلى من يتمتعون بموهبة الحكم– أى من يتمتعون بالفضيلة السياسية، لأن لديهم موهبة الحكم. إنه يطرح فى هذه النقطة فقط أن أى نوع من المطالبة المنطقية بالمشاركة فى الحكم السياسى لا بد أن تركز على ملامح وسمات تشكل جزءًا من دولة المدينة.

(1)Newman 1887-1902: I, 250, Keyt 1991a: 248, Irwin 1988: 428.

"فى مثل هذه المسائل ينبغى أن تتم المطالبة بالرجوع إلى مكونات دولة المدينة. وهكذا فإن صاحب المولد النبيل والحر والثرى يكون على حق فى المطالبة بالتكريم والامتياز؛ إذ لا بد أن يكون هناك رجال أحرار ومن يدفعون الضرائب المقررة (لأنه لا يمكن أن تكون هناك دولة مدينة تتشكل بالكامل من الفقراء، كما لا يمكن أن تكون هناك دولة مدينة من العبيد). ولكن إذا كان هؤلاء ضروريين فمن الواضح أن العدالة والفضيلة العسكرية[1] (الشجاعة) ضرورية كذلك؛ إذ لا يمكن إدارة دولة المدينة بغيرها. فإذا كان من غير الممكن قيام دولة مدينة بغير العناصر المذكورة أولاً (الأحرار والأثرياء) فإنه لا يمكن إدارتها وحكمها على نحـو طـيب دون العناصر المذكورة تاليًا (العدالة والفضيلة العسكرية)(III12 1283 a14 - 22).

إن المسألة هنا ليست مسألة أن الحر والثرى والفاضل يتساوون جميعهم فى المطالبة بالتكريم، وهى أمور يمكن استبعادها على أساس عدم إمكانية قياسها فى أى حال. وعلى الرغم من ذلك فإن بوسعهم جميعًا أن يلجأوا إلى نوع صائب من حق الاستئناف (على ذلك الاستبعاد)؛ لأن كلاً منهم يمكن أن يدَّعى أنه يسهم إسهامًا جوهريًا فى أداء وعمل دولة المدينة. وهذا نوع من الادعاء مختلف تمامًا فيما يتعلق بالأثرياء والأحرار عنه فى حالة الادعاء الساذج والمنتقد القائل بأن مجرد المساواة فى الحرية أو عدم المساواة فى الثروة يعطى المرء حقًا مشروعًا فى المطالبة بمنصب سياسي. إن المبدأ هنا هو أن تلك السمات والخصائص التى تجعل المرء جزءًا ضروريًا من مدينته التى بمقتضاها يسهم الشخص فى الأداء الإجمالى للمدينة؛ هى التى تمنح المرء حق المطالبة بالتكريم السياسى (المدني) أو السلطة[2]. إذا ما كانت غاية المدينة أن تبلغ حد الحياة الطيبة الهانئة يكون أصحاب الحق

---

(1) هذا هو الموجود فى معظم المخطوطات. وإن كان القليل منها يورد وصف (الفضيلة) "السياسية" بدلاً منه.

(2) من منطلق (بحساب) الاكتفاء الذاتى لا يمكن أن تكون هناك مدينة بغير عبيد أو بغير أناس يؤدون مهامًا وأشغالاً كالفلاحة، وهى مهام يعتقد أرسطو أن أداءها منوط – فى المدينة الفاضلة المثالية – بالعبيد (VIII. 9, 1328b33-1329a2). والسبب فى ذلك أنه يعتقد أن أنواعًا بعينها من العمل تقصى وتستبعد التطور الكامل للفضيلة، ومن ثم السعادة. ولا يريد أن يسلم – فى حالة المدينة المثالية – بأنه ليس بوسع جميع المواطنين أن يكونوا فى تمام السعادة (VII. 9, 1329a19-24). وهو يتفادى هذه المشكلة بلباقة وذكاء – إن لم يكن بصورة خادعة – من خلال رفضه اعتبار كل من لهم ضرورة لوجود المدينة جزءًا من المدينة (VII. 8, 1328a21-37).

الأقوى فى المطالبة بـ (التكريم والمناصب) هم الفضلاء، أما إن كان هدف المدينة هو مجرد العيش أو الحفاظ على كيانها: فإن من حق الأثرياء والأحرار المطالبة بها كذلك (III.13. 1283a23-6). وبطبيعة الحال فبما أن الغرض الحقيقى لدولة المدينة ليس مجرد العيش فإن المطالبة بذلك من جانب الفضلاء سوف تبرز مطالب من ليست لهم ميزة سوى أنهم أثرياء أو أحرار.

"إن المدينة هى مجتمع من العائلات والقرى من أجل حياة كاملة ومكتفية ذاتيًا. ومثل هذه الحياة -- فى زعمنا -- هى العيش فى سعادة وبصورة طيبة؛ لهذا ينبغى على المرء القول إن الغاية من المجتمع المدنى (السياسي) هى الإنجازات (الأفعال) الطيبة وليس مجرد العيش معًا؛ لهذا السبب فإن من يقدمون أكبر إسهام لمثل هذا المجتمع يكون لديهم قدر أكبر من المشاركة فى المدينة من أولئك المتساوين أو الأعلى قدرًا فى الحرية أو النسب العريق ولكنهم غير متكافئين فى الفضيلة السياسية، وكذلك أكبر من أولئك الأقل منزلة فى الفضيلة رغم تفوقهم من حيث الثراء" - (III.9. 1280b40-1281a8).

وهكذا فإن الفضيلة هى التى تشكل معيار القيمة أو المزية والذى ينبغى توزيع الوظائف أو المهام السياسية وفقًا له. ولكن النقاش حول الأنواع الملائمة من المطالبات (بالتكريم والمناصب) يرجح أيضًا أنه فى حالة خلو مدينة من أى أشخاص فضلاء أو من العدد الكافى من الأفاضل لشغل الوظائف السياسية - وهو ظرف لن يتأتى معه تحقيق هدف الحياة الطيبة الرغدة بصورة قابلة للتطبيق - يكون للأثرياء والأحرار حقوق ومطالبات معقولة على أساس إسهاماتهم فى الغاية الأقل والأدنى المتمثلة فى مجرد العيش.

وقد يظن المرء عن حق أن هذا يحسم القضية ويسوى المسألة، وهذا فى واقع الأمر هو رد أرسطو - بإيجاز - على السؤال المتعلق بما عسى أن يكون المعيار الملائم للجدارة. ولكن هناك معضلة (لغزًا) - (aporia)، يرى أرسطو أنها بحاجة إلى حل (III.10. 1281a11). ففى الديمقراطية تمتلك الكثرة الفقيرة السلطة ويستغلونها لمصلحتهم الخاصة وعلى حساب (وضد مصلحة) الأقلية الثرية. ولسوف يكون ذلك أمرًا عادلاً بالمعنى الضيق لكلمة العدل لكونه أمرًا قانونيًا، ولكن من الصعب أن يكون ذلك عدلاً حقيقيًا أو فضيلة من أى

نوع؛ لأن من شأنه أن يدمر المدينة ولا يمكن للفضيلة أن تكون مدمرة لما هى مزية له (III.10. 1281a19-20). وفوق ذلك فإن المبدأ الضمنى هنا وفحواه أن الأقوى يجوز له أن يرغم الأضعف سوف يبرر حكم الطغيان. ولن يختلف الأمر مطلقًا إذا ما عكسنا هذا السيناريو الأصلى وأصبح لدى الأقلية الثرية السلطة على الأغلبية الفقيرة... كل هذا يُعد ببساطة نمطًا آخر من الهجوم على الأنظمة أو الدساتير التى ترسخت بسهولة فعليًا وبطريقة عادلة واعتبارها غير صحيحة وغير عادلة؛ إن ما تركز عليه هو أن أى توزيع عادل لابد أن ينحو إلى الحفاظ على المدينة وليس إلى تدميرها. والصعوبة الأكثر التى نعرض لها هنا تتمثل فى أنه يبدو أن هناك مشكلة مماثلة بالنسبة لحكم الأخيار المحترمين (epieikeis) أو لحكم الفرد الأكثر تميزًا. فحوى هذه المشكلة هو أنه إذا ما كان لدى نفس هذه الأقلية من الأفراد أو – وهو الافتراض الأسوأ – لدى نفس الشخص سلطة على كل شيء طيلة الوقت؛ فإن هذا من شأنه ترك الآخرين بلا مناصب، وعليه بلا تكريم أو تقدير (atimioi). ويلحّ أرسطو فى مواضع عديدة على أن من ليست لديهم سلطة على الإطلاق؛ سيصبحون أعداء للدستور، ومن المرجح عندئذ أنه بمقدار ما قد يوحي به ذلك الوضع من عدم استقرار فى الترتيب والتنظيم فإنه يقوم كذلك دليلاً على الظلم[1]. إن عدم الاستقرار هو أحد أعراض الظلم، وإن كان ذلك لا يعنى القول بأنه يشكّل أو يفسر الظلم. وهكذا فإن الأمر هنا يتعلق بما يمكن أن يكون خطأً فى مثل هذه الحالات من توزيع آيات التكريم والشرف بما يتفق مع الفضيلة، وهو الأمر الذى كان يُفترض أنه معيار الجدارة للتوزيع العادل للمناصب السياسية.

ويأتى الحل لهذه المعضلة فى شكل طرح عبقري، ولكنه طرح يواتى –بصورة طبيعية– شخصًا فى قيمة أرسطو بمنهجيته الجدالية.

---

(١) فى عدة مواضع ذكر التأثير المُزعزع للاستقرار الناجم عن عدم تكريم الكثيرين بمناصب شرفية. ويُعزى إثارة هذه النقطة إلى سولون فى: II. 12, 1274a15-18، وصادق عليها أرسطو صراحةً فى: III. 11, 1281b28-30. ويحدد الكتاب الخامس – الذى يناقش قضية النزاع (stasis) الأهلى فى المدينة – مفهوم وإدراك الظلم المقترن حتمًا بعدم إسناد مناصب لكثير من الناس على أنه سبب أولى ورئيسى (فى المنازعات الأهلية). انظر:
Rowe, in Ch. 18 below.

"إن الأكثرية – حتى إن لم يكن أحد منهم رجلاً متميزًا ورائعًا على المستوى الفردى– ربما تكون إذا ما اجتمعت أفضل من الفضلاء – ليس كأفراد ولكن كجماعة – تمامًا مثل وجبات الطعام التى يساهم فيها كثيرون فتصبح أفضل من تلك التى يتكفل بنفقاتها شخص واحد. ففى حالة الكثرة قد يكون لكل فرد منهم قدر من الفضيلة والحكمة العملية. وحين ينضمون لبعضهم بعض تصبح هذه الكثرة مثل رجل واحد له أرجل كثيرة وأيد كثيرة وحواس كثيرة، ويسرى الوضع نفسه فيما يتصل بالشخصية والتفكير. وهذا هو السبب فى تميز الجماعة (الكثرة) كمحكمين للأعمال الموسيقية والأعمال الشعرية، لأن الأفراد المختلفين يفهمون أجزاء مختلفة، وجميعهم مجتمعون يفهمون الأمر فى صورته الكلية" – (III.11. 1281a42-1281b10).

إذا كانت الفضيلة الجزئية لأفراد كثيرين يمكن – عند إضافتها لفضيلة جميع الآخرين– أن ترجح وتتفوق على فضيلة فرد واحد فإن ذلك لن يشفع لأى واحد من هذه الكثرة أن يتقلدوا المنصب كأفراد، وإنما يسمح للجماعة كجماعة بالمشاركة فى التشاور وإصدار الحكم (III.11.1281b31). فإذا ما اعتبرنا أن الفضيلة هى الخاصية والسمة التى تؤسس لمطالبة منطقية بالتميز والتكريم السياسى؛ فربما كان لبعض الجماعات على الأقل مبرر قوى فى المطالبة بذلك على قدم المساواة مع الأشخاص (الأفراد الفضلاء). وهكذا فعلى الرغم من أن الفضيلة هى المعيار الذى يحتكم إليه فى المطالبة بتقلد المناصب؛ فإن هذه الحقيقة فى حد ذاتها قد تكون على الأرجح ذات مردود ضعيف فى تسوية قضايا التوزيع العادل فى مدن بعينها ذات تركيبات سكانية بعينها. إن فضيلة مجموعة صغيرة من الرجال الفضلاء – ممن قد يستحقون والحال كذلك أن يتولوا الحكم فى منظومة حكومة أرستقراطية – قد يتفوق عليهم إما فضيلة تلك الكثرة (الجمهرة) وإما فضيلة فرد فائق التميز على نحو فريد35- 1283b14 (III.13).

ولكن ذلك بطبيعة الحال– لا يضع الأمور فى نصابها بدرجة عالية من الوضوح. إن الفضيلة تعطى الحق الأقوى فى المطالبة (بالتكريم وشغل المناصب)؛ لأن غاية الحياة الكريمة التى تسهم الفضيلة فى تحقيقها هى غاية أسمى من غاية الحياة البسيطة التى تسهم الثروة والحرية فى تحقيقها. فى دولة المدينة المثالية يصبح جميع المواطنين من

الفضلاء (وأحرارًا وأثرياء بما يكفي). أما فى عالم الواقع فإن المدن تندر فيها الفضيلة ولا تتقاطع بالضرورة مع الثروة، وهكذا يصبح التوزيع العادل للمناصب فى الحياة الواقعية أمرًا من الصعوبة بمكان حسمه. إن الفضلاء كأفراد أو كمجموعات ربما كانت لهم اليد الطولى (العليا) فى المطالبة بالمناصب، ولكن ما يحدث بعد ذلك يبقى غامضًا عند هذه النقطة. إن ما فعله أرسطو هو أنه اقترح نوع المطالبة المنطقى والمعقول، ولكن ليس هناك من سبيل كى نقرر سلفًا كيفية سير التوزيع العادل فى حالات بعينها دون النظر إلى مدن بعينها وإلى مواطنيها على وجه الخصوص. على هذه الشاكلة يشغل هذا المبحث الكتب التالية من مؤلف السياسة "Politics".

وإذا ما نحينا جانبًا التعقيدات والمصاعب التى تواجه تطبيق مبدأ أرسطو، فينبغى أن يكون واضحًا حتى الآن أن أرسطو كان لديه مفهوم متماسك (مترابط منطقيًا) وأصيل عن العدالة السياسية. وعلى الرغم من أن دولة المدينة العادلة عنده تشبه نظيرتها عند أفلاطون فى إسناد مواقع السلطة إلى الفضلاء، فإن الأسباب التى ساقها أرسطو لطرحه هذا مختلفة بصورة مهمة. فعلى حين انتقد أفلاطون فى نظرته إلى سعادة المدينة ككل بدلاً من سعادة أفرادها من المواطنين، لم يكن أرسطو ميالاً إلى جعل عدالة إسناد المهام السياسية ترتبط مباشرة بالإدارة السلسة للمدينة ككل. إن ما يجعل أرسطو يقدم طرحه ورؤيته حول تمتع الفضلاء بالسلطة السياسية ليس مرده حقيقة لا تنكر تقضى بأن الفضلاء سوف يؤدون وظيفتهم فى القيام بمهمة مدنية مهمة على أفضل وجه، ومن ثم يلعبون دورًا مفيدًا فى حسن إدارة المدينة. إن أرسطو عندما جعل إسناد المهام السياسية شأنًا من شئون عدالة التوزيع؛ فإنه يقر بأن هذه الأدوار أكثر من مجرد أجزاء مكوِّنة للوظيفة المشتركة التى تشكل حياة أى مدينة. إن المنصب السياسى - كما يشهد على ذلك أى فرد من عصور سابقة وصولاً إلى عصر هوميروس - كان تشريفًا وتكريمًا (timē)، إنه مغنم اجتماعى مرغوب بطبيعة الحال. إن الإضافة المهمة لأرسطو إلى الصورة تأتى من إصراره على ضرورة إسناد الشرف لمن يستحقونه، وفى تقديمه لمعيار منطقى متعقل لحسم مسألة الأهلية (لهذا الشرف). إن عدالة التركيبة السياسية قد صارت - عند أرسطو - أمرًا من أمور تحقيق العدالة والإنصاف للمواطنين الأفراد.

الفصل الثامن عشر

الدساتير الأرسطية

كريستوفر روى

Christopher Rowe

(١) مقدمة

طبيعة كتاب "السياسة"

تُعد الفوضى الواضحة فى ترتيب كتاب السياسة[١] واحدة من المشكلات الرئيسية فى مناقشة أى جانب من جوانب الفكر السياسى الأرسطي، خصوصًا فكره حول الدساتير. إن الطبيعة الفضفاضة والجدالية للموضوع المطروح مسئولة بالتأكيد عن قدر من التفاوت فى المؤلَف من تكرار متعدد، وحذف متعدد لمناقشات موعودة لموضوعات بعينها، ومن نقلات مفاجئة ربما مع تغير التركيز بين سلسلتين متضادتين من الانعكاسات. ولكن حتى لو أخذنا كل هذا فى الاعتبار؛ فمن الصعب ألا نستنتج أن بعضًا من الأجزاء الكبرى - على الأقل - لا تنسجم تمامًا مع بعضها. وتنعكس هذه الحقيقة فى ذلك المؤلف فى ثوبه القديم - الذى كانت بدايته فى القرن التاسع عشر - لأنه يضع الكتابين السابع والثامن بعد نهاية

(١) الغرض من هذا الفصل أن يصبح مدخلاً جديدًا إلى القضايا الواردة فيه؛ وفى هذه الحالة فإن حصيلته ستصبح وثيقة الصلة -بصورة مشجعة - فى جوانب كثيرة بالاستنتاجات التى توصل إليها انظر:
Kahn 1990 and Fortenbaugh 1991.

الكتاب الثالث[1]. إن الكتابين السابع والثامن يحتويان على معالجة لـ"أفضل دستور"؛ فنظرًا لأن الكتاب الثالث - فى موقعه - يَعدُ بمثل هذه المعالجة فيبدو أن هناك أسبابًا وجيهة لإتاحة الفرصة للوفاء بهذا الوعد. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الحل اليسير يتحول ليتسبب فى مشكلات كثيرة بقدر ما يحل من إشكاليات، فالكتب من الرابع إلى السادس قد ثبت أنها تضم قدرًا أكبر من الإشارات والإحالات مما سبقها من كتب، والإشارة فيها إلى الكتاب الثالث أكثر من الإشارة إلى الكتابين السابع والثامن (السابقين مباشرة على الكتب من ٤-٦ فى هذا الترتيب الخاطئ)، ولكن الكتب من الرابع إلى السادس تعد بدرجة كبيرة استكمالاً غير ملائم للكتابين السابع والثامن، وأنها أكثر ملائمة بدرجة أفضل كتتمة للكتاب الثالث. وفى تلك الحالة فإن أقصى ما يمكن أن يُقال هو أن الكتابين السابع والثامن ربما قد أعقبا الكتاب الثالث ذات مرة فى نسخة من نسخ مؤلف "السياسة".

حلٌ ثان - مرتبط أحيانًا بالأول - يتمثل فى شرح المواضع المتناقضة غير المتسقة فى النص بتقديم فرضية تطور فى تفكير أرسطو فى السياسة وفقًا لإحدى روايات (نسخ) هذه الفرضية؛[2] فإن الكتابين الثانى والثالث وكذلك الكتابين السابع والثامن تمثل طبقة مبكرة ومفرطة المثالية فى مؤلف "السياسة"، فى حين تمثل الكتب من ٤-٦ طبقة لاحقة "تجريبية"؛ إن ما نطلق عليه مؤلف "السياسة" سوف يمثل - فى هذه الحالة - مزيجًا غير سلس من العناصر من مراحل مختلفة من المسيرة الفلسفية لأرسطو. وطبقًا لهذا الرأى فإن أرسطو ينتقل من انشغال أفلاطونى بدساتير مثالية ليصبح أكثر اهتمامًا بنوعيات من القضايا التى ترتبط مباشرة بالحقائق الواقعية للحياة السياسية. وعندما يشتكى من أن "معظم من يكتبون عن الدساتير - حتى إن كان كل ما يقولونه رائعًا - يخفقون فى طرق تلك الأمور ذات الجدوى العملية" (Pol. IV.1. 1288b35 -7) يجوز الزعم كذلك أنه يشير إلى اتجاهه فى ممارساته المبكرة.

---

(1)So e.g. Newman 1887-1902

(2)Jaeger 1948.

إلا أن أرسطو نفسه يقول بوضوح - فى السياق نفسه - إن الكتابة عن "الأفضل بصورة مطلقة" : والقول بأن شيئًا "ذو جدوى عملية" لا ينسجمان فقط. وإنما يجب النظر إليهما من الناحية الفعلية على أنهما حقًا جزءان من عمل ووظيفة الفلسفة السياسية. وليس هناك ما يشير إلى افتراضه أن الثانى يمكن أن يحل محل الأول بطريقة ما. فى الواقع فإنهما بالنسبة لأرسطو من الناحية العملية ومن حيث النظرية "متممان لبعضهما"، بقدر ما يُخدِّم المثال كمعيار للحكم العملى الواقعي. وعلى الرغم من أن هناك بعض المشكلات - كما سنرى - عن أن الكيفية الدقيقة لإمكانية إنجازه لهذا الدور؛ فإن هذه المشكلات لا تُحل بافتراض أن تكوين وبناء أفضل دولة قد جاء أولاً من حيث الترتيب، لأنه من الصعب أن نرى ما نقطة التفكير حول ماهية أفضل الترتيبات السياسية إلا إذا كان يُفترض أن هذا الأمر له بعض نتائجه بالنسبة لتفكيرنا حول كيفية وجود الأمور على أرض الواقع.

بطبيعة الحال قد تكون النتيجة مجرد اقتراح ضرورة التخلى عن جميع الترتيبات القائمة وإحلال أخرى محلها. ويبدو هذا عادة الرأى الذى اعتنقه أفلاطون الذى تقترن أوصافه لـ "أفضل الدساتير" - سواءً منها الأول من حيث الأفضلية كما فى "الجمهورية" أو الثانى من حيث الأفضلية كما فى "القوانين" -("المدينة الثانية") - بإيحاء صريح بأن أى ترتيب آخر من أى نوع (إلا ربما إذا كان هناك نوع من التقريب للأفضل) لن يكون دستورًا على الإطلاق. فى تلك الحالة، ما لم يشكل الأفضل مجموعة من المقترحات القابلة للتطبيق المباشر - وهو ما لا يتوافر فيها (ولا يقصد بها أن تقوم بذلك، حتى فى حال المرتبة الثانية من الأفضلية) - فقد يبدو أننا نراوح مكاننا دون تقدم للأمام. هنا ربما يقدم أفلاطون مبررات كافية لشكوى أرسطو ذات الطابع العمومى من آخرين ممن يكتبون عن الدساتير من أنهم لا يقولون شيئًا "ذا جدوى عملية"؛ على الرغم من أن القراءة الأكثر استفاضة - وربما الأكثر دقة - تُفضى إلى أن المدن فى "الجمهورية" و"القوانين" مقصود منها أن تزودنا بنماذج يمكن للمجتمعات أن تقترب منها من خلال الانتقاء والتعديل والمواءمة للنظم والقوانين "المثالية"؛ بما يتفق والظروف السائدة. (وعلى الرغم من ذلك، فإنه بقدر ما يتطلب ذلك بوضوح إعادة التفكير من الأساس فصاعدًا؛ فإنه ربما لا يزال يُعتبر - من وجهة نظر أرسطو - "مفتقدًا للجدوى العملية"). إن توصيات أرسطو ذاته

- كما سنرى - قد تعتبر جزئيًا خلاصًا صريحًا من هذه العملية، مع استثناء أنه فى حالته فإن الموجود سيكون "إصلاح" النظم القائمة[1]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن العلاقة بين الأجزاء "التجريبية" من مؤلف "السياسة" والتفكير المفرط فى المثالية من نوع ما (حتى ولو لم يكن من النوع المنعكس فعليًا فى الكتابين السابع والثامن) ينبغى أن تكون علاقة وثيقة وليست متنافرة. إن الافتراضات المتعلقة بالترتيب الزمنى للعمل وسيرته سوف تكون خارجة عن السياق، اللهم إلا لتفسير كيفية التوصل إلى حياكة - أو ترقيع - أجزاءه التى لا تزال غير منسجمة إلى حد ما.

(٢) أرسطو وأفلاطون

إن مجرد مقارنة خاطفة بين مؤلف "السياسة" و"جمهورية" أفلاطون؛ وبين "السياسي" و"القوانين" كفيلة بإبراز الصلات الوثيقة للغاية بين الفكر السياسى لأرسطو ونظيره عند أفلاطون. ولا يقتصر الأمر على أن أرسطو غالبًا ما ينتقد أفلاطون (دون أن يذكره بالاسم فى الأغلب الأعم)، ولا أن برنامجه الأكبر فى مؤلف "السياسة" يبدو وقد تقرر وتحدد جزئيًا من خلال برنامج سلفه (انظر القسم الأول أعلاه)، إن تطور الأطروحات الفردية فى حد ذاته ومعالجة موضوعات بعينها تماثل- فى الغالب- نقاشًا وحوارًا مع أفلاطون كشريك صامت. وأكثر الموضوعات التى يصدق عليها ذلك هو موضوع الدساتير.

فى أكثر معالجات أفلاطون للدساتير تنظيمًا - ونعنى به مؤلف السياسى "Politicus"- تنقسم الدساتير إلى ثلاثة أنماط كبرى ينقسم كل منها إلى نمطين فرعيين. إذ من الممكن أن تُحكم المدن من قِبل شخص أو فئة قليلة من الناس أو كثرة من الناس، وفى كل حالة من هذه يكون بوسع الهيئة الحاكمة إما أن تلتزم بالقانون الموضوع المستقر وإما أن تتعاون على أساس ما قد تعتقد أنه الأفضل من يوم لآخر. ففى غياب ليس فقط رجل الدولة المثالى واسع الثقافة والمعرفة؛ وإنما أيضًا فى غياب أى إجراء يؤدى إلى الوصول إلى مجموعة

(1) بهذا المعنى فإن أرسطو يدافع عن (مبدأ) "لنبدأ من حيث نحن الآن" بطريقة لا يقوم بها أفلاطون: وهذا اختلاف مهم.

من القوانين الجيدة المتماسكة (ما دام من المحتم أن يعتمد أى إجراء من هذا النوع على المعرفة)؛ فإنه حتى المدينة التى اتخذت لنفسها خيار حكم نفسها وفقًا للقانون سوف تركن إلى أضعف الأساسات وأقلها أمنًا؛ وإن كان هذا سيصبح الأفضل - أو على الأقل الأخف سوءًا - من البديل المتمثل فى هجر القانون والتصرف بمقتضى أفضليات ونزوات أهل السلطة.

ويبدو أن أرسطو كان يضع فى ذهنه جزءًا من هذا السياق (الشديد الجدالية) فى الفقرة التالية من الكتاب الرابع من مؤلفه "السياسة". إذ قال سلفًا إن هناك ثلاثة أشكال "صحيحة" من الدستور، وهى على وجه التحديد الملكية والارستقراطية وشكل (ثالث) أطلق عليه - ويقول إن آخرين يطلقون عليه - "politeia" وهى الكلمة التى تُترجم عن اليونانية عادةً - بصورة مُلغزة وغالبًا مُربكة - بمعنى "الدستور". (ولسوف أظل أشير إلى هذا الشكل الثالث - آنيًا - بنطقه اليونانى نفسه ولفظه، ولكن ببساطة بحروف لاتينية- وإن كان فى شكله التقليدى الإنجليزى المتعارف عليه وهو "polity" - وسوف احتفظ لهذا اللفظ بمناقشة خصوصية حول اسمه لاحقًا، بعد أن أكون قد أوردت وصفًا للملامح الرئيسية لهذا النمط). ولكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة "الصحيحة / السليمة" من الدستور ما يقابله من شكل "منحرف" - (parekbasis)، وها هو أرسطو يرتب هذه الأخيرة:

"من بين هذه الأشكال المنحرفة يتضح من منها الأسوأ، ومن منها يليه فى ترتيب السوء (ثانيهما فى السوء). إن الشكل المنحرف عن النظام الأول والأكثر قداسة لا بد بالضرورة أن يكون الأسوأ، وعندها لا بد للملكية إما أن تقنع بالاسم فقط دون الجوهر وإما تظل قائمة من منطلق التفوق الأعظم للشخص الذى يشغل العرش الملكي.. وهكذا فإن حكم الطغيان لابد أنه الأسوأ ويقع على أبعد درجة من جميع النظم المنحرفة وبمنأى عن أن يكون دستورًا -حقيقيًا- (أو - بعبارة أخرى - "عن أن يكون polity[1]")، ثم يأتى حكم الأقلية الأوليجاركية تاليًا فى درجة السوء (لأن الأوليجاركية شيء مختلف تمامًا عن

(1) So Sinclair 1962 (1981)، وكذلك "Saunders" فى مراجعته لـ"Sinclair" رغم أنه من غير الواضح أن هذا الطرح قد يبرر هذه النتيجة.

الارستقراطية)، ثم تأتى الديمقراطية باعتبارها الأكثر اعتدالاً. فى الواقع فإن واحدًا من أسلافنا قد عبَّر كذلك عن الرأى نفسه، وإن كان نتاجًا لنظرة إلى معيار مختلف؛ إذ كان فحوى رأيه أنه إذا ما كانت كل هذه الأشكال من الحكم تتمتع بقدر من الاعتدال والمعقولية (epieikēs) – أعنى إن كانت هناك أوليجاركية جيدة، أو إن كان هناك مثال طيب على بقية أشكال الحكم – فعندئذ تكون الديمقراطية هى الأسوأ، وإن كانت جميعها سيئة فتكون الديمقراطية هى الأفضل. ولكن رأينا هو أن هذه الدساتير (التى يبدو أن أرسطو يعنى بها فى المقام الأول الأوليجاركية والديمقراطية) مخطئة على طول الخط، وأنه ليس من الملائم القول إن هناك أوليجاركية أفضل من أخرى، بل فقط أنها أقل سوءًا من الأخرى–" IV.2.) .1289a38 -b11)

ولكننا لا نمل من تكرار أن رواية أرسطو عن أفلاطون (الذى من المؤكد أنه المقصود بـ"السلف" الوارد ذكره) تفتقر إلى الدقة التامة، إذ إن أفلاطون يستخدم بالفعل مصطلح "الأفضل" وكذلك "الأسوأ" فى مقارنته بين الدساتير. ولكن على الرغم من ذلك فإن موقفه مما يطلق عليه أرسطو "الأشكال المنحرفة" هو فى جوهره رأى أرسطو نفسه ذاته، فجميعها "حالات نزاع حزبى "faction-states" أكثر من كونها دساتير[1]. ولكن تعريف وتحديد أرسطو لثلاثة من الدساتير "الصحيحة" يُعد انطلاقةً جديدة.

فبالنسبة لأفلاطون فى مؤلفه السياسى "Politicus" فإن الدستور الوحيد الذى يستحق هذا الاسم هو ذلك الذى تحكمه المعرفة فى صورة الملك أو السياسى المثالي. إن هذا النظام سيحظى بمُسمى الملكية نفسه (الحكم الملكي) العادية المنضبطة بالقانون – وإن كان يتميز عنها تميزًا بيِّنًا وهذه الملكية المحكومة بالقانون ذاتها تتميز عن حكم الطغيان الذى يُفترض أنه يعمل بغير قوانين، أما حكم الأقلية الذى يلتزم بصورة حازمة

(١) لتقسيم أقل غموضًا للملكية والأوليجاركية والديمقراطية بين أشكال صالحة وطالحة انظر: Isocrates, Panathenaicus 130-3؛ إن الدستور "الصالح" – أيًا كان نوعه – هو الدستور الذى يحكم فى ظله أفضل الناس، بغرض مصلحة ومنفعة المدينة لا مكاسبهم الخاصة
(Cf. On the Peace 91).

بالقانون الموضوع فيطلق عليه "أرستقراطية"، أما إذا لم يراع القانون فيصبح ببساطة "أوليجاركية" -(رغم أن الاثنين يُعاملان فى واقع الأمر على أنهما حالات من حكم الأقلية الثرية)؛ وليس هناك من تمييز بين النمطين (أى النمط الذى فى ظله يحكم القانون والنمط الذى فى ظله لا يحكم القانون) فى ظل حكم الأكثرية، فكلاهما يُطلق عليه "ديمقراطية". ولما كان الحكم فى ظل هذه الدساتير الستة - بعيدًا عن الملكية المثالية - يُمارس لتحقيق مصالح الحكام (وهو ما يعنيه أفلاطون عندما أطلق عليها مُسمى "حالات صراع حزبي" أو "stasiōteiai") فقد شرع أرسطو فى الحقيقة فى دمج كل زوج من أنظمة الحكم هذه، وقابل بينها وبين دساتيره الثلاثة "الصحيحة". وهى "صحيحة" على وجه التحديد فى أنها تقوم بما يُفترض أن تقوم به الدساتير. "إذا كانت المدينة مجتمعًا ما "koinōnia"، بمعنى جماعة يربطها رابط ما تشترك فيه "koinon" ما بين أعضائها، وإذا ما كانت شراكة عامة "koinōnia" مرة أخرى بين مواطنين فى دستور ... "- (III.3.1276b1-2).. إن أرسطو يُبدى التزامه الصريح بالمقدمتين المنطقيتين، وكلاهما يقدم أساسًا وقاعدةً لنظريته عن "أشكال (الحكم) المنحرفة".

" لذلك فمن الواضح أن كل تلك الدساتير التى تضع فى الاعتبار ما يؤدى إلى المصلحة العامة تُعد دساتيرًا صحيحة، لأن الحكم عليها يكون من منطلق ما هو عادل بصورة مطلقة (أى على النقيض مما هو عادل لمجرد توافقه مع نظرة منحازة من نوع ما من العدالة)؛ بينما أولئك الذين يعتبرون فقط ما يصب فى المصلحة الشخصية للقائمين على السلطة مخطئون جميعًا، و(يمثلون) أنماطًا منحرفة من الدساتير الصحيحة، لأن مثل هذه الأنماط المنحرفة متسلطة طاغية، والمدينة هى مجتمع الأحرار" -[1](III.6.1279a17-21).

---

(1) وعلى ذلك فإن الدستور "الصحيح" سوف يكون دستورًا عادلاً؛ ولكنه سيكون عادلاً بمقدار عدم تناوله للأحرار والمتساوين (1279b8-13) - ومن ثم فهم جديرون بنصيب فى الدستور - على أنهم عبيد يُحكمون من أجل منفعة سادتهم (1278a32-7). ولكن السؤال عندئذ هو: من الذى يُحسب على أنه عضو كامل العضوية فى المجتمع؟ إن إجابة أرسطو نفسه عن هذا التساؤل - فى سياق الدستور المثالى فى الكتابين السابع والثامن - تتحول لتصبح إعادة تقديم لنوع من الطغيان (انظر خصيصًا VII.8، والقسم السابع من هذا الفصل).

هذا النقاش السابق قد فرغ لتوه من موضوع المناصب وكيف يرغب بعض الناس في تقلدها بسبب ما تدره عليهم من ربح؛ نظرًا لأن الدستور هو – أو يُعبر عنه على وجه الخصوص على أنه – "ترتيب وتنظيم للمناصب والوظائف" –(مثلاً: IV.2.1289a15-16)؛ فإن الدستور "المنحرف" هو ذلك الدستور الذى تُرتب فيه "الوظائف" (بما فيها الجمعية الشعبية والمحاكم) وتُستخدم لأغراض أخرى غير صالح المجموع (الصالح العام). وفى ظل الملكية (الأرسطية) والارستقراطية، وكذلك النمط الدستورى الخاص الذى يُطلق عليه "polity" – على سبيل المقابلة – سوف توضع المناصب والوظائف فى نصابها الصحيح.

إن أرسطو مقتنع وراضٍ إجمالاً بالعمل على هذه الخطة الجديدة ذات الدساتير الستة، وتدور الكتب من الثالث إلى السادس حولها وتنبنى عليها أساسًا. ولكن سرعان ما يتضح أنه تقسيم أوليّ وجاهز بدرجة كبيرة. إذ سرعان ما يتحول إلى تنوعات كثيرة مختلفة من الأوليجاركية، ومن الديمقراطية، بعضها مقارب ومتاخم (هكذا يُطلق عليه) للأرستقراطية الـ"polity". مرةً أخرى فإن الـ "polity" توصف مرارًا وتكرارًا بأنها مزيج من الديمقراطية والأوليجاركية. وهناك كذلك تساؤل عن الموضع الملائم – إن كان هناك من موضع – للدستور الأفضل (على إطلاقه): فى بعض الأحيان يبدو أنه يُعرَّف على أنه الملكية والارستقراطية (انظر: 111.18.1288a 32-b2. 1289a31-3; IV.3. 1290a24 - 8) إلا أن الدستور الموصوف فى الكتابين السابع والثامن لا يمكن أن يُعرَّف مباشرةً بأى من الملكية أو الارستقراطية، لأنه حالة لا ينطبق عليها حكم الفرد الواحد ولا حكم الأقلية– كما لا يمكن أن يكون المقصود بهذا "الدستور الأمثل" هو المقصود نفسه بالـ"polity" إذ إن الدستور – مثله فى ذلك مثل الملكية والارستقراطية – يوزع المناصب على أساس التمييز والتفوق الفردي، وهو ما لا تفعله الـ"polity". ولكنه يعنى فى ذاته أنه سيكون هناك فارق جذرى بين الشكلين الاثنين الأولين والشكل الثالث من الدساتير الصحيحة. ويبدو أن أرسطو يدرك هذا:

"يبقى لنا أن نناقش ما يُسمى بالـ"politeia" وحكم الطغيان. لقد جعلنا موضع معالجتنا لـ"polity" هنا (أى بالتوازى مع حكم الطغاة)؛ رغم أنه لا هو ولا أنواع الارستقراطية التى ناقشناها للتو – وارتبطت به – تُعد من أشكال الانحراف عن الدستور،

لأن خلاصة القول الجاد فى الأمر أن كل هذه الدساتير مقتصرة عن متطلبات الدستور الأمثل والأكمل، ولذا فإنها بالمثل تُحسب على هذه (يقصد الأنماط المنحرفة فعلاً)، وفى الوقت ذاته فإن هذه الأنماط المنحرفة هى أنماط منحرفة عنها يقصد ما دامت صحيحة" (IV.8 . 1293b22 - 6).

وهكذا فإن الـ"polity" – من وجهة نظر أخرى – يمكن أن يُصنف على أنه نمط "منحرف". إن المهمة المباشرة هى أن نفهم كيفية أن يحظى الشىء نفسه ظاهريًا بوصفين متناقضين[1].

(٣)الملكية والارستقراطية وحكم الكثرة

إن نقطة البدء هى أن الـ"polity" التى تُعرَّف على نطاق واسع على أنها "حكم الكثرة الذى يضع فى الاعتبار ما هو فى مصلحة الجميع (المصلحة المشتركة)" تشبه ولا تشبه الدستورَين "الصحيحيَن" الآخرين. إنها تشبههما فقط فى أنهما كذلك – بطبيعة الحال – معنيان بالصالح العام (وفى واقع الأمر يحققانه)، وتختلف عنهما فى أنها لا تقوم بتوزيع المناصب طبقًا للتميز أو "الفضيلة" فى المقام الأول. وهكذا – على سبيل المثال – نجد أرسطو يقرن الـ"polity" بدستور خاص بالمشاة الثقال "hoplite"، أى بمعنى دستور تقتصر فيه المواطنة على من لديهم ثروات (موارد) تمكنهم من تزويد أنفسهم بعتاد عسكرى ثقيل .II.6 1265b26 -9; III.7.) (1279a37 - b4. III.17. 1288a12 -15. إن هذا المعيار مرتبط بالثروة أكثر من ارتباطه بأى مزية أو فضيلة أخرى(cf. IV.7. 1293b7-12) حتى وإن كان الجند من المشاة الثقال يُفترض فيهم أن يتمتعوا بنوع خاص من "الفضيلة" هو على وجه التحديد النوع العسكري. (إن الفقرة الواردة فى: III.17 والتى يمكن أن نقارنها على سبيل المثال بـ: IV.7. 1293b20 -1 ؛ تشير فى واقع الأمر إلى "توزيع المناصب بين الأثرياء طبقًا لميزة فضيلة (aretê) "، ولكن حتى ها هنا فإن الملكية، وليست الفضيلة أو المزية، هى معيار

---

(1)عن هذا التساؤل وعن الإجابة المطروحة، قارن: Fortenbaugh 1991: 235-7.

الاعتبار الأوّلي، بحكم أنها تحسم وتقرر أمر المواطنة نفسها). هذه الخلاصة نفسها تتأتى بدرجة أكثر مباشرةً إذا ما وضعنا الـ "polity" في الاعتبار - كما يقترح أرسطو مرارًا في موضع آخر - على أنها "مزيج" من الأوليجاركية والديمقراطية، لأن السمة الأساسية لها على هذا النحو ستتمثل في مجرد الموازنة بين متطلبات ومصالح الأغنياء والفقراء.

والآن فإن هذا يُعد اختلافًا محوريًا مطلقًا بين الـ "polity" والدستورَين الآخرَين اللذين يُطلق عليهما مسمى "دساتير صحيحة"، لأن الفضيلة أو الامتياز يدخل في رؤية أرسطو للمدينة ذاتها، وهي الوحدة السياسية الأساسية. فكما يذكر غالبًا في مستهل البداية لمؤلفه "السياسة 30-I.2. 1252b29 "politics")في حين تظهر (المدينة) إلى الوجود من أجل الحياة (أي، لتتمكن مواطنيها من البقاء على قيد الحياة) فإنها تبقى قائمةً من أجل (ضمان) حياة طيبة"، والحياة الطيبة (كما يذكِّرنا: IV.11) هي حياة الفضيلة الأرسطية كما يصفها لنا أرسطو في مؤلفه الأخلاق "Ethics". إن أفضل الدساتير قاطبةً هو ذلك الدستور - كما يرد في الكتابين السابع والثامن - الذي لا يقنع بمجرد توزيع السلطة وفقًا لدرجة الفضيلة (التميز) وإنما يجعل غايته الرئيسية إنتاج الفضيلة بين مواطنيه. وكما سنرى فإن الملكية والارستقراطية - كما تبدوان في قائمة الدساتير "الصحيحة" - من المحتمل أن يُعاملا في نهاية المطاف على أنهما أنواع (ضروب) من الدستور الأمثل بصورة مطلقة، ما دامتا تتمتعان بالسمات والملامح ذات الصلة (وهما توزيع السلطة وفقًا للتميز، والاهتمام المنهجي النظامي بنوعية المواطنين وحياتهم): أما الـ"polity" على النقيض من ذلك - عادةً إن لم يكن (كما رأينا) في الأغلب الأعم - فإنها تفتقر إلى الاثنين، ولذلك فإنها "تَعجز عن بلوغ" الدستور الأفضل. وعلى هذه الأسس فإن أرسطو في (IV.8) اعتبرها شكلاً "منحرفًا" - "لنتحدث بصورة محددة فإن كل هذه الدساتير تقف مقتصرة عن بلوغ الدستور الأصح والأمثل، ولذا فإنها تحسب كذلك على أنها (الأشكال المنحرفة) ... ").

ومع ذلك وفي الوقت ذاته - ومن منظور مختلف - فإن الـ"polity" دستور "صحيح" فقط من منطلق أنه "يضع المصلحة والمنفعة العامة في الاعتبار". إن الهدف "telos" من المجتمع السياسي هو حياة الفضيلة؛ وحسبما يقول أحد المبادئ الأرسطية المعروفة فإن الهدف أو الغاية من أمر ما هو الذي يحدد جوهر ذلك الأمر، في ذلك الجانب تقف الـ"polity" مقتصرة

عن بلوغ هدفها. وتخفق فى أن تكون مجتمعًا سياسيًا حقيقيًا (أو سوف تكون "منحرفة" بالمعنى الحرفى للكلمة اليونانية "parekbasis"؛ إنها تنطلق للهدف المنشود، ولكنها تنأى عن الطريق وتنحرف عنه). ولكن أرسطو لا يود أن يصرح بهذا (إنها ليست شكلاً منحرفًا- كذلك أكَّد جازمًا فى: IV.8 - حتى إن كان هناك طريق تسير فيه "بصريح العبارة" أو "فى الحقيقة") كما لا يقول - فى مؤلف الأخلاق "Ethics" - إن معظم الكائنات البشرية هم فى حقيقة الأمر ليسوا بشرًا لأنهم لا يحققون "الغاية" البشرية الإنسانية، حتى ولو بالدرجة التى يقدرون عليها. وفى أمر واحد، فإن علم السياسة قد يكون مهددًا بأن يصبح علمًا نظريًا صرفًا - وكما صرح فى بداية الكتاب الرابع - فإن جزءًا من وظيفته أن يقول شيئًا عمليًا ومفيدًا. ولكن على أى حال، إذا ما صحَّ أن الـ"polity" "تضع المصلحة العامة فى الاعتبار" وتهدف إليها (III.6. 1279a17-18) فإنها سوف تتداخل وتتشابك بحق مع الدستور "الأدق والأصوب"، بل ويمكنها بصورة ما أن يُقال عنها إنها تشترك فى الهدف ذاته مع الدستور الأمثل (وهو "المصلحة العامة")؛ وهو الهدف الذى أساءت ببساطة تعريفه وتحديده. (وبالمثل - على المستوى الشخصى - فإن كل البشر يرغبون فيما هو خير بحق، رغم أن معظمنا يقنعون بما قد يبدو ظاهريًا أنه كذلك). بهذه الطريقة فإن تعريف المدينة - وعليه تعريف دستورها وكذلك نمط نظامها - بأنه تحقيق وإنجاز "حياة طيبة" يصبح نوعًا من حالة تحديد، وتصبح "الأشكال المنحرفة" الحقيقية هى فقط تلك الدساتير التى تخفق فى مجاراة فكرة مجتمع بصورة كاملة.

عندئذ يمكن أن يكون دستور ما "صحيحًا" بينما هو "مقتصر" كذلك. إن الملكية والارستقراطية - من جانبهما - لا يقعان فى القصور على الإطلاق، ولكنهما يصعدان - أو يأخذان وضعهما المناسب - فى أكثر الظروف استثنائيةً فقط:

"لا بد أن نحدد أولاً (مجموعة الظروف) التى تتلاءم مع نظام الحكم الملكي، والارستقراطى والـ"polity". إن نوعية الشعب (تستخدم اليونانية مصطلح "plethos" الذى يشير فى حده الأدنى إلى جمع غير محدد؛ وهنا تعنى السكان) التى تلائم الملكية هى

نوعية الشعب المُهيأ بطبيعته لإنتاج[1] (pherein) عائلة مرموقة فى الفضيلة ذات الصلة بالزعامة السياسية[2]؛ أما نوعية الشعب (plethos) التى يتواءم مع الحكم الارستقراطى فهى تلك النوعية من الشعب المُهيأ بطبعه لإفراز (pherein) جماعة من الناس (plethos) بوسعها أن تُحكم بالطريقة التى تليق برجال أحرار، على يد أولئك المؤهلين من خلال فضيلتهم للقيادة فيما يتعلق بالحكم السياسي؛ أما تلك النوعية من الشعب (plethos) المُهيأة لنظام الحكم الـ"polity" (politikon)؛ فهى تلك النوعية التى ينشأ فيها بطبيعة الحال جماعة (plethos) من المواطنين (أو – حسب قراءة مخطوط مختلف – "شعب ذو مقدرة حربية") لديها القدرة على أن تَحكم وتُحكم وفقًا لقانون يوزع المناصب على القادرين (الأثرياء) على أساس تميزهم. وهكذا عندما تصير هناك عائلة بأكملها، أو بدلاً من ذلك شخص فرد بين بقية أهله، ممن تمتلك (أو يمتلك) مثل هذه الفضيلة أو المزية الفائقة التى تتفوق على فضيلة كل فرد آخر (أى لو أخذناهم مجتمعين)[3] لكان من العدل أن يُعهد لهذه العائلة بالملكية وأن تتولى حكم الجميع، وأن يصبح هذا الفرد ملكًا ..." –.III.17) 1288a6 -15).

---

(١) عن ترجمة الفعل التى أخذنا بها هنا، انظر Newman 1887-1902: 1.290. هناك إشكاليات جادة حول هذه الفقرة ككل من شأنها أن تزرع (تحدث) قنوطًا لدى بعض المعلقين (على سبيل المثال Schütrumpf 1991)، ولكن من الممكن نسبيًا فيما يبدو أن نستخلص منها معنى منطقيًا.

(٢) بمعنى امتلاك فضيلة فائقة تؤهلهم للحكم (الملكي): انظر مثلاً III.13, 1284b25-34, IV.2, 1289b1. إن القيادة "السياسية"، أو الحكم، هى على الأرجح تلك القيادة التى تتعامل مع الرعية (المحكومين) على أنهم أحرارًا وليسوا عبيدًا (انظر الحاشية 7 أعلاه)؛ من الواضح أنه ليست هناك إشارة (إحالة) فى هذه الحالة إلى أنهم "يَحكمون ويُحكمون بالتناوب" (انظر Schofield, Ch. 15, pp. 318-19 above) إن "نوعية الناس" التى "تُنتج (تفرز) بطبيعتها" عائلة ملكية ربما كانت هى النوعية التى يحدث فيها توزيع غير متساوٍ (متفاوت) دومًا لأهلية وطاقة الفضيلة (cf. III.18, 1288a39-b2)؛ ومثل هذا ينطبق فى حالة النوعية "الارستقراطية" من الناس. ولكن كلتا النوعيتين لا بد كذلك – فيما يبدو – أن تكونا فاضلتين. انظر: بقية ما هو آتٍ بالمقال لاحقًا.

(٣) إن إمكانية إضافة وجمع أوجه التميز الفردى لجماعة كبيرة من الناس قد طُرحت كمقدمة فى: III.11 ولابد أنها هى ما يدور فى ذهن أرسطو هنا، إذ سبق القول توًا (in III.1287b41-1288a5) إن الحكم الملكى "لن يكون عادلاً ولا ملائمًا" إذا كان الملك أفضل فقط من رعيته ("يتفوق عليهم فى الفضيلة": انظر لاحقًا). ويبدو أن الفقرة- 1288a26 8 تؤكد هذا التفسير، إذ ترفض هذه الفقرة إمكانية قيام الفرد الفائق التميز المعنى هنا بمجرد المشاركة فى الحكم على أساس أنه "ليس من طبيعة الجزء أن يتفوق على الكل، وهذا ما سوف يؤول إليه حال الشخص الذى يتفوق إلى هذه الدرجة" (إذا ما أصبح يُحكم من قبل شخص آخر).

إن هذه الفقرة تشكل ملحقًا إضافيًا من نوع ما أعقب نقاشًا طويلاً حول مسألة مدى مشروعية قيام فرد واحد مرموق بالحكم بديلاً عن القوانين. وفى حين يذكرنا مجمل السياق العام بشدة بنقاش مماثل ورد فى محاورة السياسى "Politicus" لأفلاطون– وربما تنطلق منها فى قدر كبير منها – إلا أن لهجة الطرح وخلاصته عند أرسطو مختلفة إلى حد ما.

إنه طرح جدالى عالى المستوى يضع فى وقت ما الحالة فى جانب، وفى وقت آخر يضع الحالة على الأخرى. لكن نقطتين مهمتين تبرزان منها بوضوح. الأولى : إن مدخل أرسطو عمومًا إلى فكرة الملكية المثالية ينطلق من منظوره للمدينة كمجتمع للـ"أنداد المتساوين"[١]. من مثل هذا المنطلق فإن الشخص المرموق ربما حتى يُنظر إليه على أنه يثير إشكالية – حتى بالنسبة للدساتير "الصحيحة"، وتحديدًا تلك التى "تضع الصالح العام فى الاعتبار"–[٢](III.13. 1284b3-7). إن هذه صيحة بعيدة حقًا عن تصوير أفلاطون للملك أو رجل الدولة المثالى بوصفه الحل (حتى لو كان ذلك على مستوى نظرى فقط) لجميع المشكلات السياسية. هكذا فإن الاستنتاج الرئيسى لكل النقاش الخاص بالملكية عند أرسطو الذى أعلنه قبل الفقرة المطولة التى كانت آخر ما اقتبسناه أعلاه مباشرة (من III.17) هو:

" يتضح على أى حال مما ذُكر أنه من بين أولئك المتشابهين والمتساوين (أيًا كان ما نقوله عن أى شخص آخر)؛ فليس من المستساغ ولا من العدل أن يكون فرد واحد حاكمًا على الجميع – سواءً عند عدم وجود قوانين – على أساس أنه هو نفسه (تجسيد من نوع

(١) إن هذا المنظور الأرسطى الصرف – عند ربطه بالمصادقة البادية من جانب الآراء غير ذات الخبرة فى: III.11 (انظر الحاشية السابقة) – يعطى معنى ومنطقًا للنظر إلى أرسطو بحثًا عن فلسفة تقر "حديثًا / حوارًا" مجتمعيًا لا "خبرة ومهارة تقنية" وتشكل جوهرنا السياسي (Newell 1991: 191, citing Beiner 1983, with Gadamer 1975): إن حالة الملكية ستتحول لتصبح أقل إضرارًا بهذا المشروع عما يرجحه نيويل.

(٢) من غير الواضح كيف يمكن أن تكون إشكالية للملكية أو للأرستقراطية. إذ إن هناك فعليًا سبلاً لتناول الأفراد الاستثنائيين. إن ما يعنيه أرسطو هو على الأرجح أن مثل هؤلاء الأفراد يثيرون المشكلات بصفة عامة حتى بالنسبة لتلك الدساتير التى تقوم فعليًا بـ "وضع المصلحة العامة فى الاعتبار"؛ ولكننى سوف أقترح أنه فى كل الأحوال فإن الملكية والارستقراطية – حسب وصفهما فى الكتاب الثالث – هما فى نهاية المطاف أنماط ذات أهمية هامشية فقط فى مخطط أرسطو.

ما) للقانون – أو عند وجود قوانين، وسواءً كان رجلاً صالحًا يحكم أناسًا صالحين، أو سواء لم يكن هو ولا هم من الصالحين، ولا حتى لو كان هو متفوقًا عليهم فى الفضيلة – إلا إذا كان ذلك بطريقة ما " (III.17.1287b41-1288a5).

وهذا يعنى أنه فى الظروف العادية لا يكون نظام الحكم الملكى شيئًا طيبًا، وتلك الظروف الطبيعية تتضمن- على وجه الخصوص- شعبًا يمكن أن يوصف بأنه "متماثل ومتساو"، أيًا كان مستوى ما بلغوه من الناحية الأخلاقية "سواء كان هو رجلاً صالحًا يحكم أناسًا صالحين، أو لم يكن هو ولا هم من الصالحين". ثم تأتى بعد ذلك الفقرة (1288a6-15) لتفسر عبارة "بطريقة ما" فى قوله ("ولا حتى إن تفوق عليهم فى الفضيلة- إلا إذا كان ذلك بطريقة ما"؛ رغم أن أرسطو يقول فى (1288a6) أنه قد فسرها بالفعل "بشكل ما" من قبل)؛ إذ سوف تكون هناك شعوب (استثنائية) تلاءمها الملكية والأرستقراطية، وفى مثل هذه الحالات ينبغى أن يُطلق للفضيلة العنان – بشرط أن تكون على درجة عالية من التميز تَجُبّ بها فضيلة أى شخص آخر. ولسوف تكون الرعية أنفسهم من الفضلاء أو من الميالين إلى "الحياة الأكثر جدارة بالاختيار"– أي، حياة الفضيلة [1](1288a36-7)؛ وربما هذا هو ما يجعلهم "قادرين على أن يحكمهم" آخرون، من النوع القويم[2]. وكون الرعية من هذا النوع يعنى أن الملكية والارستقراطية ملائمة ومقبولة فى حالتهما، كما أنه كذلك أمر جوهرى فى معالجة أرسطو للملكية والأرستقراطية كأشكال لأفضل دستور، نظرًا لأن الدستور الأمثل لا بد أن يكون ذلك الدستور الذى يرتقى بالحياة الأفضل (انظر على سبيل المثال: VII.1). ولكن الشرط الأولىّ لملاءمة الملكية والأرستقراطية هو وجود فضيلة استثنائية تمامًا فى شخص أو أكثر؛ وبغير ذلك فإنها لا تكون عادلة. (إن مجرد كونها أفضل من غيرها ليس بأمرٍ كافٍ، لأن هناك معايير تنافسية أخرى لتوزيع السلطة، لكن الفضيلة التى تكاد تصل لمرتبةٍ مقدسة (شبيهة بالآلهة) لا يمكن أن تجد منافسين).

---

(١) إننى أشير هنا إلى جزء من جملة أخرى تثير إشكالية، ولكن هذا الجزء ذاته على الأقل واضح بدرجة كبيرة.

(٢) إن هذا التحديد قد صيغ بصورة صريحة فقط فى حالة شعب "ارستقراطي" (1288a11-12)، ولكنه على الأرجح ينطبق كذلك على شعب (فى ظل نظام) "ملكى". إن السياق بأكمله يرجح أن الارستقراطية هى نوع من تنويعات الملكية من خلال إحلال حكم أكثر من فرد واحد (أقلية) محل حكم الشخص الواحد.

والآن نأتي إلى النقطة المهمة الثانية حول مجمل سياق الجزء الأخير من الكتاب الثالث، والتى هى نوع من اللازمة المصاحبة للنقطة الأولى[1]. إن وصف أرسطو لشروط الملكية يبدو كأنه قد فرضه القبول المتواصل – على الأقل من (III.13) فصاعدًا– لمعقولية وملائمة أن يتولى شخص ذو فضيلة فائقة (على نحو مطلق) الحكم، وألا يكون خاضعًا لمن هم أدنى منه (وهى نقطة تتكرر فى (III.17) نفسها: 1288a19-28)، حتى على الرغم من أن طرحه الرئيسى ينحو نحو نتيجة مفادها أن الحكم الملكى الدائم المستمر – فى ظل معظم الظروف – ليس هو الجواب الصائب. وكما رأينا فإن مدخله إلى الملكية ليس مدخلاً مرغوبًا ومحببًا فى حد ذاته – كما يفعل أفلاطون؛ كما أنه من غير الواضح فى حقيقة الأمر سبب تفضيله لوضع يكون فيه شخص واحد أفضل بشكل فائق عن أى شخص آخر. لقد كنا نتوقع منه – بالأحرى – أن يحبذ كنموذج مثالى أن يكون كل شخص جيدًا وصالحًا ما وسعه إلى ذلك سبيلاً (وهى فكرة تنطوى – بطبيعة الحال – على الجزء الأخير من وصف الملكية والارستقراطية فى : لـ III.18)[2]. إن سبب انحياز أفلاطون للحكم الملكى المثالى هو أنه يصر على الحاجة إلى الخبرة وسعة الاطلاع "expertise" التى يرى أنها ربما نادرًا جدًا ما توجد (حتى إننا نصبح محظوظين إذا ما عثرنا على فرد واحد يتمتع بها، ناهيك عن عدد من مثل هؤلاء الناس). أما بالنسبة لأرسطو – على العكس – فإن وجد مثل هذا الشيء كالخبرة فى الحكم، فإنه يكون فى حالته المثالية مستمدًا من الفضيلة ذاتها (وهكذا نجد على سبيل المثال فى (IV.13) أن الفضيلة الفائقة المتميزة تقترن بالتمتع بـ"كفاءة سياسية" ذات تميز مماثل ("1284a6-7, 9-10")[3]. ولما كانت الفضيلة – على الأقل من حيث المبدأ – هدفًا للجميع،

---

(١) انظر الصفحة السابقة.

(٢) 1288a36-7 "مع فريق لديهم القدرة على أن يُحكموا وفريق آخر لديهم القدرة على أن يَحكموا بالنظر إلى الحياة الأكثر جدارةً بالاختيار".

(٣) Cf. En VI.8, 1141b23-6, quoted by Schofield, Ch. 15, p. 311 above, and Pol. III.4-5.
ما هو مُتخيل مختلف تمامًا عن نوع "فن الحكم" الذى يقترحه أفلاطون، حتى فى وقت كتابة مؤلف "السياسى" فيما يبدو، بمعنى أنه مؤلف يرتكز إلى المعرفة السياسية. إن الفضيلة الأرسطية مؤسسة على قواعد السلوك الأخلاقية والاعتياد ونمو (تزايد) البصيرة الثاقبة. إن الخبير السياسى قد يكون كذلك مُنظِّرًا مثل أرسطو نفسه. يُسدى النصيحة لمن هم فى موقع التنفيذ العملى للحكم: إن فهمه – إذا ما افترضنا أن أرسطو متسق مع نفسه – ينبغى على الأرجح أن يحاكى جزءًا عما لدى السياسى المثالى عن القضايا المطروحة هنا.

انظر للمزيد Hutchinson 1988: 40-9, Newell 1991: 199-200، ولأكثر المعالجات توسعًا انظر Leszl 1989.

فإن بروز فرد واحد يسمو فوق كل الباقين ربما يُعد علامةً على فشل الآخرين. ولكن على أي حال فإن المحصلة النهائية لنقاش أرسطو ليست محل شك؛ إذا ما ظهر مثل هذا الشخص فيجب أن يمنح سلطة حاكمة؛ وبخلاف ذلك فإن الحكم الملكي ليس مستساغًا ولا مرغوبًا[1].

من الواضح أنه لم تقم نماذج فعلية على الملكية أو الارستقراطية (حسب وصفهما الوارد في: III.17-18)، على الرغم من أن هناك وفرة من الأنظمة "التي يُطلق عليها ارستقراطيات":

" لكن هناك بعض (أشكال الدستور) الأخرى التي تُظهر اختلافات في علاقتها بالمحكومين بنظام أوليجاركي، وفي علاقتها بما يُسمى "polity"، ويُطلق على هذه الأشكال الارستقراطيات. وحيثما يُختار شاغلو المناصب بالاحتكام ليس فقط إلى ثروتهم وإنما كذلك إلى فضيلتهم (تميزهم) فإن هذا الشكل من الدستور يختلف عن الشكلين الآخرين ويُطلق عليه أرستقراطي. ففي تلك (المدن) التي لا تجعل من تحصيل الفضيلة (بين المواطنين) شأنًا يحظى باهتمام عام، هناك - رغم ذلك - جماعة من الأفراد من بين ذوي السمعة الطيبة ممن يُعدون من المعتدلين والمعقولين (epieikeis) ... (يضرب أرسطو أمثلة: قرطاجة التي "تولي اهتمامًا" بالفضيلة فضلاً عن الثروة وموافقة الشعب، وإسبرطة التي تأخذ في الحسبان العنصر الأول والثالث). وهكذا فإن هناك هذين النوعين من الارستقراطية جنبًا إلى جنب مع الأول (الذي هو) أفضل دستور (ربما مع الملكية)؛ كما أن هناك نوعًا ثالثًا يتألف من كل تلك التنويعات لما يُطلق عليه" polity" الذي يميل أكثر نحو الأوليجاركية " - (IV.7. 1293b6-21).

إن شكل "polity. " الذي يظهر في III.17 - دستور "المشاة الثقال[2] hoplite"، الذي يماثل في أوجه عديدة - إن لم يتطابق مع - ما يُطلق عليه دستورًا "أوسط" في: IV.11 - ربما كان كذلك نسخة من النمط العام اتخذت طابعًا مثاليًا. ولكن افتراض أن هناك مقاربات وثيقة بهذه النسخة المثالية المُحسَّنة قائمة وموجودة ليس بالتأكيد أمرًا محل شك (إن الفقرة

---

(1) عن مدلولات النتائج التي توصلنا إليها هنا حول الملكية والارستقراطية الأرسطية ومعالجتها لـ"أفضل دستور" في الكتابين السابع والثامن، انظر القسم السادس أدناه.

(2) انظر: ص. ٣٧١ أعلاه.

الأخيرة المقتبسة تؤكد – على الأقل – أن هناك "تنويعات" حقيقية لمثل هذا الشكل من الـ"polity"). إن قائمة الدساتير "الصحيحة" تتضمن على هذا النحو نمطًا واحدًا يمكن إدراكه مع نمطين أكثر بعدًا، إن لم يكونا فعليًا وراء حدود الإمكان (بعيدًا عن الممكن). ولكن دولة (المدينة) الفاضلة – سواءً مع فرد حاكم أو قلة ممسكة بزمام الأمور (أو حتى مع كثرة (حاكمة) كما فى الدستور الوارد فى الكتابين السابع والثامن) – تظل كنموذج لتذكير قراء أرسطو بما قد تكون عليه المدينة، وفى عالم أفضل محتمل. وفوق ذلك فإن الحدود بين الأنماط نفاذة بما فيه الكفاية – كما يتبين من حالة "ما يُطلق عليه ارستقراطيات" – حيث تجعل هذا المذكِّر ذا جدوى، حتى على الرغم من كون الشروط المطلوبة لتحقيق الأفضل المطلق خارج نطاق السيطرة الإنسانية. وبعد كل شىء؛ فإن بوسع المدن العادية والمشرعين أن يُدخلوا عناصر "ارستقراطية" للأنظمة القائمة، وهكذا بوسعهم أن يدركوا – إلى أى مدى مهما كان محدودًا – ما يعتبره أرسطو المطالب المطلقة (تقريبًا) للفضيلة.

إن ما يؤكد على أن هذا هو نوع السبيل الذى ينتهجه عقله – بطريقة مصغرة – فقرة فى الكتاب الثانى يناقش فيها "قوانين" أفلاطون:

"إن الترتيب بأكمله لا يتجه نحو ديموقراطية ولا أوليجاركية، وإنما هو دستور وسط بينهما، وهو ما يسمونه "polity"؛ لأنه يتألف من أولئك الذين يخدمون كمشاة ثقيلة "hoplites". فإن كان تصوره (يقصد أفلاطون) فى بناء هذا الدستور هو أنه يمثل ذلك الدستور – من بين جميع الدساتير – الأكثر قابلية وإتاحة للمدن، فربما كان على حق؛ ولكنه ليس على صواب إن اعتقد أنه الأفضل بعد الأولى (يقصد "المدينة الأولى" التى تُعرَف بالمدينة المثالية فى مؤلف "الجمهورية"). فقد يكيل المرء مزيدًا من المديح لدستور الإسبرطيين أو دستور ما آخر أكثر أرستقراطية "–(11.6.1265b26-33)

إن هذا يصل حتى إلى معالجة أكثر خيلاءً من جانب أفلاطون عن المعتاد، لأن مؤلَف "القوانين" فى معظمه يصف بدقة نوع الدستور الذى يرغب أرسطو فى أن يسميه ارستقراطى، أى أنه دستور يستند إلى الفضيلة ويدرب مواطنيه عليها (كما لا بد أنه كان على علم بها، لأن المتشابهات بين مؤلف "السياسة" فى الكتابين السابع والثامن ومؤلف

"القوانين" وثيقة الصلة حيث لا يمكن أن تكون عارضة)؛ والأكثر من ذلك فإن أفلاطون يقارن تحديدًا بين الدستور الموجود فى مؤلف "القوانين" وبين الدستور الإسبرطى، ويرى أنه (أى الدستور الأول) الأرقى. ولكن النقطة التى يثيرها أرسطو لا يكتنفها غموض وهى: إن دستور الـ "polity" لا ينبغى بالضرورة أن يكون قيدًا على طموحات المشرعين. وإذا ما كان هذا المدخل من المعطيات المطروحة، وكذلك من بين المعطيات استعدادًا للشروع فى المناقشات الجدالية حول "الاحتمالات"، فإن المزيج الخصوصى فى مؤلف "السياسة" - لاسيما فى الكتب المبكرة عنه - بين ما هو تجريبى وما هو يوتوبى أو مثالى يصبح أمرًا مفهومًا تمامًا. وهكذا على سبيل المثال فإن مناقشة المطالبات بالسلطة السياسية تأتى بحالة خاصة تتمثل فى وجود شخص فرد شبه إله: إن ذلك يؤدى إلى ما يشبه معالجة تجريبية لأنماط الحكم الملكى، ولكنها تتضمن - فى واقع الأمر - الحالة الافتراضية للملك المثالى جنبًا إلى جنب مع الأنماط القائمة تاريخيًا. (III.9-18).

(٤) الدساتير المختلطة و"المنحرفة"

إن الـ"polity" نظام "صحيح"؛ لأنه حقيقى ويصدق على الفكرة الخاصة بمجتمع. ولكن كما رأينا فإن الدستور الصحيح هو دستور عادل كذلك: "لذلك فمن الواضح أن كل تلك الدساتير التى تضع الصالح العام فى الحسبان هى دساتير صحيحة، وذلك من خلال تقييمنا لما هو عادل بصورة مطلقة ..." - (III.6.1279a17-19). إن العدالة "المطلقة" تتباين هنا مع المفاهيم الخاصة - والمغلوطة - للعدالة الموجودة فى الأشكال "المنحرفة" من الدستور؛ إنها النوع نفسه من العدالة التى أملت فى (III.17-18) إنه إذا ما عُثر على فرد أو عائلة يتمتع بمزية فائقة بصورة مطلقة - فى مجتمع من نوع ما - فينبغى تسليم الحكم الملكى فى ذلك المجتمع لهم.

" كما سبق أن ذكرنا أنه ليس فقط كذلك (أى عادلاً) وفقًا لنوع العدالة الذى يطرحه عادةً من يضعون الدساتير سواءً كانت ارستقراطية أو أوليجاركية، أو مرة أخرى ديمقراطية (وكل منهم يقدمون طروحاتهم على أساس التفوق، ولكن ليس النوع ذاته من التفوق) ... " - (III.18. 1288a19-24).

إن الإحالة الارتجاعية تتعلق بفقرة مثل تلك فى (III.13.1283a23-9):

"من منطلق الإسهام فى وجود المدينة، سوف يبدو أن جميع الأشياء المذكورة (من ثروة ونسب وفضيلة، ونوعية الحكم الذى قد يصدر من أعداد من الناس يعملون معًا)، أو بعضًا منها على أى حال، قد تؤكد مطالبهم (الخاصة بأشكال التكريم والمناصب): أما من منطلق المساهمة فى حياة طيبة فإن استحقاقات التعليم والفضيلة – كما ذكرنا من قبل – يكون لها النصيب الأعظم من العدالة. ولكن نظرًا لأن الوضع لا يتمثل فى أن المتساوين فى جانب واحد فقط ينبغى أن يتمتعوا بنصيب متساو فى كل شىء، وأن غير المتساوين فى جانب ما ينبغى ألا يحظوا بمقدار متساوٍ فى كل شئ، مثل هذه الدساتير جميعها (أى تلك التى تعتمد تمامًا على استحقاقات المساواة وعدم المساواة على هذا النحو) لا بد أن تكون أشكالاً منحرفة".

إن هذا يضعنا على وجه الخصوص أمام الديمقراطية والأوليجاركية. إن الديمقراطيين على وجه الخصوص هم من يعتقدون أنهم متساوون فى جميع الجوانب لأنهم متساوون فى جانب واحد (وهو أنهم قد ولدوا أحرارًا كأى شخص آخر)، كما أن الأوليجاركيين يعتقدون أنهم غير متساوين – بمعنى أنهم أرقى – فى جميع الجوانب لأنهم غير متساوين فى جانب واحد (وهو الثروة). وهكذا يطالب الديمقراطيون بحق متساوٍ فى المناصب وأشكال التكريم، فى حين يطالب الأوليجاركيون بحق "غير متساوٍ": وكلاهما – كما يقول أرسطو – على صواب بدرجة ما وعلى خطأ بدرجة ما؛ فالعدالة هى المساواة – ولكن فقط لأولئك الذين يستحقون نصيبًا متساويًا، كما أنها عدم مساواة – ولكن فقط بالنسبة لمن يستحقون نصيبًا غير متساوٍ لأنهم هم أنفسهم أرقى وأسمى فى جانب ما ذى صلة (III.9).

هكذا كان للديمقراطيين والأوليجاركيين تصورات غير متوافقة عن العدالة. إن أرسطو – مثل أفلاطون من قبله – يتعامل مع شكلىّ الدستور على أنهما قطبان متنافران. ولكن فى تلك الحالة فإن الفرق بينهما لا يمكن أن يكون مجرد – كما توحى مسمياتهما – أن أحدهما ينطوى على حكم الكثرة والآخر على حكم القلة: وفى الحقيقة فإن أرسطو يتمادى إلى حد الترجيح بأن العدد – فى نهاية المطاف – لا علاقة له بالأمر إلا فيما يتعلق

بأن "الأوليجاركية" تقترن عادةً بحكم الأقلية. و"الديمقراطية" بحكم الأغلبية. ويخلص من ذلك فى: III.8 (وتتكرر هذه النقطة فى IV.4) بأننا إذا ما نظرنا إلى الجوهر الحقيقى للأوليجاركية سنجده فى تولى الأثرياء السلطة، وأن الجوهر الحقيقى للديموقراطية هو تولى الفقراء السلطة. هذا الوضع أساسى بالنسبة لتحليله للدساتير الفعلية، لأن معظم هذه الدساتير إما أوليجاركيات وإما ديمقراطيات من نوع أو آخر (IV.11.1296a22-3)- حتى إن الناس بدأت تصنف كل الدساتير تحت واحد منهما أو الآخر - فيتعاملون مع الأرستقراطية كنوع من الأوليجاركية والـ"polity" كنوع من الديمقراطية "كما هى الحال فى الرياح إذ يتعاملون مع الرياح الغربية تحت مسمى الريح الشمالية، ومع الرياح الشرقية تحت مسمى الجنوبية"(IV.3. 1290a18-19). إن الناس ينقسمون دومًا إلى أغنياء وفقراء كحالة بشرية ملازمة وإن التمييز بينهما أمر لا يمكن محوه (إذ لا يمكن أن يكون المرء غنيًا وفقيرًا فى ذات الوقت)؛ لذلك فهناك ميل طبيعى لاعتباره أمرًا سياسيًا فى كل مكان(IV.4. 1291b2- 13). لكن أرسطو يرفض هذا الاتجاه:

"سيكون من الأصدق والأصوب أن نصوغ الأمر فى مصطلحات معبرة عن الفروق بيننا نحن، ونقول إن هناك دستورين قد صيغا معًا، أو واحد[1]، وأن الدساتير الأخرى ستكون صورًا منحرفة عن هذين، بعضها يتخذ شكل توافق ذى مزيج حسن (من الواضح أنه يقصد الـ"polity") وأخرى من أحسن الدساتير؛ وهذه (الصور المنحرفة) ستصبح الأوليجاركية عندما تُفرط الدساتير فى الشدة والاستبداد، والديمقراطية حين تكون متراخية لينة "- (IV.3. 1290a24-8).

إن هذه الجملة الفضفاضة الصعبة تقدم لنا واحدة من الأفكار الرئيسية عند أرسطو، ألا وهى فكرة "المزيج" كحل لمشاكل سياسية[2]. إن "التوافق ذا المزيج الحسن" إما

---

(1) واحد - ربما - فى حالة معالجة الـ"polity" على أنه هو نفسه "نظام منحرف" (القسم الثانى أعلاه)؛ إن هذه ليست المرة الأولى يتم فيها التعامل مع الملكية والأرستقراطية معًا (القسم الثالث).

(2) هذه الفكرة تهيمن على قدر كبير من الطرح الوارد فى الكتب (4-6) الذى يتناول تصنيف الدساتير الفعلية، وأسباب التغيير الدستورى والمناهج الممكنة للحيلولة دون مثل هذا التغيير؛ انظر أدناه.

أن يكون الـ "polity" نفسها أو "ما يُطلق عليه الأنظمة الارستقراطية" المرتبطة به التى ينظر إليها – كما رأينا – فى مواضع أخرى كأخلاط، ربما كانت أرقى وأفضل من الـ "polities". يتباين مع هذا النوع من "التوافق" الشكلان المنحرفان عنه وهما الأوليجاركية والديمقراطية، وكلاهما فى جوهره أحادى الجانب: فأحدهما – من منطلق الصورة – ناجم عن شد أوتار الآلة بصورة زائدة، والآخر من إرخاء زائد للأوتار (من الواضح أن الصورة نفسها فضفاضة إلى حد ما، ولكنها تخدم غرضها). إن حكم الأوليجاركية ينحو نحو "الاستبداد" أو القمع، على الأرجح على بقية السكان (من غير الأوليجاركيين)، بينما يكون الحكم الديمقراطى أكثر تراخيًا بما يوحى بتفسير لفكرة الديمقراطية عن "الحرية" بمفهوم "أن يحيا المرء كما يحب" -(VI.2. 1317b11-17). ويرجح أرسطو أن كلا البديلين يتسم بالإفراط ولا يطاق لتناقضهما مع العدالة "المطلقة" أو القاطعة وهى الأمر الجوهرى للمجتمع الإنساني[1]. وإذا ما افترضنا أن البدائل الدستورية – فى أى حالة كانت – لابد أن تكون محددة بنوعية السكان الموجودين فى ظلها، فسوف يكون هناك دومًا نظم حكم أوليجاركية وديمقراطية – والأخيرة على وجه الخصوص (فى ضوء الزيادة المستمرة فى أعداد السكان: III.15. 1286b20-2)، ولكن هذه (النظم) قد تصبح أكثر اعتدالاً وأكثر امتزاجًا مما هى عليه.

أما عن الطريقة التى ينبغى أن يتم ذلك من خلالها فهى المزج بين الأنظمة الديمقراطية والأوليجاركية، والعكس. وهكذا على سبيل المثال فى ظل الديمقراطية تُمنح مهمة التشاور وصنع القرار حول القضايا السياسية لجميع المواطنين، أما فى ظل الأوليجاركية فتمنح للبعض فقط؛ ولكن:

"عندما يتحكم بعض المواطنين فى بعض الأمور (وليس كلها)، على سبيل المثال، عندما يسيطر جميع المواطنين على ما يتصل بالحرب والسلام وفحص واختبار شاغلى الوظائف، فى حين يتحكم شاغلو وظائف بعينهم فى أى شيء آخر، ويكون هؤلاء منتخبين

(1) انظر خصيصًا I.2, 1253a29-39.

أو مختارين بالقرعة (قام أحد الناشرين بتغيير النص ليُقرأ "مُنتخبين" وليسوا مختارين بالقرعة، وهو ما يجعل المعنى أفضل قليلاً) نكون حينئذ أمام دستور أرستقراطى (أو - فى قراءة بديلة للمخطوط - "أمام أرستقراطية أو "polity"). أما إذا ما انتُخب المتحكمون فى بعض الأمور، وأُختير المتحكمون فى بعض الأمور الأخرى بالقرعة، وتم اختيارهم بالقرعة بصورة مطلقة أو من بين مرشحين منتقين سلفًا، أو مُنح حق إصدار القرارات إلى هيئة مشتركة بعضها مُنتخب وبعضها مُختار بالقرعة، فإن بعض هذه الملامح ترتبط بالدستور الارستقراطى (خصوصًا على مستوى الانتخاب، على افتراض أن الانتخاب يستند إلى ميزة بعينها)، فى حين ترتبط ملامح أخرى (نقصد تلك التى تنطوى على مزيج من ترتيبات مختلفة) بالـ"polity" "نفسها" (IV.14. 1298b5-11).

إن المزج الصحيح بهذه الطريقة سوف يفرز مقاربات أوثق وأشد بـ"التوافق ذى المزج الحسن" والذى هو polity أو (ما يُطلق عليه) أرستقراطية.

كل هذه المناقشة تنتمى إلى ذلك الجزء من مؤلف "السياسة" (الكتب من الرابع إلى السادس، وهو الجزء الذى يُعرف غالبًا بالجزء "التجريبي"[1]) والذى يتحول فيه أرسطو من قضايا نظرية فى معظمها إلى قضايا ذات طابع أكثر عملية. إن هذا المخطط موضوع تفصيليًا فى نهاية الفقرة الثانية من الكتاب الرابع فى: IV.2:

"لا بد أن نميز أولاً عدد التنوعات المختلفة القائمة من الدساتير، مع افتراض بأن هناك أكثر من نمط واحد لكل من الديمقراطية والأوليجاركية؛ ثم (لا بد أن نفكر مليًا) أيها أكثر شيوعًا (أو "متاحًا سهل المنال": koinotatē) وأيها أكثر جدارة بالاختيار بعد الدستور الأمثل؛ ومرة أخرى إذا ما تحول دستور آخر ليصبح أرستقراطيًا أُحسنت صياغته، وفى الوقت ذاته يناسب حالة معظم المدن، ماذا يكون؛ ثم كذلك أى من الدساتير

---

(١) Cf. pp. 366-8 and Schofield, Ch. 15, pp. 312-15 above. إن العنوان - كما اقترحت - مضلل إذا ما اعتبرنا أنه ينطوى على تباين مطلق مع أجزاء ("يوتوبية") أخرى؛ كما أن هناك قضية جادة بخصوص المدى الذى ترتكز إليه فعليًا محتويات الكتب من الرابع إلى السادس على أساس البحث التجريبى وليس على تطبيقات أبعد للنظرية (انظر الفقرة التالية).

الأخرى جدير بالاختيار ولأي من الشعوب (فربما كانت الديمقراطية لشعب ما أكثر أهمية من الأوليجاركية، بينما لشعب آخر يصبح العكس هو الصحيح)؛ وبعد ذلك يأتى التساؤل عن الكيفية التى يرغب الشخص فى إقامة هذه الدساتير من خلالها، بمعنى كل نوع من الديمقراطية وكذلك من الأوليجاركية ينبغى أن يتم البدء به؛ وأخيرًا ... لا بد أن نشرع فى قضية بأى السبل يمكن أن تُدمَّر الدساتير وبأى السبل يمكن الحفاظ عليها سواءً بصورة عامة وكذلك فيما يتعلق بكل نمط على حدة، ومن خلال مسببات هذه الأشياء تتأتى معظم الميول والاتجاهات " - (IV 2.1289b12-26).

إن أكثر الأنماط "شيوعًا" و"إتاحةً" قد يكون على الأرجح الـ"polity" وفى ظل هذه القضية الثانية ("أيُّها أكثر شيوعًا ...") قد تندرج المناقشة المتعلقة بـ"مزج" العناصر الديمقراطية والأوليجاركية. إن القائمة ككل تقدم لنا محاولة أرسطو لقول شيء "ذى جدوى عملية" بدلاً من مجرد الحديث عن أفضل ما يمكن تصوره (IV.1. 1288b35-9، وهو ما تم اقتباسه جزئيًا فى القسم الأول أعلاه).

إننى أقترح أن أختتم هذا الجزء الحالى من الفصل بالسؤال عن العلاقة المحددة التى يُفترض أن تقوم بين المناقشة حول "الأفضل بصورة مطلقة"؛ كما يبرزه بأوضح ما يمكن الكتابان السابع والثامن وبين القضايا التى يُزعم أنها جديدة وأكثر عمليةً والخاصة بأرسطو؛ لاسيما القضية الخاصة بنمط الدستور "المتاح" للغاية[1]. ولكن أولاً سيكون من المفيد أن نذكر شيئًا إضافيًا وبشكل أكثر مباشرةً عن الكتب نفسها من الرابع إلى السادس. يعالج الكتاب الرابع بصورة أساسية التصنيف التفصيلى للدساتير، ولكن الكتاب نفسه

(1) إذا ما فُسر ذلك على أنه يعنى "الأفضل المتاح لمعظم المدن"، فربما يمكن تعريفه بالدستور "الأوسط" الذى تم تقديمه بصورة مبتورة فى: IV.11. إن النوعية "الوسطى" من الناس الذين يقوم عليهم هذا الدستور (أى من هم "فى المنتصف" me-soi. بين من هم فى غاية الثراء والفقراء فقرًا مدقعًا (IV.11, 1295b2-3)) قد ذُكر صراحةً أنهم فى حالة تناقص ومحدودي العدد (1296a22-4)؛ ولكن ربما يُنظر إلى الدستور الأوسط على أنه شكل مثالى من الـ .polity (cf. IV.11, 1295a25-34) من حيث إنه إذا كان ينظر للأخير على أنه طريقة لتجنب الاستقطاب الضار للأغنياء والفقراء؛ فإن ذلك يمكن أن يتحقق بطريقة مثالية من خلال دستور يقوم على أولئك الذين "فى المنتصف". إن الدستور الأوسط يشبه كذلك النسخة الخاصة بـ"المشاة الثقال" من الـ"polity" من جهة أن دستور المشاة الثقال يتطلب فقط ثروة معتدلة "متوسطة".

يشرد بالفعل إلى قضية دمارها والحفاظ عليها؛ ثم يتعامل الكتاب الخامس مع الموضوع مباشرة فى عمومياته وبالإحالة إلى أنماط خاصة: الديمقراطيات والأوليجاركيات و- للغرابة - حكم الطغاة[1]. أما الكتاب السادس فإنه - فى الأساس - يلتقط نقاطًا من الكتابين السابقين ويطورها، خصوصًا فيما يتعلق بالديمقراطية والأوليجاركية. إن برنامج أرسطو فى بداية الكتاب الرابع ربما يقودنا إلى أن نتوقع من الكتابين الخامس والسادس أن يزودانا بتشخيص مَرضى (أسباب المرض وعلاجه) لدول حقيقية حية، ربما من النوع الذى نجده عند ثوكيديديس. وإذا كان الأمر كذلك، فمن المحتمل أن تصاب بإحباط. فعلى الرغم من أن الكتابين غالبًا ما يشيران مرارًا إلى حالات فعلية فإنهما لا يستخدمانها كمادة خام للبحث والتمحيص، بل يستعملانها بالأحرى بغرض الإيضاح، وبعد ذلك يشيران إليها بصورة متقطعة فقط[2] وما يقدمانه هو فى الأغلب أشياء شديدة العمومية ترتكز إلى معاينة شاملة لاحتمالات نظرية ممكنة (خصوصًا فيما يتصل بمناهج ونظم توزيع الوظائف)، كما ترتكز إلى التطوير الواسع النطاق لفكرتين أساسيتين. إن احتمالية بقاء واستمرارية النماذج المتطرفة من الأنماط الثلاثة من الدساتير "المنحرفة" التى تنتمى إليها معظم الدساتير الفعلية؛ أقل من احتمالية بقاء واستمرارية النماذج المعتدلة، وإنه - فى حالة الديمقراطية والأوليجاركية - ستكون النماذج المعتدلة هى تلك النماذج التى تقترب باتجاه أرضية وسطى، و / أو باتجاه ذلك النوع من المزيج من الديمقراطية والأوليجاركية الذى يقترن الآن بصورة وثيقة بالـ"polity" (IV.8). أما حكم الطغاة - من جانبه - فإما أن يتغير فعليًا باتجاه الملكية، وإما يبدو أنه يفعل ذلك.

---

(1) انظر أدناه ص ٣٨٤. وعن تحليل أرسطو للتغيير السياسى، انظر خصيصًا Wheeler 1951, Polansky 1991.

(2) انظر على سبيل المثال فى: V.7 "إن التغييرات فى الأنظمة الارستقراطية (أى الأنظمة "التى يُطلق عليها" أرستقراطية) على وجه الخصوص من المحتمل أن تمضى دون أن يلحظها أحد لأن تحللها واضمحلالها يتم بالتدريج؛ وهذا أمر سبق أن ذكرناه بطريقة عامة عن كل الدساتير.. وهذا هو ما حدث فى حالة دستور مدينة "ثورى Thurii" ..." - (1307a40-b7).

كيف إذن ترتبط مثل هذه القضايا العملية - بل والبراجماتية - بمعالجة مسألة الدستور "الأفضل بصورة مطلقة"[1] فى الكتابين السابع والثامن[2]؟ يبدو من الملائم أن نفترض أمرين. الأول : إن "الأفضل بصورة مطلقة" ينبغى - من حيث المبدأ - أن يزودنا بالمعيار الذى نحكم من خلاله على الدساتير الأخرى (فإذا ما كان الأفضل - رغم كل شيء - فسيكون أفضل من بقية الدساتير، وتكون بقية الدساتير أسوأ على الأرجح من خلال المعايير نفسها التى حكمنا بها على الأفضل)؛ وثانيًا: إن "المزج" الذى أوصت به الكتب من الرابع إلى السادس - بين العناصر الأوليجاركية والديمقراطية سوف يُحسِّن تلك المدن التى يُطبق عليها. ينبغى أن يترتب على ذلك أن هذه المدن سوف تصبح أفضل بمعيار الأفضل، ولكن من غير الواضح أن الأمر كذلك. وطبقًا لطرح أرسطو فإنها ستصبح بالتأكيد أكثر عدلاً، ولكن العدالة لا تقتصر على أفضل دستور؛ ففى حين أنه عادل بالتأكيد من منطلق الطريقة التى يوزع بها السلطة (أي، على من يستحقونها) فمن الواضح أن دساتير أخرى ستكون عادلةً بالمثل - بما فى ذلك الـ"polity" وهو الدستور الذى لا يرقى إلى مستوى الأفضل. (إذ إن الناس الذين يمنحهم السلطة قد يكونون أدنى من أولئك الذين يشغلونها فى ظل أفضل دستور؛ ولكن من بين الناس الذين يعيشون فعليًا فى ظل دستور الـ"polity" فإن أكثرهم جدارةً بالسلطة ينالها - وهو بالتأكيد المقصود بالعدالة فى هذا السياق). وكذلك سوف تكون الحال من جهة أن المدن المعنية سوف تكون أكثر استقرارًا كنتيجة عامة - وإن لم تكن حصرية - للعدالة الأكبر للترتيبات الجديدة الناجمة عن المزج. هذه النتيجة تحظى بوضوح ببعض الأهمية من حيث إن أرسطو يخصص الجزء الأكبر من كتابين كاملين لمناقشة أسباب وسبل علاج عدم الاستقرار؛ ولكن مرةً أخرى، فإن من المؤكد أن الاستقرار ليس هو- فى حد ذاته- ما يحدد الأفضل. وعلى الرغم أنه من المرجح أن

---

(1) الأفضل "بصورة مطلقة» يتباين ويتناقض مع ما قد يكون الأفضل تحت شروط بعينها... وهكذا فإن الدستور "الأوسط" فى IV.11 يُقدم على أنه "الأفضل لمعظم المدن ومعظم الناس" - (1295a25-6).

(2) عن القضايا العامة هنا انظر (Schofield, Ch. 15, pp. 310-15 above, Roberts, Ch. 17, pp. 360-5 above, Rowe 1977 (1991), Irwin 1985, and Rowe 1989) (ولكن المناقشة التالية تُعدِّل الآراء التى عبر عنها كل من Rowe فى (1977 (1991) and 1989).

يكون الأكثر استقرارًا أو على درجة من الاستقرار بقدر ما يسمح به أى دستور – بمقدار ما ينطوى على جماعة مواطنين متحدة حول هدف واحد – فإن أفضل دستور هو الأفضل بسبب هذا الهدف (وإنجازه)، وليس بسبب الاستقرار الذى يتأتى منه.

ولكن فى تلك الحالة فإن تحسين دستور أدنى أو "منحرف"؛ ينبغى أن يعنى ضمان أن يُولى – بدرجة ما – اهتمامًا أكبر بالفضيلة؛ ونظرًا لأن الفضيلة لا تلعب أى دور سواءً فى الديمقراطية أو الأوليجاركية؛ فإنه ليس من المرجح أن مقدارًا من المزج بينهما – بالطريقة التى يقترحها أرسطو – يمكن أن يساعد فى تحسينهما فى ذلك الاتجاه[1]. إذا كان الأمر كذلك، فربما كان لنا العذر فى أن نبدأ فى الشك فيما إذا كان هذا الجزء من البرنامج فى الكتب من الرابع إلى السادس متماسكًا حقيقةً ومترابطًا مع بقية مؤلف "السياسة"؛ وقد يُضاف أن نبرة ذلك البرنامج على وجه العموم – كما يتضح من مخططه فى IV.1-2 وحسب تنفيذه الفعلى – ترجح أحيانًا أن ما قد أصبح الآن يُعرف بـ"علم السياسة" (politikē)؛ هو مجموعة محايدة من الأساليب التقنية لتنظيم المجتمعات السياسية، بصورة مستقلة عن أى معيار خارجي. مثال على ذلك نجده فى السؤال الأخير فى القائمة فى نهاية IV.2 "بأى طريقة يمكن أن يبدأ الشخص الراغب فى إقامة (إنشاء) هذه الدساتير– أي، كل نوع من الديمقراطية وكذلك من الأوليجاركية"؛ إذ يبدو أن هذا يتضمن حتى النمط الأكثر تطرفًا من الديمقراطية الذى ورد وصفه قرب نهاية (30–1292a24) IV.4 ، الذى يصبح فيه الناس مثل طاغية مُركّب. ثم هناك أيضًا المقال الوارد فى نهاية الكتاب الخامس عن "كيفية الحفاظ على أنظمة حكم الطغاة".

---

(1) إن ذلك قد يبدو تجاوزًا، فى ضوء ما يُقال عن النوع "الأوسط" من الناس فى: IV.11 (إذا ما كان الدستور الأوسط يُعد حقًا نوعًا من الـ"polity" انظر الحاشية 25 أعلاه)، لأن أرسطو يؤكد بعض الشيء على افتقادهم إلى المثالب والنقائص التى تميل نحو مجاراة الأوجه المتطرفة للثراء والفقر (1295b3-21): إذ يميل الأثرياء مثلاً إلى أن يتزيدوا ويرتكبوا جرائم أكبر، فى حين لا ينبغى الثقة بالفقراء وهم أكثر عرضة لارتكاب جرائم وضيعة ... إن الصعوبة تكمن فى أنه ليس بوسع المرء تحويل ديمقراطية أو أوليجاركية إلى هذا النوع من الدستور الأوسط دون (إقامة) نوع ما من المساواة فى الملكية، وهى فكرة ينتقدها أرسطو نقدًا لاذعًا فى: II.7- وعلى ذلك فإن الإصلاح العملى سيعتمد بالضرورة على إجراءات أخرى لن تفرز طبقة "وسطى" أو ترتقى بالفضيلة بأى طريقة مباشرة أخرى.

وعلى الرغم من ذلك فمن الواضح أن اعتراض أرسطو على الديمقراطيات المتطرفة أكثر من اعتراضه على الديمقراطيات المعتدلة، كما أن اعتراضه أشد وضوحًا ضد أنظمة حكم الطغاة؛ فإذا ما كانت - كما يعتقد - ليست بحلٍ مناسب لأى مجتمع (أى مجتمع يوناني)؛ فإن من البخل - على الأقل - أن نُصرَّ أنه سيضمِّن ملاحظاته حول بعض الطرق الأقل قبولاً التى يتم بها الإبقاء - فى واقع الأمر - على أنظمة حكم الطغاة ضمن فئة النظم "المفيدة". أما ما يتعلق بمقترحات مزج أنظمة الحكم الديمقراطية والأوليجاركية فإن الطروحات المختصرة لتبريرها ربما نجدها مقترحة فى النقاش الوارد فى القسم الثالث (من هذا المقال) أعلاه؛ ومفاده أنه بمقدار ما يقترب نظام الـ"polity" من ما يُطلق عليه نظم الحكم الأرستقراطية" - والتى تتمتع بقاسم مشترك أصيل مع الأرستقراطية الحقة، والتى تعنى حكم الصفوة - لتجعل المدن تتقارب بصورة أكثر مع الـ"plities" فإنها سوف تقرِّبها بدرجة أكبر وبصورة حقيقية - حتى إن كانت عارضة - من الأفضل أو - دعنا نصوغ الأمر بطريقة أخرى - كلما اقتربت من أن تكون دساتير "صحيحة"، أى بمعنى دساتير حقيقية، فلربما واتتها فرصة أكبر (بشرط وجود أناس من نوعية طيبة، وربحًا مواتية) لتصبح قابلة للمقارنة بصورة حقيقية مع الأفضل[1].

(٥)"Polity"

من الواضح أن ذلك الشكل من أشكال الدساتير المُسمى :politeia "polity" يحتل مكانًا محوريًا فى خطة أرسطو. ولعل أفضل وصف له أنه مثال يمكن إدراكه (من بين الأنواع)، وله صلات وثيقة بشيء يطلق الناس عليه - بصورة ليست مُضللةً تمامًا - "أرستقراطية". وهناك تقديم له فى عدد من الصور المختلفة، ولكن بين هذه الصور هناك تشابه عائلى يمكن أن نضع يدنا عليه؛ فإن كان مزيجًا بين الديمقراطية والأوليجاركية،

(١) إذا كان الأمر كذلك - بالطبع - فإن الناس الذين يعيشون فى ظلها سيصبحون أقرب إلى من يعيشون فى ظل أفضل دستور، على الأقل إلى حد التمتع بنوع الفضيلة الذى يُعزى إلى الطبقة المتوسطة(mesoi فى IV.11).

أو كان شيئًا وسطًا بينهما (II.6. 1266a26-8)، أو كان من الممكن تسميته بكل منهما على قدم المساواة، أو عدم تسميته بأى منهما (IV.9. 1294b13-16. 34-6)، عندئذ يصبح من الملائم بدرجة ما الاعتقاد بأنه كذلك نوع من الديمقراطية المقيدة (حدها الأدنى فئة المشاة الثقيلة). إن كل مثل هذه الأوصاف من المرجح أنها ذات نمط نظرى انطباعى، "polity"؛ وكما هى الحال مع الأنماط الأخرى (مَلكية وارستقراطية وديمقراطية وهكذا)؛ فإن من المحتمل أن أفضل طريقة لتناول التنوعات الفعلية هى اعتبارها أصنافًا أو أشكالاً متنوعة.

على أى حال - كما رأينا - فإن (هذا النمط من الحكم) يمثل الشكل "الصحيح" من حكم الكثرة (الأكثرية)، حيث تعنى كلمة الكثرة "many" على الأقل أنهم أكثر بدرجة ملحوظة من القلة. وبالنسبة لأرسطو فإن طبيعة الأشياء هى أن المواطنين "يَحكمون ويُحكمون"، بمعنى أن كلاً منهم يأخذ دوره فى الحكم. إن المدينة تنطوى على مجموعة من المواطنين الأحرار المتساوين إذا ما نحينا جانبًا الظروف الاستثنائية (أي المواطنين الداعين إلى ملكية مثالية، أو إلى الارستقراطية أو حيثما يحدث أن يحظى أشخاص (أناس) من نوعية لا تتسم بالكفاءة (غير أكفاء) بعضوية المدينة). "إن (أى) مدينة تهدف إلى أن تكون - قدر المستطاع - مؤلفةً من أناس متساوين ومتماثلين ..." (IV.11. 1295b25-6). ربما كانت هذه الفكرة هى ما جذب الانتباه لمسمى "polity": بعبارة أخرى فإنها تعبر عن "دستور المواطنين". إن المألوف فى تناول هذا الاسم هو ربطه بفكرة "الدستور" ذاتها[1]، وهو الأمر الذى يمنحه أرسطو نفسه قدرًا من التشجيع حين يلحظ حقيقة مفادها أن الأمرين يشتركان فى الاسم نفسه "حين تحكم جمهرة الناس بمنظور المصلحة العامة المشتركة فإن نمط الحكومة المعنية يُطلق عليه الاسم الشائع فى جميع الدساتير - politeia" -(III.7.1279a37-9). وعلى واجهة هذا النظام قد يبدو من الملائم إطلاق مُسمى "حكومة دستورية" أو شيئًا من هذا القبيل على ذلك الشيء المعنيّ. ومن المفترض أن يكون هذا - رغم كل شيء - شكلاً "صحيحًا" من الدستور - بالمقارنة

(1) E.g. Robinson 1962: 24, Lévy 1993: 85-6.

بالأشكال المنحرفة - والتى بصفتها منحرفة لا تصلح أن تكون "دساتيرًا" على الإطلاق[١]. لكن هذه فكرة أرسطية، أما الاسم نفسه فقد أدخل فى دائرة تداول أوسع؛ فعند ظهوره للمرة الأولى فى مؤلف "السياسة" ظهر بمعنى ذلك الشكل من الدستور الذى "يُطلق الناس عليه "politeia" (II.6. 1265b28؛ وكذلك فى مناسبات عديدة). أما ما يطلق عليه بعض الناس "politeia" - خارج نطاق أرسطو (لاسيما عند الخطباء) - فهو شيء أشبه بـ"الحكومة الحرة"، على عكس حكم الطغاة[٢]، وهذا يبدو وثيق الصلة جدًا بفكرته إذا ما تذكرنا أن الديمقراطية - وهى ذلك الأمر الذى يقصده الخطباء أنفسهم فى المعتاد - بالنسبة له - كنمط من الحكم - أبعد ما تكون عن الحرية[٣]. وعلى هذا فإن الـ"polity." هو نظام يعبر عن شكل من الحكومات يعمل حين يكون الناس أحرارًا بشكل حقيقي، لأنهم -من منطلق مساواتهم (الحقيقية) - يحكمون ويُحكمون بالتناوب[٤].

مثل هذا الحدس يبدو أنه يتأكد — فى) الحقيقة - من جانب أرسطو نفسه. ففى: III.7 وبعد أن طرق نقطة مُسمى الـ"polity"، يواصل:

"إن هذا (يقصد إطلاق الناس على هذا النظام اسم "politeia") أمر معقول جدًا؛ فمن الممكن لفرد واحد أو لعدد قليل من الناس أن يكونوا متميزين مرموقين فى الفضيلة؛ ولكن حين يكون هناك عدد أكبر فمن الصعب أن نتوقع الكمال فيما يتصل بجميع أنواع الفضيلة، ولكن بوسعنا أن نتوقعه فى حده الأقصى فى الفضيلة المتعلقة بالحرب؛ فهذا قائم وموجود بالفعل فى أعداد كبيرة من الناس؛ لهذا السبب فإن أكثر جماعة حاكمة ومسيطرة فى ظل هذا النوع من الدستور هى الجماعة التى تحارب دفاعًا عنه، ومن يسهمون فيها هم من يمتلكون تسليحًا ثقيلاً " -(1279a39-b4).

---

(1) Lévy 1993.

(2) E.g. Isocrates Panegyricus 125 (cf. Letter 6.11).

(٣) من المؤكد أن إيسقراط يعنى الأنظمة الديمقراطية، على الأقل فى المثال الأول: وإذا ما علمنا تفضيله لشغل الوظائف بالانتخاب وأن يكون امتلاك قدر كبير من الملكية من متطلباتها (Areopagiticus 20-7). إن نظام الـpolity عند إيسقراط قد لا يبتعد كثيرًا عنه عند أرسطو - مع الفارق أن إيسقراط سيكون - مع ذلك - أكثر سعادة بتصنيف مثل هذا النظام على أنه ديمقراطية.

(4) Cf. Meier 1990:20.

ليس من السهل أن نرى بالضبط ماهية العلاقة بين "الحكم الدستوري" وهذا التفسير لسبب تسمية الـ "polity" بهذا الاسم. ولكن بوسعنا بصورة طيبة وببساطة أن نعيد صياغة نوع ما من الطرح القائم على معنى "حكم المواطن"... "إن الاسم ملائم لهذا النوع من "الحكم الجمعي" للمصلحة العامة، لأن الحكم من أجل المصلحة العامة ينطوي على نوعية جودة معينة، والنوع الوحيد من الفضيلة الذى يمكن أن نتوقعه من الأعداد الكبيرة هو الفضيلة العسكرية (الشجاعة)؛ أما أولئك الذين ينتمى الدستور إليهم - المواطنون - فهم فى هذه الحالة جنود المشاة الثقيلة". ومما يساعد فى فهم الموقف فى اللغة اليونانية أن كلمات مدينة (polis)، ومواطن (politēs)، ودستور (politeia) وثيقة الصلة ببعضها من حيث الاشتقاق والجَرس الصوتي، أما فى الإنجليزية فهذا الأمر ينطبق على الكلمتين الأولى "city" والثانية "citizen" فقط.

(٦) الدستور الأفضل قاطبةً

وفقًا لمعطيات الرأى الذى سبق ذكره توًا وفحواه أن فكرة أن المواطنين "يَحكمون ويُحكمون": هو أمر يدخل بدرجة ما فى بناء نظرية المدينة، فمن الملائم ألا يتحول أفضل دستور (بصورة مطلقة) الذى ورد بيانه فى الكتابين السابع والثامن ليصبح - فى نهاية المطاف - حكمًا ملكيًا أو أرستقراطيًا، وإنما ليصبح نوعًا من الـ "polity" الفاضلة (بمعنى أنه دستور يلائم الوصف العام للـ "polity"، وإن كان معنيًا بصورة نظامية بالفضيلة بطريقة غير موجودة فى الدساتير). ولكن طبيعة التناول غير المُرضى للملكية والارستقراطية فى نهاية الكتاب الثالث قد هيأتنا - على أى حال - نصف تهيئة لمثل هذه المحصلة[1]. وكما رأينا فإن هذين الشكلين من أنظمة الحكم يُعرَّفان بأنهما "الأفضل بشكل مطلق" فى أعقاب النقاش الجدالى حول الملكية المطلقة؛ ثم ربطا نفسيهما بالكاد - بطريقة محكمة بصورة معقولة وكذلك أيضًا بقدر بسيط من الفضول - بالـ "polity" جنبًا إلى

(١) انظر القسم الثالث أعلاه.

جنب أو بـ"حكم المواطن" على الجانب "الصحيح" من التصنيف السداسى الجوانب من الدساتير. ولكن لاحقًا فى الكتاب السابع[1]، يبدو أن ذلك النوع ذاته من المواقف المصور فى نهاية الكتاب الثالث قد وُضع فى جانب واحد؛ حيث أصبح من غير المحتمل أن تكون هناك حاجة لأخذه فى الاعتبار (فى سياق يونانى):

"وإذا ما كانت جماعة واحدة - حينئذ - مختلفة عن الباقين بالدرجة نفسها التى نفترض أن الآلهة والأبطال يختلفون بها عن البشر، إذ يتمتعون أولاً وبادئ ذى بدء بتفوق هائل من الناحية المادية الجسدية، وبعد ذلك أيضًا من حيث عقولهم، لدرجة أن تفوق الحكام على المحكومين كان أمرًا جليًا بلا مراء، فمن الواضح أنه سيكون من الأفضل لنفس هؤلاء الناس أن يُحكموا ويحكموا، بصورة نهائية وعلى نحو حاسم؛ ولكن بما أن هذا ليس من اليسير تصوره، ولا نجد شيئًا أشبه بالاختلاف الذى يورده سكيلاكس عند الهنود بين الملوك والرعية، فيتضح أنه من الضرورى لأسباب كثيرة أن يشترك الجميع على الأساس نفسه فى أن يَحكموا ويُحكموا بالتناوب" (VII.14. 1332b16-27).

إن هذا النوع من المجتمعات - ذلك الذى "يشترك فيه الجميع من المُنطلق نفسه فى أن يَحكموا ويُحكموا على التوالى" - هو ما ورد وصفه فى الكتابين السابع والثامن. وكما

(1) تثور هنا مرة أخرى تساؤلات حول وحدة مؤلَف "السياسة". وهكذا على سبيل المثال فى (1289a30-3) IV.2 يتحدث أرسطو بطريقة قد ترجح أن الدستور الأفضل (الأمثل) يمكن أن يُرى حصريًا من منطلق الملكية والارستقراطية حسب وصفهما فى الكتاب الثالث "لقد تحدثنا عن الارستقراطية والملكية (لأنه إذا ما وضعنا الدستور الأفضل فى الحسبان فإننا نتحدث بالضبط عن هذه المسميات" وكل منها يتشكل بصورة جوهرية على أساس من فضيلة مزودة بموارد، أى - فيما يبدو الموارد اللازمة والمطلوبة للفضيلة. (إننى أفترض هنا أن "الأفضل" فى الكتابين=السابع والثامن ليس ملكية ولا ارستقراطية كما وصفتا فى الكتاب الثالث. وأن الإشارة (الإحالة) إلى ما سبق تعود على الكتاب الثالث كما هو لدينا). ولكن القطعة يمكن كذلك أن تؤخذ بطريقة ما تتفق مع الدستور الموجود فى الكتابين السابع والثامن. إن النقطة المطروحة ستكون الآتى: بالحديث عن الأرستقراطية والملكية نكون قد تحدثنا فى واقع الأمر عن أفضل دستور؛ لأن فهم كنه هذين الشكلين (من أنظمة الحكم) يمكننا من فهم الملامح الأساسية للأفضل. وهى ... بمثل هذه القراءة سوف يكون هناك مجال للدستور الوارد فى الكتابين السابع والثامن ما دام كذلك يمتلك تلك الملامح. ليست هناك وسيلة نهائية ما بين هاتين القراءتين للقطعة؛ ولكن ذلك يعنى أيضًا أنها فى حد ذاتها لا تمثل عائقًا أمام اكتشافنا لتواصل حقيقى بين الكتاب الثالث والكتابين السابع والثامن. وهو ما أتمنى أن أكون قد فعلته - رغم أن الوعد الذى قُدم فى نهاية الكتاب الثالث عن معالجة فورية (مباشرة) لموضوع الدستور الأمثل والأفضل لا يزال يمثل إشكالية انظر ص ٢٦٦ أعلاه. (IV.3, 1290a24-8) قد يكون كذلك أقل قابلية للتتبع؛ انظر ص 379 أعلاه.

ينبغي أن نتوقع فإنه مجتمع يكرس نفسه - بصورة جماعية وبصورة فردية - لحياة الفضيلة (التى ربما تضمن مزيجًا من الأنشطة العملية والنظرية)[1]؛ كما يتم فيه توزيع السلطة السياسية على أساس التميز، ولكن بطبيعة الحال بما أن جميع المواطنين قد تدربوا على الفضيلة فإن من المتوقع أن يحصل الجميع على دورهم فى شغل المناصب فى سن معينة. وكما قلت سابقًا[2]، فإن ما تم وصفه يشبه إلى حد كبير مدينة ماجنيسيا Magnesia فى مؤلف "القوانين". ولكن أرسطو يعود مرة أخرى على بدء؛ إذ يشرع أولاً فى مناقشة حول أفضل أنواع الحياة التى ينبغى أن يهدف إليها أى دستور يزعم أنه الأفضل تجاه كل من المدينة والأفراد. وبعد أن يصل إلى نتيجته المتوقعة وهو أن (أفضل حياة) هى حياة الفضيلة (رغم أن هناك كذلك بعض النقاط الجديدة التى لا يمكن التنبؤ بها كليةً سواءً من الكتب السابقة فى مؤلف "السياسة" أو من مؤلف "الأخلاق")، يتساءل عندئذ عن أنواع الأحوال التى نحتاج أن نأخذها على عاتقنا لنجعل مثل هذه الحياة ممكنة بشكل متسق متناغم. أخيرًا فإنه يبدأ - دون أن ينتهى - فى وصف (غير لافت للنظر إلى حد كبير، ومألوف بدرجة كبيرة لقراء أفلاطون) نوع نظام التعليم الذى تتطلبه المدينة الفاضلة.

(٧)المثالى والواقعي

لا بد أن نتذكر أن المدينة الفاضلة تمثل ما قد يحدث إذا ما أراد العالم - لنستعمل عبارة أرسطو - أن "يكون ما يرغب أن يكون"، وإذا ما كان للطبيعة البشرية أن "تكتمل" إلى أقصى مدى ممكن. ولكنه على يقين تام أن العالم ليس كذلك، وأنه فى واقع الأمر سوف يكون مليئًا بأنظمة الحكم الديمقراطية والأوليجاركية، على الرغم من أن من الواضح أن الأولى (الديمقراطيات) ستكون هى الأكثر. وليس هناك التزام من جانبه نحو إمكانية تحقيق "الأفضل بصفة مطلقة".... إنه بناء نظرى صرف يعكس قبل أى شىء وجهة نظره

(1) Rowe 1990: 221-5.

(2) انظر p. 377.

عن الحياة الإنسانية الأفضل. إن مثل هذه البُنى التركيبية - كما يقترحها البرنامج الوارد فى الكتاب الرابع - تشكل جزءًا من عمل عالم السياسة، وغرضها - فيما يبدو - أن تزوده بمعيار عقلانى للحكم، وربما لتحسين الترتيبات السياسية الفعلية على نحو ما. إن هذه الطريقة المتقطعة التى يبدو أنها تُطبق فى شأن ذلك المعيار لأفضل دستور فى الكتب "التجريبية" (من الرابع إلى السادس)، والمسافة المُطبقة التى تفصل رؤية أرسطو لما هو مثالى عن حقائق الحياة السياسية - كما يصفها هو بنفسه - قد تبدو فى نهاية المطاف وقد جعلت الكتابين السابع والثامن محدوِّدى الاندماج والترابط فى المحتوى والشكل مع بقية مؤلف "السياسة". ولكن لا ينبغى أن ننساق إلى اعتبار وصفه للدولة (المدينة) المثالية على أنه نوع من الملحق لعمل أفلاطون؛ إذ إنه يظل دستورًا على هذه الشاكلة - مع إرهاصات تبشر به من بداية العمل - ذلك الذى يعرف ماهية الدستور الحق.

ولكن إذا كان الأمر كذلك؛ فإنه يكون نموذجًا تعسًا وغير مقبول فى جانب واحد مهم على الأقل. وطبقًا لما كتبه أحد المعلقين مؤخرًا:

" إن واقع الحال أن ما يُطلق عليه دولة المدينة الفاضلة (المثالية)- (وهو مفهوم متمادى يشمل كذلك المواطنين)- ليست مجتمعًا سياسيًا على الإطلاق؛ لأنها غير مكتفية ذاتيًا لتكفل سبل العيش، ناهيك عن أن تكفل العيش الطيب (1252b27-30). إن الوضع بالأحرى هو قيام صفوة مُستغلة هى عبارة عن مجتمع من الفرسان (الخيالة) الأحرار تمكنوا - من خلال رغبة الآخرين فى الإعراض عن ذلك السبيل - من أن يحيوا حياة طيبة. وحتى إذا ما نحينا جانبًا مسألة الرق، فإن دولة المدينة المثالية تتسم على هذا النحو بالظلم المنهج"[1].

ويرى أرسطو - مثل أفلاطون - أن نوعيات بعينها من المهن فقط هى ما يتسق مع حياة الفضيلة؛ وهى الجندية والحكم (أى شغل المناصب والمشاركة فى المحاكم ... إلخ) والتفلسف[2]. وهذا يعنى أن الرجل الفاضل عنده طفيلى (عالة) على الآخرين بالضرورة،

---

(1)Taylor 1995: 250.

(2) E.g. VI.4, 1319a26-32

وهكذا وفقًا لهذا المفهوم فإن مؤلف "السياسة" يسند جميع المهن الضرورية الأخرى إلى غير المواطنين: من عبيد وأجنب مقيمين وأقنان من أصول أجنبية;VII.4. 1326a18 -21 (1329a25 -6; 10. 1330a25 -31 .9) وحتى من خلال إضافات أرسطو فلا بد أن يكون هذا المفهوم ظالمًا إلا إذا أطلقنا على جميع العبيد أنهم عبيد "بالطبيعة"، وأن انتقاء غيرهم (الآخرين) للمهام التجارية واليدوية يُعزى إلى عدم قدرتهم على القيام بشيء أكثر من ذلك؛ ولكن ليس هناك من مؤشر على أن ذلك كان واقع الحال، (بل العكس على الأرجح[1]. ليس هناك من تفسير للأمر إلا أن نفترض أن الأمر برمته انحياز أرستقراطي – وهو انحياز مستعار فى هذه النقطة؛ لأن أرسطو نفسه كان أحد المقيمين الأجانب فى أثينا. وإذا ما كان بوسعه أن يرى (ومن المحتمل أنه كان كذلك) – فى سياق الحياة الفاضلة – أنه حتى أكثر الأنشطة المرغوبة – "النشاط النظري" – يمكن أن يندمج مع الأنشطة والفعاليات المرغوبة بدرجة أقل، أى الأنشطة السياسية[2]، فلماذا لا يتقبل كذلك أن الرجل والمواطن الصالح (الفاضل) يمكن أن يكون كذلك مزارعًا أو صانع أحذية (وأن يكون المزارعون وصناع الأحذية رجالاً ومواطنين فضلاء)[3]. إنه متسق مع نفسه على الأقل، لأن هذه الرؤى نفسها تبرز على السطح بصورة متكررة فى مواضع أخرى من مؤلف "السياسة" (على سبيل المثال فى تصنيف تنوعات الديمقراطية فى الكتاب السادس، والكتاب الرابع). وعلى الرغم من ذلك فإن سهولة تفادى هذه الرؤى وصياغة نموذج بديل وأكثر شمولاً للمجتمع السياسى "الأرسطي" كفيل فى حد ذاته ربما بالحد من الضرر الذى ألحقته (تلك الرؤى) بـ"السياسة" كمؤلف فى فلسفة السياسة.

---

(1) Annas 1996.
(2) Cf. p. 387 above.
(3)Cf. Taylor 1995: 249-50.

الفصل التاسع عشر

المشائية بعد أرسطو

كريستوفر روى

Christopher Rowe

١ - مصير كتابات أرسطو

من الواضح أن أرسطو كان ينوى نشر بعض أعماله على نطاق واسع، وكانت تُعرف بالأعمال العامة وهى أساسًا على شكل محاورات؛ لكن فُقدت ولم يتبق منها الآن سوى بعض الشذرات. والأجزاء الأرسطية الأصلية فى مجموعة أعمال أرسطو أشبه بمجموعة من الملاحظات على موضوعات معينة أو مقالات أكثر اكتمالاً، كان يتشاور ويتناقش حولها بعض الأفراد خاصة من أعضاء مدرسته، وإذا كانت- من حيث المبدأ- متاحة على نطاق أوسع فمن الصعب أن نتصور طلبًا واسعًا على هذه المجموعة الكبيرة التى تضم مادة عملية صعبة نسبيًا. ولكن يمكن القول[1] إن المدارس الأخرى لم تتوصل مباشرة إلى أعمال أرسطو التى نعتقد فى صحتها مع إننا نعيش فى عصر مختلف، وفى الواقع لا تكفى الشذرات المتبقية من المشائيين المتأخرين للبرهنة على أنه فى الفترات المتأخرة للمدرسة، بعد ثيوفراستوس، كانت فى حوزتهم المجموعة الكاملة فى أثينا. وكانت أولى الطبعات هى التى نشرها أندرونيكوس الروديسى فى روما فى القرن الأول قبل الميلاد. ترك أرسطو مكتبته التى

---

(١) كما قيل فى الواقع عن الرواقيين Sandbach 1985.

كانت تضم مجموعة كبيرة من الكتب الأخرى إلى ثيوفراستوس "Theophrastus" وتركها ثيوفراستوس إلى مشائى آخر وهو نيليوس "Neleus". وهناك إشارات عند إسترابون (XIII.1.54.608-9) وعند بلوتارخوس (عن حياة سلا Life of Sulla 26) تقول إنه عند نقطة معينة بين ذلك الوقت وبين طبعة أندرونيكوس؛ كان جزء على الأقل من المجموعة "مفقودًا" أو لم يكن ممكنًا الوصول إليه ويحتاج إلى إعادة اكتشافه عندما عاد سلا "Sulla" من آسيا الصغرى إلى روما ومعه المخطوطات الأرسطية.

وبصرف النظر عن مصادر هذه الإشارات أو مصداقيتها؛ فإن بعضها ربما كان صادقًا فيما يتعلق بكتاب السياسة، وعلى الرغم من أنه ربما كانت هناك قراءة مباشرة لأعمال أرسطو حول هذا الموضوع داخل المشائية ذاتها، فإن تأثيره الواسع على الفكر السياسى فى القرنين أو بعد وفاته يرجح أنه لم يكن تأثيرًا كبيرًا من خلال ذلك مثلما كان من خلال دائرة معينة من الأفكار مثل: فكرة اختلاط الدساتير أو المزج بين نظم الحكم أو من خلال تصنيف الخطط. وإذا فرغناها من محتواها الجدالى الأصلى لوجدنا أن جميعها تشبه أفكارًا وردت من مصادر أخرى وبصفة خاصة المصادر الأفلاطونية وهذا التشابه أو بالأحرى الاتحاد- يكون بطبيعة الحال أسهل فى بعض الحالات منه فى حالات أخرى. ويرى البعض – ولكن استنادًا إلى دليل قوى – إن بعض المشائيين المتأخرين قد حاولوا الجمع بين النظرة الأرسطية الأخلاقية والسياسية المتمركزة إلى دولة المدينة؛ والرؤية الرواقية الأوسع حول الإنسان بوصفه مواطن العالم.[1] وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن المحاولة قد باءت بالفشل من البداية؛ لدرجة أن أرسطو يرى أن الانتماء إلى دولة المدينة والمشاركة فى أهدافها الخاصة جزء أساسى من الإنسانية ذاتها.

---

(1) Annas 1995.

٢ - خلفاء أرسطو فى المشائية

وبعيدًا عن هذه القضايا يبدو منظور أرسطو لدولة المدينة ضيقًا ورجعيًا على أساس ضياع الاستقلال الذاتى؛ بسبب استيعاب جزء كبير من العالم اليونانى – وهى العملية التى بدأت قبل وفاته بعقد ونصف العقد- داخل الإمبراطورية التى أسسها الإسكندر وخلفاؤه. ومع ذلك فإن من قبيل التبسيط أن نعتقد أن فكرة دولة المدينة – التى كانت بوصفها مركزًا للولاء ومصدرًا للفخر تشرك مواطنيها مشاركة فعالة فى عملياتها التشريعية والقضائية- لم يعد لها وجود فى العصر الهللينستي.[1] فدرجة الاستقلال التى كانت تتمتع بها المدن فرادى أو مجموعات فى عصر الإمبراطوريات والنظم الملكية الجديدة؛ تختلف اختلافًا كبيرًا من مدينة إلى أخرى. وبينما يبدو أن أرسطو لم يعر اهتمامًا كبيرًا بالواقع السياسى الجديد (والذى ربما لم يكن من حيث الشكل والمضمون واضحًا لمن عاصره بقدر وضوحه لنا)[2]، فقد ظلت القضايا القديمة التى كانت تدور حول تنظيم دولة المدينة وإدارتها باقية ومطروحة.

إننا لا نعرف إلا النذر اليسير عن التأليف فى النظرية السياسية فى المدرسة المشائية المتأخرة، ولكن الدلائل تشير إلى أن المشائين المتأخرين عندما عاودوا النظر إلى أرسطو نفسه قد رأوا أيضًا ضرورة التكيف مع الظروف السياسية الراهنة. ويجمع شيشرون بينهم وبين ثيوفراستوس خليفته المباشر على رئاسة المدرسة؛[3] لأنهما كانا يقومان بتعليم التلاميذ " أى نوع من الأشخاص يجب إن يكون قائدًا للدولة" وألفا كثيرًا حول أفضل نظم الحكم وأفضل الدساتير. ويضيف شيشرون إن ثيوفراستوس يتناول هذا الموضوع بالتفصيل وأنه بحث فى "ماهية التغييرات التى طرأت على الدولة واللحظات

---

(1) Gruen 1993: 354.

(٢) إن غياب أى إشارة واضحة إلى إنجازات الإسكندر فى الأجزاء الأصلية من المجموعة، ربما تدل هى نفسها على أن بحوث وكتابات أرسطو السياسية تسبق هذه الإنجازات تاريخيًا، ومع ذلك فمن المؤكد أنه كان معلمًا للإسكندر فى حياته (e.g.Plu. Life of Alexander.7-8).

(3) Fin.V.11.Tr.Sharples.

الفارقة التى يجب تناولها بحسب مقتضيات الموقف "، هذا الموضوع يبدو أشبه بنوع الموضوعات التى تناولها أرسطو فى الكتب من الرابع إلى السادس من كتاب "السياسة". إن الدليل المتبقى حول طبيعة كتاب "القوانين" لثيوفراستوس (والذى يقع فى ٢٤ كتابًا مقارنة بكتاب آخر "حول أفضل الدساتير"، رغم أن موضوع الأخير ربما يكون قد تم تناوله فى مكان آخر من أعمال ثيوفراستوس) قد يعكس تفضيلاً عامًا من جانبه للبحث التفصيلى ولمسائل معينة حول بناءات نظرية أوسع وأشمل –وهو تفضيل يسير على خط واحد مع نوع برامج البحث فى الدساتير التى وضعها أرسطو نفسه. ومن ناحية أخرى ينسب ديوجنيس اللائرسى (V.42-9) إلى ثيوفراستوس عملاً عن النظام الملكى موجهًا إلى كاساندر أحد خلفاء الإسكندر مع ثلاثة أعمال أخرى حول الموضوع نفسه وعمل حول حكومة الطغيان[1]. ويبدو أن ثيوفراستوس كان أكثر اهتمامًا من أرسطو بموضوع النظام الملكي[2]، لكننا لا نعرف ما إذا كان قد انتهى إلى أن النظام الملكى هو أفضل نظام لحكم الدولة. ويذكر ديوجنيس أيضًا ستراتون اللامباسكي"Straton of Lampascus" خليفة ثيوفراستوس، ويقول إنه ألف كتابًا "فى الملك الفيلسوف"– (V.59)، وإنه كان معلمًا لبطلميوس الثانى فيلاديلفوس فى مصر. ولكنه لم يربط بين هذين القولين، ومع ذلك فإن ظهور الممالك الهللينستية قد سمح بالتطبيق العملى للفكرة ذاتها على الأقل كما حدث على أيام هيرودوت[3]، أى تطبيق فكرة الحكيم بوصفه مستشارًا للملوك والأمراء[4] (ويسير كتاب ثيوفراستوس "عن النظام الملكى عند كاساندر" فى الاتجاه نفسه). وهناك فيلسوف مشائى آخر هو ديمتريوس الفاليري"Demetrius of Phaleron" أصبح حاكمًا على أثينا لمدة عشر سنوات تحت الحكم المقدوني، ويرى شيشرون أن ذلك مثل واضح على رجل الدولة الذى يتفوق أيضًا فى النظرية السياسية (Leg.III.14).

---

(1) Cf.Hahm,ch,23 below,p457n.3.

(٢) انظر: Rowe,ch.18 above ,pp.386-7

(٣) انظر: e.g. Herodotus.I,29-32 عن سولون فى بلاط الملك كرويسوس.

(٤) حول الفلسفة والسياسة فى سياق أفلاطون والأكاديمية انظر Schofield,ch.13 above.

أما أعمال أرسطو الاقتصادية المشكوك فيها (والتى تقع فى ثلاثة كتب مختلفة اختلافًا تامًا مما يرجح أنها لم تكن لمؤلف واحد)؛ فهى تدل بنفسها على تكامل بناء دولة المدينة فى العالم الهللينستى الكبير الذى يضم ممالك عديدة حيث تطلعنا على أربع صور من صور الاقتصاد والإدارة (oikonomia)؛ وهذه الصور تتعلق على التوالى بالملك ثم الوالى أو الولاية ثم دولة المدينة ثم الأسرة(1345b11-14). ويحدث ذلك أيضًا ولكن بشكل أكثر تعقيدًا مع عمل آخر ينسب خطأ إلى أرسطو وهو "الخطابة إلى الإسكندر". ويُنسب هذا الكتاب إلى أنكسيمانيس اللامباسكى (وكان مؤرخًا وخطيبًا معاصرًا تقريبًا لأرسطو)، على أساس دليل ضعيف نسبيًا من فقرة وردت عند كوينتليانوس (III.4.9)، وفى الغالب يرجع هذا الكتاب إلى مرحلة متأخرة من المشائية. ولما كانت مقدمة هذا الكتاب تضم رسالة مهمة يُفترض أنها من أرسطو إلى الإسكندر[1]، فإنها تحتوى على تصنيف أنواع من الخطابة والنصح بما يجب أن يقوله المتحدثون فى سياقات مختلفة، وتنصح الرسالة فى أحد أجزائها بأنواع من القوانين تلائم النظامين الديمقراطى والأوليجاركي. وهذا الجزء إلى جانب الجزء المتعلق بتصنيف الخطابة من الأجزاء ذات الأصل الأرسطى (ما لم يكن أرسطو نفسه بطبيعة الحال يستعيرها من كتاب "الخطابة إلى الإسكندر"، أو أن كلاهما استعار من مصدر ثالث)، رغم وجود بعض الإبداعات أو الابتكارات. ولعل أكثر الجوانب غير الأرسطية فى هذا الجزء بأكمله هو تعريفه للقانون بأنه "اتفاق عام للمدينة يُوضع فى صورة مكتوبة يحدد ما يجب أن نفعله فى كل موقف"[2]، ويقترح هذا التعريف بنفسه نوعًا من النسبية السوفسطائية[3].ومع ذلك فإنه يحتذى بتعريف آخر، لكن هذه المرة تعريف للعدالة فى إطار العرف والعادات غير المكتوبة فى السلوك المعتاد "لكل أو لمعظم الناس"

(1) هذه الرسالة انظر: Hahm, ch.23 below- pp.458-61. وهناك نظير لهذا النوع من الكتابة الأدبية لا يُعرف تاريخه على وجه التحديد محفوظ فى التراث العربي، وكاتب الرسالة يحث الإسكندر على استيطان المرموقين من الفرس فى أوروبا (لأن الفرس كانوا قد أزاحوا أعدادًا كبيرة من الإغريق من مدنهم ولكن لأسباب استراتيجية أيضًا) ويتطلع إلى اليوم الذى يرى فيه العالم مملكة واحدة توفر السلام والعمل بالفلسفة لشعب هذه المملكة (انظر: Stern, 1968).

(2) 1422a2-4 more or less repeated at 1424a10-12.

(3) Cf.Arist.,Pol.III.9,1280b10-11.

(1421b36) وهو ما يجعل الفقرة كلها تبدو قريبة الشبه من أسلوب أرسطو[1]. ومن المعقول بصفة عامة أن عملاً فى مجال الخطابة يمكن أن يصف القانون بأنه اتفاق ما دامت مهمة الخطيب هى إقناع المواطنين بالاجتماع فى المجلس التشريعى للموافقة على القوانين. ويضع المؤلف معايير واضحة للنصيحة التشريعية التى لا تتضمن فحسب ما إذا كان القانون المقترح متسقًا مع القوانين الأخرى، وما إذا كان يرتقى بالتوافق (homonoia) الحادث بين المواطنين، بل تتضمن أيضًا تصورًا أرسطيًا (وأفلاطونيًا) حول ما إذا كان هذا القانون يؤدى إلى تحسين أخلاق الناس والارتقاء بها (kalokagathia). لم يكن المؤلف الذى كتب الرسالة كمقدمة لهذا العمل من أنصار مذهب النسبية، ومن المؤكد أنه لم يتناوله هكذا كما هو لأن الرسالة تعدل تعريف القانون حيث يُقرأ على النحو الآتى: "القانون هو العقل الذى يتحدد وفقًا للاتفاق العام لدولة المدينة...." -(1420a25-7). والقانون هنا يُقارن بعقل الملك (الإسكندر) ويتناقض معه: "ومثلما تسترشد عادة قوانين دويلات المدن التى تحكم نفسها وفقًا لأفضل نظم الحكم بالقانون المشترك بينها، كذلك سوف يرشد عقلك تلك المدن التى تخضع لحكمك إلى ما فيه خيرها" (1420a22-5).

تبرر هذه المقارنة نوعًا من التصور الكبير أو الخيال لتقديم كتيب بالنصائح إلى الخطيب والسياسى الذى يعمل داخل إطار دولة المدينة، وإلى الحاكم الفرد ذى الطموحات الاستعمارية. يتعين أن يقلد الإسكندر أعظم رجال السياسة اليونانيين وكذلك نظائرهم من غير اليونانيين، وذلك عن طريق تقديم أفعال يجب التفكير فيما فيها من خير(-1420b27 1421a2)، وعليه أن يفعل ذلك عن طريق اعتناق "دراسة الفلسفة ....tēs tōn logōn philosophias.1421a16) وهى عبارة من صنع إيسوقراطيس[2]فى كتابه "ضد السوفسطائيين" وهى تطلعنا على تطابق القدرة على التعقل مع القدرة على الكلام. وإذا كان مؤلف هذه الرسالة لديه أى مزاعم بمصداقية مشائية؛ فإنها لا تكاد تتعدى تناوله للوثيقة المشائية التى اعتمد عليها.

---

(1) Cf.e.g.EN.VIII.15,1162b21-3.

ساد الاعتقاد فى البداية أن كتاب "Rhetorica ad Alexandrum" من عمل أرسطو، بيد أن الدراسات الحديثة الآن تشير إلى أنه بقلم "Anaximanes of Lampascus" (انظر Worthington 2006:90). (المترجم)

(٢) انظر: esp. Against The Sophists,18.

وهناك توضيح آخر لمزج التواصل مع الابتكار فى النظرية السياسية عند المشائيين المتأخرين، ألا وهو تناول ديكايارخوس المسينى"Dicaearchus of Messene" لموضوعين متميزين من الموضوعات الأرسطية:. "ديكايارخوس تلميذ لأرسطو وضعه شيشرون فى كتاب القوانين"De Legibus" فى قائمة تضم ديميتريوس بين هؤلاء الذين نجحوا بعد أفلاطون وأرسطو فى إلقاء الضوء على موضوع السياسة بأكمله فى مناقشاتهم". وأول الموضوعات المطروحة للنقاش مما كانت مفضلة فى المشائية وذات أهمية خاصة لشيشرون نفسه: هو موضوع الاختيار بين الحياة الفلسفية والحياة العملية ويقابل شيشرون بين ديكايارخوس وثيوفراستوس فى مذهبيهما فى أولوية الحياة العملية، (Att.2.16.3). لقد أخذ أرسطو نفسه بنظام ثيوفراستوس – مع أن أرسطو كان يعتقد أن العقل البشرى إلهي–[1] وربما تأسست حجة ديكايارخوس على رفضه الصريح لخلود النفس (Tusc.I.77). فمنذ أن رفض أرسطو الخلود الشخصى لا بد أن نتوقع أن يحدث أكثر من ذلك. ونحن لا نعرف إلا القليل عن آراء ديكايارخوس فى الموضوع الثانى الذى يتعلق بأفضل نظم الحكم أو الدساتير ولكن هذه الآراء تبدو جديدة وأصيلة. إن المادة المستمدة من كتاب ديكايارخوس "Tripoliticus" (ثلاثية السياسي) الذى حفظه لنا العالم البيزنطى فوتيوس "Photius" (fr.71 Wehrli) تجعله أول من تعرف على "الدستور المختلط" بوصفه صورة مستقلة من صور الدستور وهى فكرة جوهرية فى الفكر السياسى المتأخر. أما الاختلاط أو المزج فى الدستور فكان بين النظام الملكى والنظام الأرستقراطى والنظام الديمقراطى ويعتمد على اختيار أفضل العناصر فى كل نظام من النظم الثلاثة ومزجها معًا. إن ظهور الديمقراطية فى القائمة بدلاً من "نظام الحكم" عند أرسطو أو "دستور المواطن"– (وهى فكرة يبدو أنها ماتت مع أرسطو)– يدل على تشابه مع محاورة "القوانين" لأفلاطون أكثر من كتاب "السياسة" لأرسطو. رغم أن مطابقة ديكايارخوس للدستور المختلط مع دستور إسبرطة الذى وضعه ليكورجوس له سوابق

---

(1) أنطيوخوس العسقلانى (الذى كان أفلاطونيًا بالاسم ولكنه كان مشائيًا (ورواقيًا) فى ميدان الأخلاق. وكان له هو نفسه تأثير فلسفى مهم على شيشرون) يبدو أنه حاول القيام بتسوية الموقف عن طريق التمييز بين النظرية "Theoria" والتطبيق "Cic.Fin.V.5 - 8 Praxis".

فى الحالتين. ولكن ليس واضحًا ما إذا كانت فكرة ديكايارخوس تعنى أى نوع من التطبيق العملي، وإذا صح ذلك فكيف (رغم أنه حتى الدستور النظرى فى مدينة أفلاطون الفاضلة فى محاورة "الجمهورية" أو الدستور المثالى الذى يضعه أرسطو فى الكتابين السابع والثامن من كتاب "السياسة" يمكن أن يعمل كنموذج أو كهدف). وبعد ذلك نجد بوليبيوس (وشيشرون) يعتبران روما فى العصر الجمهورى نظامًا سياسيًا مختلطًا لا مثيل له، وربما يكون انخراط ديكايارخوس فى مزج النظام الملكى الحقيقى (وليس النظام الملكى المتعلق بالعقل والقانون والذى يصوره أفلاطون فى محاورة "القوانين") قبولاً فى حد ذاته بالاتجاه نحو النظام الملكى فى العصر الهللينستى، ولكن هذا الشكل المختلط من النظم ربما يكون فقط هيكلاً أو بناءًا نظريًا يطبق الأفكار الأفلاطونية والأرسطية حول المزج مع قائمة أرسطية بصفة أساسية مكونة من ثلاثة دساتير أو نظم حكم "صحيحة". إن الموجز الذى يقدمه أريوس ديديموس"Arius Didymus" فى القرن الأول قبل الميلاد عن الأخلاق المشائية قد أشار إلى "صورة من الحكم تمتزج فيما بينها من مجموعة صور صحيحة"[1]، وقد يكون هذا الدستور المختلط الذى يتبناه ديكايارخوس أو أن فكرة أخرى مشابهة؛ هى التى لعبت دورًا فى النظرية السياسية عند المشائيين بعد أرسطو أكبر مما يظهر من الدليل الضعيف المتبقي.

---

(1) Stob.II.151.1

الفصل العشرون

مقدمة

العصران الهللينستى والروماني

بيتر جارنسي

Peter Garnsey

تزامن الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الهللينستية مع الانتقال من عالم يونانى كانت فيه دولة المدينة هى التكوين السياسى المهيمن إلى عالم يونانى على رأسه دول مركزية كبرى.. أولى هذه الدول المركزية كانت مملكة مقدونيا. لقد كان تقدم مقدونيا سريعًا: ففيما لا يزيد عن أربعة عقود – تبدأ من صعود فيليب الثانى إلى السلطة فى عام ٣٥٩ ق.م؛ – تم إخضاع بلاد اليونان، وهزيمة الإمبراطورية الفارسية الشاسعة (٣٣٤–٣٢٧ ق.م)، وسحق الديمقراطية فى أثينا (فى ٣١٩)؛ وبهذا الإجراء الأخير كانت مقدونيا قد أجهزت تقريبًا ليس فقط على الديمقراطية (إذ ظلت رودس فقط ديمقراطية، لبعض الوقت)، وإنما كذلك على دولة المدينة المستقلة. فى واقع الأمر لم يكن يتمتع بالحرية والاستقلال بأوسع معانيهما فى القرنين الخامس والرابع سوى قِلة من دول المدينة المسيطرة (بصفة أساسية أثينا وإسبرطة وطيبة) التى كانت تهيمن على جمع غفير من دول المدينة اليونانية الأصغر من خلال أحلافها أو أنظمتها الحاكمة (مثل: كاريا تحت حكم ماوسولوس فيما بين ٣٧٧ / ٣٧٦–٣٥٣، وتساليا تحت حكم جاسون فى سبعينيات القرن الرابع ق.م). لقد كانت أثينا هى آخر دول المدينة ذات الهيمنة. بعد وفاة الإسكندر فى عام ٣٢٣؛ سرعان ما تركت الإمبراطورية المقدونية الموحدة الساحة للممالك الوريثة لها

فى العصر الهللينستى والتى ارتكزت على مقدونيا وسوريا ومصر والتى احتوتها روما فى نهاية المطاف وبصورة نهائية؛ فبعد أن مكنت روما لنفسها على حساب قرطاجة- باعتبارها القوة القائدة فى غرب المتوسط - أصبحت روما على مدى القرن الثانى ق.م القوة المهيمنة كذلك فى شرق البحر المتوسط[1].

لقد كان يحكم هذه الدول - مع استثناء بارز يتمثل فى روما قبل أواخر القرن الأول ق.م - ملوك كانوا يتحكمون- بالتأكيد- فى شبكة هائلة من دول المدينة. لقد نمت المدن فعليًا فى العصر الهللينستى من حيث المساحة والعدد. فى أول الأمر أقام الإسكندر مدنًا يونانية فى كل أرجاء إمبراطوريته، وكثيرًا منها يحمل اسمه، كما نجد مدنًا جديدة سُميت باسم الملوك السليوقيين وتحمل أسماء مثل سليوقية وأنطاكية فى أرجاء إمبراطوريتهم المتنامية. أما البطالمة فى مصر فقد انتهجوا سياسة مختلفة فيما يتعلق بإنشاء المدن، واستشعروا حاجةً أقل إلى مدن القلاع من السليوقيين. إن المهام التى كانت تؤديها مدينتهم الرئيسية - الإسكندرية - لم تكن وقائية بقدر ما كانت إدارية وثقافية، وهو ما ينطوى فى الحالة الأخيرة على تطوير "التربية **paideia**" اليونانية الصرفة وتحسينها. إن الإشارة إلى المدينة على أنها الإسكندرية القريبة من مصر وليس الإسكندرية الموجودة فى مصر؛ تمثل تأكيدًا من جانب الإغريق على تفوق ثقافاتهم وإفصاحًا عن حرصهم على الاحتفاظ بمسافة بينهم وبين أهل البلاد من المصريين.

فى المدن الهللينستية ما زال هناك مظهر لنشاط سياسى متصل؛ إذ كانت هناك منافسة على المناصب وصراع حزبى، ولكن المناصب العليا فقدت الكثير من سلطتها

---

(١) عن كتب التاريخ العام عن الفترة موضوع المعالجة أدناه انظر على سبيل المثال:
Walbank 1981, Errington 1990, volumes VII.1 & VIII-X of The Cambridge Ancient History, Wells 1992, Cameron 1993.

عن السياسة على وجه التحديد انظر: Finley 1983. هناك قائمة مراجع خاصة بأهم المفكرين والمدارس الفكرية فى النظرية السياسية مرفقة فى الفصول العديدة، وتتضمن الدراسات العامة والمجموعات المفيدة:
Aalders 1975, Laks and Schofield 1995, Powell 1995, and Part I of The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450.

وجاذبيتها؛ نتيجة لانتقال الشئون الخارجية والعسكرية خارج سلطان المدن. كان هناك تزايد وارتفاع– فى المقابل– فى الهيبة التى تضفيها بعض التكليفات العامة، أو الخدمات العامة، على حساب المناصب النظامية، لا سيما تلك التكليفات العامة المرتبطة بطقوس العبادة والألعاب الرياضية والحياة الاجتماعية والثقافية (التى تتخذ من الجمانزيوم مركزًا). ونتيجة لذلك فإن الحد الفاصل بين المناصب والأعباء (التكليفات) العامة أصبح غائمًا، وهو ما عزَّز الاتجاه الأوليجاركى. وفى الوقت ذاته تمتعت المدن ذات الطابع اليونانى بدرجة من الحكم الذاتى فقط بقدر ما كان يسمح به الملك ووزراؤه.

إن المَلك لم يكن مَلكًا دستوريا بل هو ملك مطلق. لقد كان يحكم من خلال دائرة محدودة من الموظفين يُنتقون من بين جماعة أكبر من "الأصدقاء" أو رجال الحاشية الذين كانوا من خلصائه (أصفيائه) وممثليه فى المدن (اليونانية) الواقعة فى نطاق مملكته. كان هؤلاء يقومون بجمع الضرائب وقيادة الحاميات، وكانوا يتدخلون بصفة عامة فى الشئون الداخلية للمدن، كما كان بوسعهم استغلال علاقاتهم الخاصة بالملك للدفاع عن قضية إحدى المدن. وكانت مكافآتهم على خدمتهم للملك بتفانٍ وكفاءة تتخذ شكل منح من الأراضى وعطايا نقدية، وعوائد من المدن التابعة، ورموز وأمارات تبرز مكاناتهم (من ملابس خاصة، وأتباع وألقاب)، ووضعًا مميزًا فى التواصل مع الملك، والتطلع إلى المزيد من المهام والتكليفات المربحة. وقد جعل الإغريق من هؤلاء أضحوكة لنكاتهم، وهذه حكاية كانت رائجة حول أحدهم ويُدعى بيثيس:

" عندما ألقى ليسيماخوس دمية خشبية على شكل عقرب على معطفه قفز إلى أعلى وقد بلغ به الرعب مبلغًا، وحين أدرك حقيقة ذلك الشيء قال: لسوف أصدمك أنت الآن، يا صاحب الجلالة – امنحنى تالنتا" –(Athenaeus, Deipn. VI.246e).

لقد كان بيثيس أحد الأصدقاء المتنفذين لليسيماخوس، ملك مقدونيا، ولكنه يُقدم هنا بوصفه أحد الطفيليين – طفيليون، منافقون عبيد – تلك كانت الأسماء الشائعة الاستعمال فى الدوائر الإغريقية "الجماهيرية" فى الحديث عن أصدقاء الملك. إن عداء الإغريق لأفراد الحاشيات الملكية كان يرتكز إلى نظامهم القيمى الموروث الذى كان يعتبر خدمة شخص آخر

نوعًا من العبودية فى واقع الأمر. وكون مثل هذه الخدمة – فى هذا السياق – غير مرتبطة بالظروف المادية المتواضعة وبالتهميش الاجتماعى والسياسى – وهو الأمر التقليدى الذى كان قائمًا فى المجتمع اليونانى – لما تضيف إلى خزى من يقومون بهذه الخدمة.

إن فلسفة السياسة فى عصرها الذهبى كانت نتاجًا للعمل السياسى النشط؛ ويبدو أنها لم تكن لتزدهر بعد توقف النقاش المفتوح حول القضايا السياسية، لكنها لم تختف تمامًا؛ فمن وقت مبكر من تلك الفترة هناك أدلة وقرائن على استمرارية النظرية الدستورية التقليدية عند مدرسة المشائين (ثيوفراستوس وديكايارخوس وديمتريوس)، وكذلك فى كتابات المشائين والرواقيين حول القوانين وحول الدستور الإسبرطى (ثيوفراستوس وكليانثيس وبيرسايوس؛ وديكايارخوس وبيرسايوس وسفايروس على التوالى) كما أنه ليس من المحتمل على الإطلاق أن يكون قد حدث توقف فى هذا المجال من النشاط بين هؤلاء الكتاب وبوليبيوس فى منتصف القرن الثانى... ولكن العصر الهللينستى كان فترة إبداع خَلاق فى الفلسفة الأخلاقية لا السياسية. فى الفكر الكلاسيكى لم يكن من الممكن عمليًا فصل فلسفة الأخلاق عن فلسفة السياسة؛ فالرجل الصالح كان مواطنًا صالحًا. أما فى الفترة الهللينستية فقد هددت الفلسفة الأخلاقية بالانطلاق من عقالها. إن كلاً من الإبيقوريين والرواقيين قد ركزا اهتمامهما على الفرد وسلوكه وغاياته. إن تلك الغايات – المتمثلة فى اللذة عند الإبيقوريين والفضيلة عند الرواقيين – لم يعد بالإمكان البحث عنها فى إطار دول المدينة، وإنما فى المحيط الكونى. يقدم الرواقيون طرحًا مفاده أن الضرورة والمسئولية لدى كل فرد ينبغى أن تجعلاه ينحاز إلى القوانين المقدسة للطبيعة التى تتحكم فى الكون الأرحب. ويتذكر كليمنت السكندرى – الذى كتب فى أوائل القرن الثالث الميلادى – أن "الرواقيين يقولون إن السماوات هى فى معناها الحقيقى مدينة، ولكن تلك المدن الموجودة هنا على الأرض ليست كذلك – يُطلق عليها مسمى المدن ولكنها فى الحقيقة ليست كذلك؛ فالمدينة أو الشعب هى شىء طيب من الناحية الأخلاقية (spoudation)"[1]. إن المفاهيم السياسية

---

(١) Storm. IV.26 [= SVF III 327] من غير الواضح مدى التوسع فى استخدام فكرة المدينة الكونية فى الفلسفة الأخلاقية الرواقية قبل العصر المسيحى.

التقليدية مثل: المواطنة والحرية والعبودية، لم يتم تجاهلها؛ وإنما أُعيد تعريفها بوصفها مصطلحات أخلاقية وضعت فى إطار "المجتمع الكونى"[1].

لقد كانت هذه المذاهب ملائمة للفترة الهللينستية، ولكنها لم تولد فى ذلك العصر. لقد كانت من نتاج المجتمع نفسه الذى أنتج الأعمال العظيمة فى الفلسفة السياسية الكلاسيكية. إن روحًا من التحرر من وهم النظم السياسية القائمة؛ قد انتشرت على نطاق واسع فى بلاد اليونان من منتصف إلى أواخر القرن الرابع ق.م (كما انتشرت خارجها مبكرًا فى زمن سقراط). وبلغ هذا الاتجاه ذروته عند الكلبيين الذين أداروا ظهورهم تمامًا للمجتمع والسياسة. إن المفكرين الأقل راديكالية من مشارب أخرى كانوا يناضلون من أجل قضية "اختيار الحياة"، وما ينبغى على المرء أن ينخرط مع الحاكم فيه أو - بصورة أوسع - مع النظام السياسى؛ وعلى ذلك فإن موضوع "عن الحيوات" كان لونًا أدبيًا مميزًا من تلك الفترة. وقد أسهم الرواقيون المبكرون فى هذا الجدال كما فعل المشاؤون مثل: ستراتون، وهو أحد تلاميذ ثيوفراستوس. وعلى الرغم من أن الرواقيين قد تأثروا تأثرًا عميقًا بالمذهب الكلبى فإنهم - على خلاف ديوجينيس وأتباعه - لم يبشروا أو يمارسوا الانسحاب كليةً من الحياة السياسية؛ ولكن عندما انخرط الفلاسفة الرواقيون (بعضهم، وليس كلهم) فعلاً فى السياسة فإن مجال أنشطتهم وعملهم المدوَّن كان البلاط الملكى، ولم يكن سوق "agora" المدينة. وقام بعض الرواقيين - من أمثال بيرسايوس وسفايروس، وهما بالترتيب من تلاميذ زينون الأب المؤسِّس، وكليانثيس خليفة زينون - بدور المستشارين الناصحين للملوك. (كذلك كان بيرسايوس رجلاً ذا همة ونشاط احتفظ بـ"أكروكورينث" لصالح أنتيجونوس جوناتاس ملك مقدونيا من ٢٧٦ ق.م). لكن آخرين- من أمثال زينون وكليانثيس وخريسيبوس - أحجموا عن ذلك، ولكن فيما يبدو أنهم لم يفعلوا ذلك عن مبدأ. إذ أوصى خريسيبوس أنه ينبغى أن يصبح الرجل الحكيم ملكًا أو ناصحًا للملك، بينما كليانثيس (وليس خريسيبوس كما قد يبدو) كان واحدًا من بين عديد من زعماء الرواقية ممن كتبوا أطروحة عن الملكية. ويتواصل الجدال: إن قضية الانخراط

---

(١) انظر Diogenes Laertius VII.32-3.

فى السياسة تصبح محل اهتمام حيوى فى الفلسفة السياسية الرومانية - ويتمثل ذلك بصورة بارزة فى شيشرون وسينيكا وإبيكتيتوس - وفى الحياة السياسية الرومانية، وهو ما تشهد عليه سير حياة ووفاة كاتو الأصغر وسينيكا وثراسيا بايتوس وهيلفيديوس بريسكوس. كل هؤلاء ما عدا شيشرون كان هناك إقرار برواقيتهم، كما كان معروفًا عن الجميع باستثناء إبيكتيتوس أنهم كانوا أعضاء فى مجلس السناتو الرومانى[1].

يُقال إن ستراتون المشائى كتب أطروحتين فى السياسة هما: "عن الحيوات" و"عن الملكية". والأطروحة الثانية من بينهما كانت واحدة من أطروحات كثيرة أُلِّفت حول هذا الموضوع فى العصر الهللينستى. فالأطروحة عن الملكية كانت هى العمل القياسى لفلسفة السياسة فى تلك الفترة. هذا أمر كان يمكن التنبؤ به وكان ملائمًا، ولكن هنا أيضًا نجد تراثًا وتقليدًا أقدم يمكن البناء عليه. إن مؤلفات كسينوفون وإيسوكراتيس كانت تتضمن أطروحات عن الملكية فى صورتها القياسية[2]. لقد وضع الفلاسفة الكلاسيكيون الملكية فى منزلة رفيعة، إذ يصنفها أفلاطون فى محاورة السياسى على أنها أفضل أشكال الحكم، بشرط واحد وهو أن يوجد الملك الحكيم، فى حين يسلم أرسطو بأن "الشخص الأفضل الوحيد" ينبغى أن يكون حاكمًا فى بعض الظروف. وبعد ذلك بنصف قرن راجت المفارقة الرواقية التى فحواها أن الرجل الحكيم دون غيره كان أمرًا صالحًا وحرًا وملكًا (على الرغم من أن الأمر هنا - على الأقل فى المثال الأول - كانت الزعامة الأخلاقية أكثر من السياسة هى محل النظر).

من أجل الحصول على معلومات عن أسلوب الأطروحات الخاصة ومحتواها بالملكية الهللينستية؛ فإننا نعتمد- بدرجة كبيرة- على مأدبة "المدعو أريستياس"-(أريستياس المزعوم) فى مؤلفه "خطاب إلى فيلوكراتيس"-(ربما من منتصف القرن الثانى ق.م)

---

(1) See Brunt 1975.

(2) See Isocrates, Euagoras, Nicocles, ad Nicoclem; Xenophon, Agesilaus, Cyropedia, Hiero.

عن المناقشة انظر "Gray" الفصل السابع، القسم الثانى أعلاه.

ونعتمد كذلك على أعمال كاملة من الفترة الرومانية تبدأ بمؤلف سينيكا "عن الرحمة- de Clementia" (نحو ٥٥-٥٦م) الذى يُتخذ عادةً (نموذجًا) حقيقيا يُقاس عليه[1]. وإذا ما نحيّنا القيمة الشهادية لمثل هذه الأعمال جانبًا، فإن وجودها يُعد شاهدًا ودليلاً على تواصل ذلك النوع الأدبى على مدى الفترة موضوع الفصل، وكذلك إذا ما ربطنا ذلك بالظاهرة المشابهة المتمثلة فى مديح الأباطرة، وكذلك ما يُطلق عليه السبل الفيثاغورية المزعومة عن الملكية (انظر أدناه)، تؤكد هيمنة الملكية بوصفها نقطة محورية فى النقاش والجدال السياسى.

إن الملكية التى كانت موضوع هذه الأطروحات لم تكن الملكية الإغريقية التقليدية، وإنما الملكية المطلقة. وبالمثل فإن هذه الأطروحات لم تكن أعمالاً ومؤلفات تحليلية على غرار الأسلوب الأرسطى. فلم يكن بها تصنيف لأنواع الملكية ولا إظهار لوزن الملكية أمام منافسيها؛ بُغية الوصول إلى أفضل دستور....لقد صورتها تلك الأطروحات على أنها هى الأفضل بداهةً، وانصرف قدر كبير من الاهتمام إلى صفات الملك المثالى الفاضل. لقد كان ذلك الرجل ذا الروح والهمة النبيلة، الذى يضع صالح رعاياه نصب عينيه. وفى المقابل يتلقى المديح والثناء باعتباره مصدر الخير والإنقاذ الأعظم لرعيته.

لقد ارتضى الملوك الهللينستيون أن يُعبدوا. وقد حذوا حذو الإسكندر، وكانوا على استعداد للاستفادة من الدلالات الضمنية للقداسة والسلطة المطلقة فى مقابل ما كانوا يسبغونه من سلطة إضافية. (من بين الحكام الشرقيين كان الفرعون المصرى وليس الملك الفارسى هو من يحظى بصورة تقليدية بالعبادة كإله وهو على قيد الحياة). هل كان الكُتّاب الهللينستيون يصورون الملوك على أنهم مُقدسون؟ ربما لم يفعلوا ذلك، ولكن الأفكار عن الملك على أنه محاكى للإله، وممثله على الأرض، وتجسيد للكلمة "logos" المقدسة، كانت واسعة الانتشار فى الفكر الهللينستى المتأخر والفكر الإمبراطورى الرومانى المبكر، الرواقى

---

(1) فى الأدب الرومانى المتبقى فإن خطبة (مرافعة) pro Marcello (نحو عام 46 ق.م) لشيشرون، الموجهة إلى يوليوس قيصر تُعد سابقة وسلفًا إلى حد ما لأطروحة سينيكا.

وكذلك الأفلاطونى[١]. إن الجو العام لمثل هذه الأفكار لم يكن مقتصرًا على الأطروحات الخاصة بالملكية، وإنما يتردد صداها فى بعض مؤلفات من هذا النوع ينتمى إلى التراث الأفلاطونى، على الرغم من أنها تنسب عمومًا إلى المدرسة الفيثاغورية الحديثة (تبقى منه شذرات لا بأس بها). إن تاريخ تأليفه غير مؤكد، ولكن ربما يقع فى القرن الأخير ق.م أو القرن الأول الميلادى؛ فالملك عند إيكافنتوس هو "كائن بشرى يتسم بنظام أرقى من البشر العاديين ... لقد خُلق من المادة نفسها كبقية الناس، ولكن صاغه وشكَّله صانع أبرع، على شاكلة الإله نفسه كنموذج أصلى". أما بالنسبة لديوجينيس فإن الملك يقترب من الألوهية: "فى الطبيعة فإن الإله فى أعلى عليين، أما على الأرض وبين البشر فإن الملك يشغل هذا الموضع... فالملك بحكمه الذى لا يقبل التعليل هو تجسيد- فى حد ذاته- للقانون، وهو كإله بين البشر"[٢]. لو كان من المشروع أن نقرأ مثل هذه النصوص على أنها تعكس أيديولوجية سياسية معاصرة – وهو إجراء يتسم بالمخاطرة – لكانت الإمبراطورية الرومانية تقدم لنا بيئة ملائمة لذلك مثلها مثل العالم الهللينستى فى عصره المتأخر. صحيح أن وجهة النظر الرومانية الرسمية عن وضع الإمبراطور أنه كان مواطنًا أولاً ولم يكن مقدسًا. وفى محاولة أغسطس للهيمنة على الأرستقراطية الرومانية نأى بنفسه عن لقب الملك وعن مكانة الألوهية[٣]. وعلى الرغم من ذلك فقد قام رعيته من الرومان بتأليهه بعد وفاته، وكان هو قد مهد الطريق لذلك فى حياته بقبوله ضروبًا من التكريم المتعدد تحمل مضامين دينية صريحة أو مُقنَّعة – ليس أقلها لقب ابن المؤله "**divi filius**" الذى اتخذه غداة اغتيال (وتأليه) يوليوس قيصر. وفى الوقت ذاته كان العالم اليونانى سباقًا إلى إنشاء العبادة الرسمية للإمبراطور حين رأى فى الإمبراطور؛ الرومانى وريثًا للملوك الهللينستيين.

---

(١) هذا وغيره من الموضوعات ذات العلاقة يغطيها "Centrone" فى الفصل السابع والعشرين لاحقًا.

(2) See Thesleff 1965. Ecphantus: Stob. IV.272.10-14 (= Thesleff p. 80); Diotogenes: Stob. IV.265.4-12 (=Theseleff p.72).

(٣) لم يلتزم الأباطرة كافة بالتقليد والتراث الأغسطى: فعلى سبيل المثال كان دوميتيان (٨١-٩٦م) ذا سمعة سيئة كإمبراطور "سيئ". وعلى النقيض نجد تراجان (٩٨-١١٧م.) الذى حظى بلقب أفضل إمبراطور "optimus princeps" وليسالسيد والإله "minus et deus" do.

إن الغموض الذى يلف موقف أول الأباطرة؛ تمثل فى حقيقة أنه كان ملكًا وأقر بأنه استعاد الجمهورية والتى كانت أيديولوجيتها السياسية مناوئة- بصورة حازمة- للملكية. لقد كانت روما فى عصرها المبكر دولة مدنية تحت حكم الأقلية، وكانت فى هذا الصدد مشابهة لدول المدينة اليونانية فى الفترة الهللينستية التى كانت كذلك فى أيدى الأوليجاركيين. ولكن فى علم الأساطير التاريخية الرومانية نالت جماعة المواطنين الحرية من خلال طرد تاركوينيوس المتغطرس، آخر الملوك الإتروسكيين. هذه الأسطورة لم تمت مطلقًا. فقد اُغتيل يوليوس قيصر؛ لأنه أبدى كل ما يدل على مُضيه قُدمًا من وضع الديكتاتور بصورة أبدية (والذى كان فى غاية السوء) إلى ملك على النمط الهللينستى. وكان أحد أحفاد من قام بطرد تاركوينيوس ووضع أساس الجمهورية، ماركوس جونيوس بروتوس، هو من وجه الضربة الأولى. إن رفض الملوك وإحلال قنصلين محلهم بالإضافة إلى مجموعة استشارية من الشيوخ ("الآباء") شكل نواة وجوهر أسطورة روما كدولة قديمة فاضلة مملوكة لمواطنيها الذين نالوا حريتهم وحافظوا عليها من خلال الخدمة المخلصة للوطن. لقد أثارت الجمهورية الرومانية نوعًا مختلفًا تمامًا من التأمل عما كان موجودًا فى الممالك الهللينستية أو الإمبراطورية، (هذا النوع من التأمل) يمكن أن نراه- على وجه الخصوص- عند شيشرون، بل وكذلك عند سابقيه فى القرن الثانى ق.م فى مجال النظرية الدستورية والأخلاقية، وهم على الترتيب بوليبيوس من ميجالوبوليس فى آخايا فى الكتاب السادس من مؤلفه "التواريخ"، والرواقى بانايتيوس من رودس (بمقدار ما يمكننا إعادة بناء فكره).

الجمهورية ملك لمواطنيها

من الأدق أن نقول إن الجمهورية كانت ملكًا لفئة قليلة منتقاة من مواطنيها، وأن الحرية السياسية كانت هى ما حافظوا عليه. وكلما تقدمت الجمهورية تزايدت أعداد المواطنين وأصبحوا أكثر انتشارًا، ولكن أقلية من بينهم فقط هى من كان بوسعها - من الناحية المادية - المشاركة فى السياسة فى روما. إن النظام السياسى الرومانى

أعطى المواطنين العاديين فرصة ضئيلة جدًا للمشاركة فى القرارات السياسية، ناهيك عن تقلد مناصب[1]. وعلينا أن ننتظر حتى شيشرون - الذى كتب فى الفترة الأخيرة من الجمهورية- كى يزودنا بوصف كامل لمبادئ النظام وأيديولوجيته. وفى رؤيته فإن الانخراط الكامل فى الحياة السياسية وميزة وواجب أن يحكموا ويُحكموا ينبغى أن يكون مخصصًا لمن يُشهد لهم بالمساواة من حيث المنزلة أو الاستحقاق.

لقد كان التفرغ مُتطلبًا أساسيًا لعضوية هذه المجموعة من الصفوة؛ إذ إن غير المضطرين للعمل دون غيرهم هم من كانوا أحرارًا فى تكريس أنفسهم للمهمة الرئيسية للدولة، أى لشئون السياسة والحرب. وفى كل من بلاد اليونان وروما كان وجود الرق- قبل أى شىء - هو ما جعل من الممكن أن تشارك طبقة المواطنين مشاركة كاملة، أو - كما هو الحال فى روما - فى قطاع مميز من تلك الطبقة[2]. لم يكن الرومان يميلون إلى تبرير أو تفسير هذه الحقيقة؛ فعلى سبيل المثال لم يظهر نظير رومانى لأرسطو ليمدنا بأسباب الرق ومبادئه من حيث عدم العقلانية الفطرية لقطاع كامل من البشر، وهم "العبيد الطبيعيون". ولم يُدلِ شيشرون بأى شىء عن الرق والعبودية فى أعماله الثلاثة التنظيرية المحورية: "عن الجمهورية" **de Re Publica** و"عن القوانين" **de Legibus** (وكلاهما موجود بصورة غير كاملة)، و"عن المناصب" **de Officiis**[3]. كانت نظرة الرومان إلى الرق هى أنه ملمح بنائى لمجتمعهم، وأنه ضرورة اقتصادية وسياسية، وقد كان الأمر كذلك. وقد وجد بعض السادة أن من الملائم مد مظلة المعاملة المميزة والكريمة (لعبيدهم) والتى يتوجونها بعتق بعض عبيد منتقين ممن أسدوا لهم خدمة مخلصة أو ممن طوروا

---

(١) بالنسبة لروما باعتبارها "ملكًا" للشعب (ولغير ذلك من معان "res publica") انظر: Schofield 1995a. أما عن الجدال الذى طرحه "F. Millar" قريبًا ومفاداه أن روما الجمهورية كانت "شبه ديمقراطية" أو أكثر ديموقراطية مما كان يُعتقد، وعن ردود الفعل عليه انظر:
Millar 1984 and 1986, North 1990, and the articles of Rosenstein, Williamson, North and Harris in Classical Philology 85 (1990).

(2) For a classic statement, see Finley 1981: ch. 6, and also Finley 1980.

(٣) عن الاتجاهات والرؤى حول الرق انظر: Garnsey 1996. والقسم التالى يعوّل على هذا المؤلف. عن فقرة تثير إشكالية عند شيشرون (Rep. III see Atkins, in Ch. 24 section 5.2 (p. 495 below). إن أفضل معالجة حول ممارسة الرق فى روما هى معالجة "Bradley 1994".

معهم علاقات ذات بعد عاطفى، وحين فعلوا ذلك لم يكونوا يهدمون نظام الرق وإنما يضمنون استمراريته. إن من أحرزوا مرتبة المُعتقين (بعد تحررهم من الرق) انتقلوا بغير مجهود إلى طبقة السادة والسادة المُعتقين، إذا لم يكونوا "يمتلكون" بالفعل عبيدًا عندما كانوا هم أنفسهم لم يزالوا فى وضع العبيد (وهى ممارسة كانت شائعة بدرجة كبيرة). وكانت المخاطرة الوحيدة التى تهدد النظام القائم تتمثل فى سوء معاملة العبيد من جانب سادتهم بصورة بالغة التطرف بدرجة تستفز (العبيد)؛ وتدفعهم إلى الاغتيالات أو التمرد الجماعى. ويقدم بعض الكتاب تقارير من مثل هذه الحوادث تتسم بحيادية تقترب من التعاطف مع العبيد - مثلما يفعل ديودوروس (إغريقى من صقلية) فيما يخص ثورات عبيد صقلية فى أواخر القرن الثانى ق.م- معتمدًا على "تاريخ" أسبق دوّنه الفيلسوف الرواقى بوسيدونيوس (من أباميا فى سوريا). لكن ربما ينتابنا الشك فى أن اعتبارات الحكمة والحصافة لا الاعتبارات الإنسانية هى التى تشكل - فى نهاية المطاف - أساس معالجاتهم. إن مذهب سينيكا الارتقائى عن صلة القرابة العامة بين البشر الراشدين كافة سواءً أكانوا عبيدًا أم أحرارًا؛ يثير نقاشًا على مستوى أعلى. وحتى مع هذا فإن هذا المذهب لم يُستخدم بوصفهم منصة انطلاق للهجوم على الرق بوصفه نظامًا، وإنما فقط لكى يُثنى السادة عن المعاملة القاسية لعبيدهم، وقد يساورنا الشك ثانيةً فى أن الأهداف والمصالح تتمثل فى (ضمان) السلامة الشخصية للسادة بوصفهم طبقة وكذلك (ضمان) السلام المحلى والأهلى. وعلى وجه العموم فإن العلاقة بين السيد وعبده كانت تُعد شأنًا خاصًا ليس للدولة اهتمام به. لقد أصدر بعض أباطرة الرومان مراسيم تحظر أفعالاً وتصرفات بعينها تتسم بالقسوة، ولكنها كانت على سبيل التمنى لا توقعًا[1] (لدخولها حيز التنفيذ)... وقليلة هى تلك المحاكم التى كانت تأخذ صف العبد (تنصف العبد) ضد سيده.

لقد كان العبيد إذن هم أصحاب الفضل فى الحرية التى تمتع بها سادتهم من حكام روما فى الاشتغال بالسياسة. والأكثر من ذلك (كما أوضحنا بالفعل) أن سلوك السادة ظل بدرجة كبيرة غير محكوم ما دام متعلقًا بنظام المنزل، إذ كان هذا السلوك يندرج تقليديًا تحت

---

(1) See e.g. Buckland 1908: 36-8.

إطار رب الأسرة "paterfamilias". أما سلوكهم فيما عدا ذلك فيدخل فى دائرة السلوك العام، ويُعتقد أن جوانب من حياتهم الخاصة اصطدمت بسلوكهم العام وتماست معه (إذ لم يتحدد بوضوح الحد الفاصل بين العام والخاص فى حالة الأرستقراطية الرومانية). لقد كانت طبقة القيادة – فى مفهومها المثالي – نزيهة وعصية على الإفساد وتتحاشى الثراء والبذخ، وبمنأى عن التجارة. ولكن لم يكن من الممكن أن تستمر هذه المعايير ويُحافظ عليها (إن كانوا قد حفظوا عليها من قبل) حين تدفقت ثروات الإمبراطورية بين أيديهم. وعلى الرغم من ذلك فإن من المهم أن (الرومان) لم يعلنوا (صراحة) أن هذه الأيديولوجية (المثالية) قد صارت شيئًا (من الماضى) ولا حاجة لهم به؛ إذ إن سلسلة من القوانين المتصلة بالإنفاق الباذخ السفيه فى أوائل القرن الثانى ق.م قد بعثت فى نفوس رجال الأرستقراطية من ذوى النزعة الأخلاقية الصارمة ذكرى أسلافهم. لقد كان من بين مهام منصب ذى خصوصية من المناصب الشرفية التنفيذية – وهو منصب الرقيب (الكنسورية) – المحافظة على معايير السلوك التقليدية بين رجال الطبقة الحاكمة، وفى بعض الأحيان كان الرقباء يمارسون (يُفعِّلون) صلاحيات منصبهم وسلطاته فى إقصاء من يرتكبون مخالفات فاضحة من عضوية مجلس السناتوس. إن قاعدة عدم اشتغال أعضاء مجلس السناتوس بالتجارة قد تم تفعيلها فى صورة قانون صدر عام ٢١٨ ق.م (فى قانون كلاوديوس "lex Claudia") – ومرة أخرى فى عام ٥٩ ق.م (فى قانون يوليوس الخاص عن نهب المال العام "lex Iulia de repetundis"). لعقد واحد من الزمن منذ بداية الحرب الأهلية التى أدت إلى سقوط الجمهورية. إن انعدام الثقة فى مقومات التجارة تتجلى فى المقدمة التمهيدية لمؤلَف "de Agri Cultura" "عن الزراعة" لكاتو الأكبر – الذى ألَّفه نحو منتصف القرن الثانى ق.م – وبعد نحو قرن عند شيشرون فى مؤلفه "عن المناصب "de Officiis" (I.150-1). أن الرومان من عصر شيشرون قد تربوا أخلاقيًا على الاستغلال الأمثل لقصص وحكايات الورع والبساطة، والوطنية ورقة الحال (الناتجة عن) إنكار الذات من جانب أبطال روما. ففى مؤلفيه "عن الجمهورية" "de Re Publica"، و"عن الوظائف (المناصب)" "de Officiis"؛ يمعن شيشرون النظر فى فضائل الساسة ورجال الدولة التى صارت غائبة بصورة مدبرة فى أوساط معاصريه من الساسة الجشعين الساعين وراء

مصلحتهم الذاتية. إن النموذج الأمثل للساسة - على سبيل المثال - هو النماذج التى قدمها فى الفصول الأولى من مؤلف "عن الجمهورية" فى الكتاب الأول؛ يتضمن سكيبيو الإفريقى، بطل الحرب الملحمية ضد هانيبعل (وجد سكبيو إيميليانوس الذى سيدخل بعد قليل ويهيمن على الحوار)، وكاتو الأكبر، وهو شخصية أخرى ممن اشتهروا بعدائهم لقرطاجة؛ وكلاهما اكتسب صيتًا فى الاقتصاد فى الإنفاق[1].

لقد كانت النزعة الأخلاقية مستحوذة على الرومان[2]. لماذا؟ فى رأيى أننا ينبغى أن نبحث عن تفسير لذلك فى طبيعة روما بوصفها دولة غازية. وأنجح نموذج من نوعه يشهده عالم البحر المتوسط على مدى تاريخه. لقد فرض المجهود الهائل والمتواصل لبناء الإمبراطورية متطلبات غير عادية على كل قطاع من المجتمع الرومانى. إننا منحازون بطريقة منطقية إلى أن نفكر أولاً فى هذه الرابطة بين جمهور المواطنين العاديين من الشعب والحلفاء، صغار مزارعى روما وإيطاليا ممن حاربوا من أجل روما عامًا بعد عام. ولكن الالتزام الكامل كان مطلوبًا كذلك من قادة روما الذين كان متوقعًا منهم إعلاء المصالح الوطنية أولاً. إن الفضائل التى تشكل موضوع مؤلف شيشرون عن المناصب "de Officiis" هى فى نهاية المطاف فضائل عامة موجهة نحو خدمة الدولة التى كانت تُعد الدافع الأسمى للمواطن الرومانى[3]. إن الجمهورية (من وجهة نظر شيشرون) قد فقدت طريقها، ويرجع السبب فى ذلك تحديدًا؛ لأنه كان يهيمن عليها رجال يبحثون عن مصالحهم الذاتية ولديهم نهم للسلطة والثروة.

إن النظام الذى حل محل الجمهورية بعد الحرب الأهلية كان - ربما بصورة حتمية - نظام حكم ملكى، وإن كان من نوع فريد الخصوصية. إن الإمبراطور الأول - أغسطس - كان من الناحية الرسمية موظفًا عامًا يستمد سلطاته من هيئات الحكم التقليدية وأدواته

---

(1) يرد ذكر الرجلين فى اللحظة نفسها عند سينيكا "Ep. 87" . أنظر بخصوص سكيبيو "Ep. 86". أما البطل الرومانى الذى يحظى بالنصيب الأوفر من هذا القسم من "de Re Publica" هو شيشرون نفسه.

(2) See: recently, Edwards 1993, Toner 1995

(3) See: the account of Atkins, Ch. 24 section 7.2 below.

وهما مجلس الشيوخ (السناتوس) والجمعية الشعبية. وكان اللقب الذى اختاره لنفسه هو "princeps " أو المواطن الأول؛ ينطوى على مضامين جمهورية جيدة تذكرنا برجل الدولة ذى السلطة (auctoritas) الأخلاقية المميزة الوارد فى مؤلفَى شيشرون "عن الجمهورية" و"عن القوانين" de Legibus. أما من الناحية الفعلية: فإن جلوس أغسطس على العرش كان يعنى نهاية السياسة التى تعنى المشاركة الفعالة للطبقة الحاكمة التقليدية فى صنع القرار؛ وقد كان هذا الأمر معلقًا بالفعل منذ بداية الحرب الأهلية فى عام ٤٩ ق.م، إن لم يكن قبل ذلك[1]. لقد فقد مجلس السناتوس إلى الأبد تحكمه فى دوائر المداولة والتشريع، وكان لا بد لطموحات الأفراد من أعضاء الطبقة العليا أن تحدد مسارها فى خدمة الإمبراطور إذا لم تكن قد وُصمت وصُنفت على أنها تمثل تهديدًا للنظام الجديد. ولم يعد متبقيا للسلطات الحقيقية للإمبراطور سوى أن يتم القبول بها صراحةً والاعتراف بها قانونًا. كما لم يعد متبقيًا أمام أيديولوجية المواطن الأول المدنى"civilis princeps" الذى كان يحكم بالتعاون مع الطبقة الحاكمة التقليدية – وهم أنفسهم نماذج معبرة عن نزعة أخلاقية فاضلة تقليدية– إلا أن تفسح الطريق وتنزوى. إن التغيير فى هذه الاتجاهات كان حتميًا، ولكن من عجب أنه كان بطيئًا؛ وما سهل هذا الأمر الانتقال التدريجى لدائرة أصحاب المناصب وتحول الاتجاهات والميول الذى قهر الطبقات العليا ذاتها. فالرجال الذين اتخذوا من الطاعة مثلاً وقيمةً وأسقطوا قيمة الحرية تمت ترقيتهم إلى مصاف الأرستقراطية الرومانية من خلال تفضل الإمبراطور وأصدقائه ورعايتهم.

فى ظل الحكم الإمبراطورى؛ دارت النظرية السياسية مرة أخرى حول مفهوم الملكية، وكانت لسينيكا ريادة السير فى هذا الطريق فى عمل يتناول فضيلة ملكية بصورة ليس بها لبس أو غموض. ففى مؤلفه عن الرحمة "de Clementia"(الذى كتبه نحو عام ٥٥م) يقوم سينيكا بتذكير نيرون الشاب بالحاجة إلى "مواطن أول "princeps" أو ملك "rex"يحكم بالعدل والخير والرحمة إن كان يريد أن يستحق الاحترام والتبجيل من رعيته. ويقدم مؤلَف الأحاديث"Discourses" لأبيكتيتوس (فى أوائل القرن الثانى الميلادى)

---

(1) See Finley 1983 and n. 10 above.

ترياقًا نافعًا ضد هذا العمل الذى يوحى بأمل كاذب غير واقعى؛ فهو يلقى نظرة إلى الوراء على فترات حكم بعض أباطرة القرن الأول لا سيما نيرون ودوميتيان (الذى أصدر مرسومًا عام ٨٩م. طرد بمقتضاه فلاسفة مثل أبيكتيتوس خارج روما)، ويعود بصورة متكررة إلى مفاهيم الطغيان والعقاب والخوف والعبودية[1]. إن التبادل التالى مع القنصلية الثنائية هو أمر نموذجى(Diss.IV.1.12 - 14).

أنت تقول "من ذا يستطيع إجبارى إلا سيد الجميع، قيصر": ثم حتى أنت بذاتك تقر أن لك سيدًا واحدًا. ولكن لا تدع قولك بأنه سيد الجميع قاطبةً يقدم لك السلوى على الإطلاق: ولكن اعلم أنك عبد فى أسرة عظيمة. على هذا المنوال نفسه كذلك اعتاد أهل نيكوبوليس أن يصيحوا "بحق قيصر، إننا أحرار".

إن "الملك الصالح" عند أبيكتيتوس ليس ملكًا على الأرض كما هو الحال فى مؤلف "de Clementia" وإنما هو الإله (Diss. I.6.40). لقد كانت العبودية تحت حكم الأباطرة لا تزال سمة مميزة للمجتمع الرومانى، ولكن العبيد قد حرروا سادتهم هذه المرة ليخضعوا لعبودية سياسية، لا ليتمتعوا بالحرية السياسية كما كان الحال فى ظل الجمهورية.

كان سمو وضع الإمبراطور وارتفاعه وتغير صورته من التطورات الملحوظة فى القرن الثالث، على الرغم من أن تلك لم تكن بداية تلك التطورات فى تلك الفترة وإنما تسارعت وتيرتها آنذاك. وقد كان ذلك نتيجة لانعدام الأمن الذى كان سمة دائمة لذلك العصر الذى تميز بحالة حرب متواصلة والإطاحة السريعة بالأباطرة. لم يعد الرجال الذين صعدوا إلى القمة من بين أعضاء الطبقة الأرستقراطية من المتفرغين العاطلين من ذوى الأملاك، وإنما كانوا جندًا محترفين ممن كان تقديرهم للقوة والنظام والسلطة والأمن أعلى من تقديرهم للممارسات والعادات والأيديولوجية التقليدية. إن حداثة عهدهم بالسلطة – التى اغتصبوها ولم يرثوها – بالإضافة إلى الظروف التى حصلوا فيها عليها

---

(1) كتب ديو خريسوستوم من بروسا فى شمال غرب آسيا الصغرى غداة نهاية حكم دوميتيان وكرد فعل على سقوطه، وقد كتب احتفالاً بحكم "أفضل الأباطرة" أطروحات متفائلة عن الملكية على غرار التراث والتقليد الهللينستى.

ومزاجهم السلطوى أدى بهم إلى توسيع الفجوة بينهم وبين بقية الناس - ومن بينها الطبقة الأرستقراطية - وأحاطوا أنفسهم بطقوس ذات مسحة ودلالات دينية. وفى تصوير الأباطرة وتمثيلهم أصبحت الأفضلية لطراز مخالف للطراز والأسلوب الكلاسيكى، وهذا الطراز الجديد يُظهر الأباطرة فى وضع صارم الملامح ومن الأمام (أى يبرز ملامح الوجه كاملة) ويعلو فوق الآخرين كافة. وفى طقوس البلاط الاحتفالى حل السجود "adoratio" وتقبيل طرف الرداء الإمبراطورى محل الـ "salutatio" وهى التحية التقليدية للسادة الرعاة من جانب أصدقائهم المقربين وأتباعهم، وذلك فى منزل الرجل الأعلى مكانةً. وقد أقلع الإمبراطور (فى ذلك العصر / القرن الثالث) عن ارتداء اللباس المدنى، واتخذ لنفسه ملبسًا العباءة العسكرية الأرجوانية، وأصبح ارتداء اللباس الأرجوانى أو الاستعراض به حكرًا على الأباطرة. ومن ناحية الألقاب الإمبراطورية فإن الأباطرة بدءًا من أوريليان (٢٧٠-٢٧٥م) - ما داموا وثنيين - اتخذوا لقب السيد والإله (dominus et deus). واتخذ دقلديانوس لقب جوفيوس أغسطس على اسم الإله جوبيتر، واتخذ زميله ماكسيميان لقب هيراكليوس أغسطس على اسم هيراكليس، ولكن مثل هذه العادة لم تستطع الصمود والبقاء مع تحول الأباطرة إلى اعتناق المسيحية؛ فالإمبراطور المسيحى لا يمكن أن يكون إلهًا، ولكن على الرغم من ذلك كان بالإمكان تصويره على أن اختياره اختيار مقدس، بمعنى أنه ممثل الرب والمقرب إليه و"مبعوث العناية الإلهية"، وكان بلاطه يصور على أنه أنموذج لمملكة السماء. إن يوسيبيوس القيصرى (نحو ٢٦٢-٣٣٩م) الذى نظّر لمثل هذا الفكر بالتعاون مع قسطنطين وبعد موافقته، كان ينهل من معين نظرية الملكية (الوثنية)[1].

لقد كان يُنظَر إلى المسيحية منذ البداية نظرة شك وارتياب من جانب السلطات العلمانية[2]. إن يسوع المسيح قد مات ميتة المجرمين، وأُعدم من قِبل الدولة. إن الزعم بأنه كان ملك اليهود - الذى نُظر إليه على أنه مناوئ لخلفية الخلاص المنتظر اليهودية- قد حمل رسالة سياسية ترفع لواء ثورة ضد روما. إن الحركة التى كان هو مصدر إلهامها

(1) See, recently, Cameron 1991: e.g. 53-6.
(2) See Young, Ch. 31 below, for a much fuller account of the historical process which I summarize here.

لها نظائرها المتمثلة فى قوى الفوضى والتمرد فى فلسطين. وتدريجيًا أرست المسيحية لنفسها هويةً منفصلة بمنأى عن اليهودية، ولكن هذا لم يرفع من شأنها دفعةً واحدة فى أعين السلطات الرومانية؛ فلم تكن تحظى بوضع قانونى وكانت على الدوام عرضة للهجوم، رغم أنها لم تكن من الناحية الفعلية مستهدفةً باضطهاد عام قبل منتصف القرن الثالث وبدايات القرن الرابع للميلاد. وكان يُنظر إلى المسيحيين على أنهم ملحدون لأنهم أنكروا آلهة روما. إن رفضهم القَسم بروح الإمبراطور الحامية وتقديم الأضحيات لآلهة الرومان التقليدية أثار الشكوك حول قبولهم لسلطة الإمبراطور.

إن موقف الكنيسة المحفوف بالمخاطر؛ كان دافعًا إلى تبنى اتجاه نحو الاعتقاد فى العصر الألفى السعيد الذى شكل سمة وملمحًا ذا خصوصية فى الإيمان المسيحى فى بداياته المبكرة، وقدَّم من ناحية القوة والجهد على الأقل نمطًا قويًا صلبًا من التحدى الفكرى لأعلى سلطة فى الدولة. وبقدر ما يتعلق الأمر بما يفرضه معتقد العصر الألفى المسيحى السعيد من رفض للنشاط السياسى فى المدى المنظور؛ فإن هناك أوجه تشابه وتوازٍ مع المذهب الكلبى وحركات هللينيستية أخرى اختارت – وهى تواجه قضايا مصيرية "حياةٍ أو موت" – رفض السياسة بدلاً من الانغماس فيها[1]. الفرق يتمثل فى أن النشاط السياسى الفورى (فى المدى المنظور) فى ذهنية المسيحيين من المعتقدين فى العصر الألفى السعيد سرعان ما سوف ينقضى ويولى؛ أما مملكة الرب فقد كانت متوقعة فى الأمد القريب... وفوق ذلك – كما هو الحال فى التراث اليهودى – فإن تلك المملكة كان يُنظر إليها عادةً على أنها مملكة زمانية (دنيوية) وتاريخية. وفى إعادة صياغة قياسية (لأمر هذه الألفية) فإنها تقول بعودة المسيح مجددًا وممجدًا تحيط به الأمم؛ ليضع قواعد مملكة أرضية مقرها فى أورشليم (يفضل أصحاب المذهب المونتانى أن يكون مقرها فى فريجيا بآسيا الصغرى)؛ وأنه (المسيح) سيحكم لمدة ألف عام حتى مجىء السماء الجديدة والأرض الجديدة[2].

---

(١) انظر: Downing 1992; also Crossan 1991: e.g. 72-88. هناك أمثلة ممكنة مماثلة ومناظرة فى مجتمع قُمران اليهودى وقد عُولجت بإيجاز عند "Downing" وبتفصيل أكثر عند Vermes 1981: 211-21.

(٢) عن العصر الألفى السعيد انظر Cohn 1957, Rowland 1988, Daley 1991.

إن معتقد الألفية السعيدة مرتبط فى المجتمعات المسيحية المبكرة بالتطرف الاجتماعي. ويبدو أن بعض المسيحيين كانوا يعتقدون أن حياتهم كانت بالفعل استباقًا للألفية، وأن الرؤية التى تتسم بالمساواة للكنيسة الأخروية (التى تظهر بصورة معترف بها فى رسائل القديس بولس)[1] ينبغى أن تنعكس فى علاقات اجتماعية فعلية بين المسيحيين وفى تركيبات وبُنى مجتمعاتهم. لقد سعى بولس إلى ترويض هذه الميول الممزِّقة والسيطرة عليها، مناصرًا بشدة للمراتب والطبقات التقليدية لمجتمع بطريركى ومجتمع العبيد.

إن تبنى بولس واعتناقه لقيم اجتماعية ينتقل إلى حلبة السياسة. بالنسبة لبولس وآخرين من كتبة العهد الجديد فإن الرب[2] هو صاحب الأمر والتصريف للقوى الكائنة. وعلى النقيض فإن الاعتقاد فى العصر الألفى السعيد يقترن بالعداء للدولة. إن النموذج والمثال الحيوى والشهير لهذا يتمثل فى تصوير الإمبراطورية الرومانية فى سفر الرؤيا (١٧ وما بعدها)- (من النصف الثانى من القرن الأول) على أنها الوحش الذى عهد إليه التنين بملكه المتمثل فى العالم على اتساعه، فى الوقت الذى كانت فيه العاهرة - المكتسية بالملابس الأرجوانية والقرمزية - تعُب من دماء القديسين وشهداء يسوع. لقد حدد هيبوليتوس (نحو عام ٢٠٤م) فى الكتاب الثالث من مؤلف "تعليق على دانيال" هوية الإمبراطورية بالوحوش الأربعة الأخيرة فى الفصل السابع من نبوءة دانيال بالقول: "إنها مرعبة للغاية بأسنان من حديد ومخالب من برونز؛ وقد التهمت ومزقت إربًا وتركت آثار أقدامها على الفضالة"-(دانيال ٧ : ١٩). إن الإمبراطورية كانت مملكة الشيطان، على النقيض تمامًا من مملكة المسيح، وقد تعامل هيبوليتوس مع ظهور السيد المسيح فى ظل حكم الإمبراطور أغسطس على أنه مفارقة ضخمة.

لكن جوستين الشهيد فى مؤلفه "الدفاع" (نحو عام ١٥٥م) وميليتو أسقف ساردیس (نحو ١٦٠-١٧٠)، والقديس أوريجين فى مناظرته الدعائية ضد كيلسوس (أوائل القرن

---

(١) انظر: e.g. Galatians 3:28, 1 Corinthians 12:13, Colossians 3:11. والموضوعات الثلاثة كتبها بولس- وأنا أوافق وأتبع Kummel 1974 "- ومؤرخة بمنتصف القرن الأول الميلادى.

(2) Romans 13:1-7, Titus 3:1; cf. 1 Peter 2:13-17.

الثالث) انتهجوا وطوروا خطًا تصالحيًا بصورة أكبر، وذلك على أساس العهد الجديد كما رأينا. إذ كتب ميليتو إلى ماركوس أوريليوس قائلاً:

"إن فلسفتنا قد نمت وكبرت للمرة الأولى بين البرابرة (الأجانب)، ولكنها وصلت إلى ريعان ازدهارها فى أحضان أمتكم فى عهد الحكم العظيم لجدكم أغسطس، وصار فأل خير في إمبراطوريتكم. إذ إن قوة الرومان قد أصبحت منذ ذلك الوقت عظيمة ورائعة. أنتم الآن خليفته السعيد وسيظل الأمر على هذا النحو مع ابنكم إذا ما قمتم بحماية الفلسفة التى نمت مع الإمبراطورية وبدأت مع أغسطس. لقد غذاها أسلافكم جنبًا إلى جنب مع عبادات أخرى. وأكبر دليل على أن مذهبنا قد ازدهر على الدوام على مدى الإمبراطورية فى بدايتها النبيلة؛ يتمثل فى حقيقة أن عقيدتنا لم يلحق بها سوء تحت حكم أغسطس، وإنما على النقيض من ذلك تحقق كل ما هو رائع ومجيد وفقًا لرغبات البشر كافة"[1].

إن يوسيبيوس - مصدر هذا الاقتباس - يتبنى هذا العرف والتوجه، مع فارق أنه فى الحقيقة اختطف معتقد العصر الألفى السعيد وجعله فى خدمة النظام الجديد. ففى عام ٣١٢ أصبح قسطنطين إمبراطورًا بعد أن هزم ماكسنتيوس فى الحرب، وعشية المعركة الحاسمة تحول إلى اعتناق المسيحية. لقد كانت رسالة يوسيبيوس هى أن تاريخ الكنيسة والتاريخ الدنيوى - وتاريخ روما على وجه التحديد - قد التقيا فى عهد قسطنطين. ويمكن النظر إلى حكمه على أنه دلالة منذرة أو نسخة من مملكة الرب على الأرض[2]. إن حماس يوسيبيوس كان استجابة يمكن تفهمها لتغير درامى - عقب تحول قسطنطين للمسيحية - فى حظوظ الكنيسة من مؤسسة مُضطهدة إلى مؤسسة تم التسامح معها، ثم وبسرعة إلى مؤسسة مُفضلة.

إن اعتناق الدولة للمسيحية أمدَّ الكنيسة بفرص واضحة للتمدد والازدهار، ولكنه حمل فى طياته بالمثل مخاطر بارزة؛ فقد كانت هناك أوقاف غنية وهبت للكنيسة فى

---

(1) Eusebius Hist. Eccl. IV.26.7-8.

(2) See Wallace-Hadrill 1960, Barnes 1981, Cameron 1991.

القرن الرابع، وتورطت فى أمور الدولة. إن التوسع فى الرهبنة فى القرن الرابع - وهى حركة سبق أن نشأت فى القرن السابق - كان جزئيًا رد فعل للمحاولات المتزايدة لصبغ الكنيسة بـ"صبغة علمانية". وربما يمكن قراءة الرهبنة على أنها شكل من أشكال الاعتقاد فى العصر الألفى السعيد. لقد كان يُنظر إلى المجتمعات التى أقامها منذ عشرينيات القرن الرابع فى مصر باخوميوس (نحو ٢٩٢-٣٤٦م.) - على سبيل المثال - على أنها مجتمع مثالى يوتوبى فى مقابل العالم الدنيوى، وتجسيد آنى لمملكة الرب فى المستقبل[١].

فى بدايات القرن الخامس قدم أوغسطين إعادة تفسير تنظيرى لتقليد العصر الألفى السعيد. وفى روايته لمؤلف "مدينة الرب" يرتبط التاريخ بعلم الأخرويات (الإيمان بالبعث والحساب ... إلخ) ولكن بطريقة معقدة. فكل من بابيلون - المدينة الأرضية - وأورشليم- مدينة الرب - كلاهما على الأرض، ولكن لا ينبغى تعريف أى منهما بالمؤسسات الدنيوية القائمة سواءً كانت الإمبراطورية الرومانية أو الكنيسة المسيحية. فالإمبراطورية والكنيسة مؤسستان بشريتان أفسدتهما الخطيئة، ولكن لكل منهما دور تلعبه فى نشر الخطة المقدسة، إذ تقوم الإمبراطورية بتعزيز السلام الأهلى (المدنى) فى حين تتكفل الكنيسة بالأسرار والقرابين المقدسة، وعلى نطاق أوسع بالثقافة الدينية. وكلتاهما تحمل فى داخلها عناصر المدينتين. وفى يوم الحساب فى الآخرة فقط سوف يماط اللثام عن الانتماء الحقيقى لكل مدينة[٢].

إن علاقة المفكرين المسيحيين المبكرين بالفلسفة الكلاسيكية كان يشوبها الغموض؛ فنظرًا لكونهم نتاجًا لتعليم كلاسيكى فقد كانوا جميعًا على علاقة به إلى حد ما، بل إن بعضهم كان متبحرًا فيه. وعلى الرغم من أنهم كرسوا أنفسهم لهدم التعليم الكلاسيكى فلم يكن بوسعهم الإفلات من تأثيره. ففى أغلب الأوقات اتخذوا واستعملوا التعبيرات والنماذج الكلاسيكية كمنصة انطلاق وهجوم على أنماط فكر خصومهم. إن

---

(1) Rousseau 1985.

(٢) إن قائمة المراجع عن أوغسطين - الذى لم يندرج ضمن إطار هذا المجلد - كبيرة وشاملة. عن مقدمة حول أوغسطين وبعض ممن سبقوه انظر Markus 1988b.

أفكار يوسيبيوس عن الملكية وأفكار جريجورى من نيسا عن الحرية[1] – على سبيل المثال – تدين بدين ثقيل للتراث الفكرى الأفلاطونى. كما استفاد لاكتانتيوس من أفكار شيشرون عن المساواة لمهاجمة عدم المساواة والظلم فى المجتمعات (الوثنية) فى بلاد اليونان وروما. كما أن أوغسطين فى هدمه الأكثر اكتساحًا للنظرية الكلاسيكية والنماذج الكلاسيكية فى السلوكين الأخلاقى والسياسى: لم يكن بوسعه تفادى توظيف مناهج الفلسفة الكلاسيكية وتصوراتها، ناهيك عن طرق البلاغة الكلاسيكية وتقنياتها. وعلى الرغم من أن طبيعة مباحثه الفكرية وأهدافها كانت من الأمور التى لم يتمكن مؤسسو الرواقية وغيرها من الفلسفات الهللينستية استباقه إليها، فمن الخطأ أن نتصور أن اهتمامات الطرفين لم تتداخل وتتقاطع... وعلى وجه الخصوص فقد كان أوغسطين مهمومًا – مثلما كانوا هم من قبله – بقضايا "خيار الحياة"، وعلى وجه أكثر تحديدًا اهتمامه وانشغاله فى "مدينة الرب" بقضية واجبات المواطنين المسيحيين والتزاماتهم فى العالم، وهو عالم لم يعد يُعتقد أن نهايته وشيكة.

(1) See: Gaïth 1953.

الفصل الحادى والعشرون

الكلبيــون

جون موليز

John Moles

"كان ديوجنيس فيلسوفًا يونانيا يعيش فى نصف برميل، وفى أحد الأيام كان يتشمس فمر به الإسكندر الأكبر الذى كان يتطلع بلهفة إلى رؤية هذا الفيلسوف الكبير، واقترب منه وسأله إذا كان يريد أى شىء فرد عليه ديوجنيس: "اغرب عن وجهى حتى لا تحجب عنى نور الشمس" –(Cic.,Tusc.,V.92; D.L.VI,38).

إن الاستخدام الحديث لكلمة "cynic" أو "cynical" بمعنى "كلبى" يوحى بأنه لم تكن لدى الكلبيين مثل خاصة بهم؛ ويشير إلى أنهم أسوأ الناس على الإطلاق.[1]

---

(1) نصوص / وشذرات / وشواهد عند: Paquet 1988,Giannantoni 1990: II,5 B-N;
وهناك مناقشات مهمة للغاية عند: Giannantoni 1990: 195-583.
وهناك كتب ومراجع عامة مثل: Lovejoy and Boas 1935, Dudley1937, Høistad 1948, Kindstrand 1976, Goulet-Cazé,1986.
ومجموعة أبحاث ومقالات عند: Billerbeck 1991, Goulet-Cazé and Goulet1993, Branham and Goulet-Cazé1996.
وكذلك آرائى الخاصة التى قدمتها بالتفصيل: Moles 1983a,1993,1995a بتوثيق أكبر وأشمل مما هو مطلوب هنا.
وهناك كذلك أفكار كثيرة فى مشاركات عن الكلبيين فى: The Oxford Classical Dictionary (Oxford 1996, 3rd edn.) وفى Zeyl 1997.

ربما سادت هاتان الفكرتان عن الكلبية فى العصر الحديث ولكنهما غير صحيحتين. الفكرة الأولى تعتبر سلوك ديوجنيس سلوكًا أخرق لا يخلو من حماقة وغباء، بينما هو فى الواقع سلوك يكشف عن استقلالية مدهشة للروح، وتضيف بعض التراجم أن الإسكندر علق بسرور قائلاً: "لو لم أكن الإسكندر لوددت أن أكون ديوجنيس" (Plu.,Alex.14.5; (D.L.,VI.32) . أما الفكرة الثانية فتعتبر الكلبيين بلا أخلاق أو على الأقل بأخلاق ولكنها ليست إيجابية. لم يشجع ذلك أيًا من المفكرين على القول إن الكلبيين قد ساهموا إسهامًا مهمًا فى الفكر السياسى القديم، وإن التناقض بين الفكرتين ليس سوى انعكاس باهت للصعوبات الكثيرة التى نشأت فى محاولة الكشف عن الصورة الحقيقية للكلبية؛ لذلك فإن أى تقدير للإسهام الكلبى فى هذا المجال يجب أن يبدأ بحل هذه الصعوبات.

١- مشكلة الدليل

لقد فُقدت كل كتابات الكلبيين تقريبًا، ولكن يتبقى عدد كبير من الأدلة المتباينة؛ وهى عبارة عن مجموعة كبيرة من الأقوال والروايات، وشذرات نثرية وشعرية بأحجام مختلفة ترجع إلى الكلبيين، ورسائل (كلبية من حيث المحتوى ولكن لم يكتبها كلبيون)، والمحادثات الديوجينية التى ألفها ديون خريسستوم "Dio Chrysostom" (٤٥-١٢٠م) الفيلسوف السوفسطائى الذى كان يميل أكثر إلى الرواقية، بالإضافة إلى أفكار متنوعة عن المذهب الكلبى عند فيلوديموس الإبيقوري "Epicurean Philodemus" فى القرن الأول قبل الميلاد، وعند إبكتيتوس الرواقى (فى مؤلفه عن المذهب الكلبى فى أوائل القرن الثانى الميلادى)[1] كذلك ديوجنيس اللائرسى "Diogenes Laertius" -(الذى عاش فى القرن الثالث الميلادى تقريبًا) الذى يتناول الكلبيين فى الكتاب السادس من مؤلفه "عن سير حياة أشهر الفلاسفة" ولا يزال أهم مصدر إلى الآن[2]، فضلاً عن بعض الإشارات

(1) Billerbeck,1978.

(2) Goulet-Cazé,1992.

والمناقشات التى وردت عند سينيكا الفيلسوف الرواقى (فى كتاباته التى تقع بين ٥٥-٦٥م)، وكذلك عدة أعمال عند الخطيب وكاتب الساتورا الساخر لوكيانوس (القرن الثانى الميلادى) فضلاً عن إشارات مسيحية كثيرة عن المذهب الكلبى، وقدر كبير من الأدب المتأثر بالكلبية خاصة الساتورات (الأعمال الأدبية الهجائية).

يمكن أن نلاحظ داخل هذه المجموعة الكبيرة عدة اتجاهات مختلفة منها: اختراع الأقوال والروايات وهى ظاهرة عامة فى كتابة السير قديمًا ساعد عليها السلوك الغريب والتمثيلى الذى كان يسلكه رواد الكلبية، فالاقتداء بمثالية المذهب الكلبى وأخلاقه جعل ديوجنيس يبدو أشبه بسقراط وجعل الكلبيين أشبه بالرواقيين (إبكتيتوس وعناصر أخرى عند ديوجنيس اللائرسى)، وأحيانًا يحدث ذلك من أجل إضفاء شرعية على التتابع الفلسفى الصورى (سقراط- أنتستنيز-ديوجنيس-كراتيس-زينون)، كما صور هذا الاقتداء الكلبيين كأمثلة على الفضيلة الأولى وكأمثلة على الشدة والعدالة ورفض رذائل المجتمع الإنسانى. ولكن هناك تصويرًا مغايرًا لذلك معاديًا للكلبية عند فيلوديموس حيث يصور الكلبيين محتالين ومخادعين ومنافقين؛ ومن ثم يصورهم مادة ملائمة للكاتب الكوميدى الساخر لوكيانوس، كما تصور النصوص التى ترجع إلى العصر الإمبراطورى الرومانى الكلبيين بأنهم يمثلون تهديدًا لاستقرار المجتمع من الناحيتين الاجتماعية والسياسية، وتصور هذه النصوص الكلبى بطريقة تتناسب مع صورته الذاتية الحقيقية (ديون وأحيانًا لوكيانوس)، أو تصور- من جهة أخرى- تناقض الكلبيين الأوائل مع خلفائهم الذين انحدروا بالمذهب، وكذلك توحى بالمقارنة أو المقابلة بين الكلبيين والنساك المسيحيين.

تعكس بعض هذه الاتجاهات تشويهًا واضحًا (وكثير من أقوال فيلاديموس لا تمثل إلا سخفًا)، وعلى الرغم من أن هذا التشويه يساعد فى تحديد الحقيقة، وبعض هذه الاتجاهات لم يعكس تشويهًا بل يعكس خلافًا أو جدالاً مع الآخرين، وبعضها معقول ولكنه يحتاج إلى الدليل القوى على صحته، لذلك فإن أى صورة عن الكلبية يجب أن تكون تأليفًا أو توفيقًا بين أنواع مختلفة كثيرة من المادة العلمية وإخضاعها لمعايير تقليدية مثل: محاولة التمييز بين المادة الأولى أو الأولية والمادة الثانية أو الثانوية. ولا بد أن يسمح التأليف أو التوفيق أيضًا بكشف الاختلاف بين مختلف الكلبيين ومختلف فترات المذهب الكلبى،

ولكنه سوف يكون عرضة للهجوم ولن يقدم حقائق ثابتة أو قاطعة؛ لأن السلوك الكلبى وأقوال وكتابات الكلبيين أنفسهم تفرض مشكلات تفسيرية.

لذلك فلا غرابة فى أن مغزى المذهب الكلبى ووجوده وقيمته وتأثيره كانت كلها مثار جدال فى العالم القديم ولا تزال مثار جدال واسع حتى الآن.. ومع ذلك فإن المشكلة المتعلقة بمصادرنا عن الدليل المتعلق بالمذهب الكلبى مبالغ فيها. وإن ضياع كل الكتابات الكلبية تقريبًا لم يكن له التأثير البالغ الذى قد يتصوره البعض، وعلى أى حال يمكن أن نقترب من أهم عمل مكتوب فى المذهب الكلبى على الإطلاق وهو ("جمهورية" ديوجنيس). إن حجم الدليل المتبقى وتباينه لدينا إنما يعكس مظهرًا إيجابيًا ألا هو أهمية التيار الكلبى وحيويته.

2- إعادة بناء المذهب الكلبى

من المؤكد أن مصطلح "Cynic" بمعنى "الكلبى" كان يُستخدم منذ القرن الرابع قبل الميلاد نسبة إلى ديوجنيس الذى أخذ هذا المصطلح كلقب ثم أصبح يُطلق على أتباعه فيما بعد، ومن ثم فقد جاء من هذه التسمية المصطلح الإنجليزى "Cynicism" (والتى كانت تُكتب فى اللغة اليونانية القديمة ولغات أخرى حديثة "Cynism") كاسم كان يُطلق على هذا التيار بصفة عامة. ولكنَّ هناك جدالاً واسع يرجع إلى عصور قديمة حول ما إذا كان ديوجنيس هو مؤسس المذهب الكلبى أم أنتستنيز Antisthenes (٤٤٥-٣٦٥ ق.م)، أحد التلاميذ المقربين إلى سقراط[1]

أما بالنسبة لحالة أنتستنيز فهى تعتمد على عناصر كلبية فى فكره وفى عناوين بعض أعماله، عندما كان يعلم الفلسفة فى كينوسارجيس "Cynosarges"، وهو جيمنازيوم كان مخصصًا لغير الأثينيين ويدل اسمه على احتوائه على معنى كلمة "كلب"، كما تعتمد على المذهب القديم الذى كان ديوجنيس واحدًا من تلاميذه، ولكن هذا المذهب القديم يتفق على

(1) Giannantoni,1990: IV.223-33. 1993,Döring 1995.

أن تسمية ديوجنيس وليس أنتستنيز "بالكلبي"، فبعض عناصر فلسفة أنتستنيز (خاصة فى دراسته للغة والنطق) من المؤكد أنها ليست كلبية، والصلة المباشرة بين ديوجنيس وأنتستنيز تنطوى على مشكلات زمنية (وهو ما سوف نناقشة لاحقًا). وعلى هذا النحو يجب أن تُنسب حالة أنتستنيز إلى الرغبة العامة القديمة فى بناء مذاهب تقوم على العلاقات بين الأستاذ وتلميذه، وإلى الرجوع إلى المذهب الرواقى فى تتبع موصل إلى الوراء وصولاً إلى سقراط، وإلى تأثير أنتستنيز دون شك على ديوجنيس، ليس من خلال صلة مباشرة مع أنتستنيز ولكن من خلال كتاباته.

فى إعادة بناء حياة ديوجنيس[1] ونشاطه تزداد حدة التشويه العام فى المذاهب القديمة للكلبية؛ لأن ديوجنيس نفسه كان غريبًا ومتلونًا وصاحب أداء تمثيلى حتى إنه أصبح إما مصدرًا للإعجاب وإما هدفًا للعداء؛ وهو ما صنع منه أسطورة خصبة ومتنوعة. وتتأرجح ردود الأفعال القديمة والحديثة نحو ديوجنيس بين تقدير لموهبته الحقيقية وإعجاب باستقامته وإنكار لقيمته الفلسفية واشمئزاز من قلة حيائه، وكراهية للتهديد الذى يُعتقد بأنه يُفرض على القيم الاجتماعية والسياسية، والمحاولات اليائسة من أجل أن يصبح محترمًا؛ لذلك فإن كل هذه الأفكار هى مثار جدال قديمًا وحديثًا؛ ولكن ليست الصورة أشد غموضًا مما يتوقع البعض.

كان مسقط رأس ديوجنيس (٤١٢ / ٤٠٣-٣٢٤ / ٣٢١ق.م) هو ميناء بالبحر الأسود يُعرف باسم سينوب "**Sinope**" حيث كان أبوه هيكسياس "**Hecesias**" مسئولاً عن دار سك العملة. ثم حُكم عليه بالنفى وقضى بقية حياته فى أثينا وكورنثة. ولا يزال تاريخ وصوله إلى بلاد اليونان وموضوع علاقته مع أنتشثنيز محل نزاع. اُتهم ديوجنيس وأبوه سواء عدلاً أم ظلمًا بتزوير العملة، وهذه أحد أعظم الشائعات (**D.L.VI,20**) التى نشأت بوصفها إعادة تفسير دفاعى ومجازى لفعل أو تصرف محدد وواقعى، و"تزوير العملة" تحديدًا هو الذى تسبب فى نفى ديوجنيس، وكلا الحدثين قد وقعا بعد وفاة أنتستنيز، ولذلك كان نفى ديوجنيس حافزًا لتغيير درامى فى حياته، ولا بد أن تكون تلمذته على يد أنتستنيز محض

(1) Goulet-Cazè,1994.

خيال. وبروح التبسيط نفسها لابد أن نرفض القصص التى رواها ديوجنيس اللائرسى حول استشارته لنبوءة دلفى (التى نُسجت على طريقة نبوءة دلفى لسقراط) وحول وقوعه فى قبضة القراصنة (D.L.VI.21,29-31,74-5)، ومن ناحية أخرى تبدو مواجهته مع الإسكندر حقيقية (على الرغم من أنها كانت قد حدثت قبل أن يصبح الإسكندر هو الإسكندر الأكبر).[1]

إن الخطوط العريضة لنشاط ديوجنيس فى أثينا وكورنثة واضحة. ولقد ابتكر مع مرور الزمن أسلوبًا للحياة لا ينشد فيه غير الحد الأدنى من الملكية المادية مثل عباءة رديئة يحتمى فيها من البرد وعصا يتكأ عليها ويحمى بها نفسه وحقيبة طعام يحملها فوق ظهره، ونصف برميل يعيش فيه، ولا يملك ما ينتعله، إنه أسلوب للحياة يتطلب أيضًا الحد الأدنى من الطعام والماء البارد من العيون والينابيع دون الخمور. كذلك الخضروات والحبوب (على الرغم من أن ديوجنيس لم يكن ملتزمًا بالحياة النباتية). وكان يحصل على هذه الأنواع وهو يهيم بلا مأوى يتسول ويسرق. وكان ديوجنيس أيضًا يحبذ الأداء العلنى لجميع الوظائف الطبيعية (مثل: الأكل والشرب والتبول والتغيط وممارسة العادة السرية وممارسة الجنس) داخل الأجورا (السوق اليونانية)، فى منطقة مخصصة لهذه الأنشطة الدنيوية. ولعل النقطة الرئيسية فى وصفه بـ "الكلب" هى عدم الحياء الذى تُعرف به الكلاب.

لقد كان ديوجنيس يرفض كل الأعراف والتقاليد المتعلقة بالزواج والأسرة والسياسة والمدينة وجميع العلاقات الاجتماعية والجنسية والعرقية، والسمعة والثروة والسلطة والنفوذ والأدب والموسيقى وكل أشكال التأمل الفكرى. وكثير من هذا الرفض يتجسد أو يتمثل فى شائعة "تزوير العملة"، و"العملة" هنا كناية عن القانون والعادات والتقاليد. إن عدوانية ديوجنيس هى دلالة أخرى على كنيته أو لقبه. فالهجّام بصفة عامة يتميز بالذكاء والدهاء؛ والذكى أو الداهية غالبًا ما يكون فظًا أو غليظًا وغالبًا ما يكون متناقضًا وأحيانًا يكون مادةً للسخرية والتلميح. كان أداء ديوجنيس الشفوى يتضمن أيضًا تبريرات لأسلوب حياته الغريب، وهو أسلوب تبناه عدد لاحصر له من الكلبيين عبر قرون امتدت إلى القرن السادس الميلادي.

---

(1) Hammond 1993: 28,282.

ومما تقدم تنشأ أسئلة جوهرية: هل كان ديوجنيس مجرد مهرج أو مجرد استعراضى كما يدعى كثير من النقاد قديمًا وحديثًا؟ وهل يوجد أى شىء جاد عنده ويدل على فكر؟ وهل يمكن وصف الكلبية بأى حال من الأحوال بأنها فلسفة؟

يمكن أن نستدل على أن ديوجنيس قد تعلم تعليمًا عاليًا من خلفيته الاجتماعية كما نتأكد من ذلك من خلال معرفته بهوميروس وبشعراء التراجيديا، ومن خلال استخدامه للسخرية والتلميح وكتاباته (التى سنذكرها لاحقًا). كما أنه يظهر ألفة مع حياة وفكر الفلاسفة الأوائل وفكرهم (مثل: فلاسفة ما قبل سقراط وسقراط وأنتستنيز وأرستبوس "Aristippus") والمعاصرين (مثل أفلاطون). عندما يريد يستطيع أن يلجأ إلى فلسفة معينة حتى إن أحد أقيسته- (كما سوف نرى)- تتحدى الحل حتى عام ١٩٩١م... ويدل هذا المثال الأخير على الذكاء كما تدل كل أقواله وأفعاله. إذن يوضح ديوجنيس ظاهرة لم تُحسم بالنسبة للمفكرين البارعين؛ وهى أن المفكر البارع الذى يرفض العقلانية لمصلحة عقيدة أو صورة من صور الحياة يستمر فى نشر وتفعيل براعته. وأى شخص (سواء فى العالم القديم أو فى العالم الحديث) يرفض ديوجنيس أو ينظر إليه بازدراء هو شخص أحمق؛ لأن كثيرًا من معاصريه دفعوا الثمن عندما فعلوا ذلك؛ ففى سلسلة المواجهات الكلامية بين ديوجنيس وأفلاطون الفيلسوف الكبير كان ديوجنيس هو الأفضل (e.g.D.L.VI.25-6,40,58,67).

ماذا إذن عن نزعة ديوجنيس للكشف عما لا يليق الكشف عنه؟

بطبيعة الحال؛ إذا رأى شخص أنه لا حياء فى أداء وظائف طبيعية على الملأ؛ فلا بد أن بعض ما يدينه الآخرون علانية بوصفه مجرد استعراض يكون أمرًا حتميًا، ولكن أداء ديوجنيس للوظائف الطبيعية على الملأ غالبًا ما كان يأخذ شكل الأداء العلنى الكامل. وكان الاستنماء أو ممارسة العادة السرية علنًا من بين هذه الوظائف (D.L.VI.69). وفيما بعد قام كراتيس "Crates" وهو أقرب أتباع ديوجنيس بفضيحة علنية وهى ممارسة الجنس مع زوجته "هيبارخيا" Hipparchia فى السوق (D.L.VI.96).... كيف يمكن تبرير هذا السلوك المتهور؟

وماذا عن روح الدعابة التى كان يتميز بها ديوجنيس؟ يطلعنا المذهب القديم على إجابة مباشرة -على الرغم من جزئية- وهى أن الكلبيين تخصصوا فى الكوميديا الجادة

(Spoudaiogeloion)، وهى عرض الأفكار الجادة عبر وسائل ساخرة [1]. ولكن ما هذه الأفكار الجادة؟

من الواضح أن المذهب الكلبى يعنى أولاً وأخيرًا الطريقة التى يحيا بها الكلبيون ويتصرفون وفقًا لها؛ (حتى ديوجنيس اللائرسى الذى يقدم الكلبية كفلسفة يشهد بجدال قديم حول ما إذا كانت الكلبية فلسفة أو طريقة حياة (VI.103). إنها لم تكن قط ممارسة فلسفية بالشكل المعروف ولم يكن لها بناء يدرس فيه التلاميذ ولم يكن لها قط أى مذهب فلسفى. ولكن الفلاسفة المعاصرين كانوا يعتقدون أن الكلبية تجسد نوعًا ما من المشروع الفلسفى. فقد كان أفلاطون يداعب ديوجنيس فيصفه "سقراط المجنون" – (D.L.VI.54)، يبدو أن أرسطو ألمح إلى ديوجنيس فى سياق أخلاقى مهم فى كتاب "السياسة" (Pol.1253a26-9)، ومن المؤكد أن ثيوفراستوس فعل الشىء نفسه (D.L.VI.22). لقد دخل ديوجنيس وكلبيون آخرون ممن تبعوه فى جدال فلسفى مع فلاسفة آخرين. وإن كان هذا الجدال يأخذ فى معظمه صورة المشاجرات اللفظية ولكنه كاد يمتد أحيانًا إلى أعمال مكتوبة، مثل: "جمهورية" ديوجنيس أو العداء بين الكلبيين والإبيقوريين [2]. لقد ادعى ديوجنيس نفسه أن غايته هى الفضيلة (D.L.VI.70,72,104)، ولقد أخذ فلاسفة معروفون من مدارس مختلفة ومن أجيال مختلفة هذا الادعاء مأخذ الجد. غالبًا ما يظهر ديوجنيس فى الفلسفة الشعبية كفيلسوف متكامل. لقد نادى ديوجنيس أيضًا بـ"الحكمة" –(D.L.VI.72) وكان له مريدون كثيرون (يُوصفون فى المذهب القديم بالتلاميذ) وكتب عدة أعمال[3]، حمل بعضها ما يشبه العناوين الفلسفية التقليدية وأثار شهية فلاسفة حقيقيين للرد. (إن إنكار الكتابة أو التأليف على ديوجنيس يعكس اتجاهًا متزمتًا حريصًا على فصل ديوجنيس الكبير عن القضايا الكثيرة التى تدور حول اسمه).

---

(1) Kindstrand 1976: 47-8, López Cruces,1995:77-84.

(2) Gigante 1993: 198-203(Menippus, Colotes and Menedemus), 211-23 (Philodemus).

(3) Goulet-Cazè 1994:817-20.

إذن فالكلبية طريقة حياة ولكنها صاحبة أقوال وادعاءات فلسفية، وبهذا المعنى يكون التناقض الصارخ بين "طريقة الحياة" و"الفلسفة" كاذبًا (مثلما نقول إن فلسفة شخص ما تؤثر فى طريقة حياته).. هذه الأقوال والادعاءات الفلسفية تتأسس على معيار تقبله سائر الفلسفات القديمة بطريقة عملية وهو "الحياة وفقًا للطبيعة" – (D.L.VI.71). والسؤال المهم هنا: كيف يمكن أن يُفهم هذا المعيار؟ من المؤكد أن ديوجنيس فسره تفسيرًا بدائيًا صرفًا يعتمد على اللجوء المستمر إلى الحيوانات والإنسان البدائى والبرابرة غير المتحضرين والآلهة بوصفها معايير أخلاقية، وتجسيدًا لطريقة الحياة الكلبية فى إطار العصر الذهبى (D.L.VI.44). هذه البدائية تدعم كل الأشكال التى تميز السلوك والمواقف الكلبية. ومن المهم أن نعبر عن تقديرنا للراديكالية المتطرفة فى الحالة الكلبية: عندما يقول ديوجنيس: "أنا لست بحاجة إلى أى أملاك مادية؛ "فإنه لا يعنى" إننى لا أحتاج إليها ولكن لا بأس من أن أملكها"، ولا يعنى "إننى لا أحتاج إليها ولكن لا بأس من أن تملكها (لأن لك منظورًا مختلفًا)" بل يعنى إن "هذه الأشياء شر وإنها تحول دون إدراك الفضيلة".

إن الكلبيين بوصفهم بدائيين يتحدثون عن "الاكتفاء الذاتى"-(D.L.VI.105)، و"الحرية"– (D.L.VI.71)، و"اللا مبالاة بالألم"-(D.L.VI.2,15)، وهم يصفون طريقة حياتهم بالبساطة لأنها طبيعية بالمعنى الدقيق للكلمة، و"اليسر" لأنها معادية للتعقل (أو التفكير) والشقاء بسبب متطلباتها الفيزيقية الكثيرة: ولهذا السبب كان ديوجنيس من أشد المعجبين بالنظام الإسبرطى(D.L.VI.27,59). فالمعاناة والشقاء تكتسبان بالطبيعة قيمة أخلاقية فى المذهب الكلبى، لقد عبر الكلبيون عن ذلك فى قولهم: "إن الألم خير" – (ponos agathon). لكن التغلب على هذه الصعوبات أو قهرها يتطلب تدريبًا متصلاً (askesis)[1].

وبطبيعة الحال؛ فإن القول بأن الفضيلة تكمن فى العيش وفقًا للطبيعة البدائية الأولى ليس قولاً صحيحًا، على الرغم من أنه ينتمى إلى تراث طويل من الفكر الذى يعكس رغبة إنسانية مفهومة فى أن يكون العالم مكانًا للخير وتكون مشكلات الحياة مجرد تشويه للنظام الطبيعى. وهناك اعتراض آخر على البرنامج الكلبى؛ وهو أنه مستحيل من حيث

(1) D.L.VI.71,Goulet-Cazè 1986.

التطبيق؛ ولكن الكلبية تقدم الحل على تلك الصعوبات. فطريقة الحياة الكلبية هي الفضيلة في الفعل وهي توضح أن البرنامج يمكن تطبيقه... فمثلاً مبدأ "الحياة وفقًا للطبيعة" يمكن أن يعتبر حلاً فلسفيًا غير مقنع، على أساس أن الكلبية لم تدافع عن موقفها بطريقة "صحيحة"، ولكن هذا الاعتراض لا يمثل الكثير بالنسبة لديوجنيس.

وإذا كانت طريقة الحياة الكلبية تبين أن البرنامج يمكن تطبيقه؛ فإن الاستعراض الكلبي سيجد له مباشرة تفسيرًا معقولاً؛ لأنه من أجل مصلحة أناس آخرين، ويثير ذلك السؤال حول علاقة الكلبي بالآخرين[1].

من الواضح أن الكلبيين أقروا بمجتمع الحكماء وصلة القرابة بينهم؛ فاستخدموا شعار "الحكيم صديق لقرينه الحكيم" -(D.L.VI.105)، ويُنسب إلى ديوجنيس قوله "الحكماء أصدقاء الآلهة" و"يشاركون الآلهة فيما يملكون" - (D.L.VI.72(below)، وكان لديوجنيس نفسه أتباع وكان كراتيس يقول إنه "مواطن ديوجنيس"-(D.L.VI.93). تتجاوز هذه القرابة الحدود التقليدية بين الرجال والنساء (كما سوف نرى) وبين الأعراق والأجناس (وهنا يلجأ الكلبي إلى السلوك القديم عند البرابرة).

على أن الأكثر إشكالية من ذلك هي علاقتهم بالبشرية على وجه العموم. فعلى الرغم من الانطباع الأول الذي يمكن أن نأخذه عن الكلبية فإنها فلسفة تبشيرية. ويمد الاستعراض الكلبي سائر البشر الآخرين بنموذج يحتذون به ويبرهنون لهم على كذب وفساد قيمهم. ويحاول الكلبي جاهدًا- عبر هذا النموذج- حث الآخرين على التحول إلى حياة الفضيلة على الطريقة الكلبية. ولذلك ينسب الكلبي إلى نفسه عددًا كبيرًا من الألقاب مثل: "المرشد" و"المراقب" و"المحسن" و"المعلم" و"الحاكم" و"الطبيب" و"المصلح" و"الروح الأمين" و"المعين" و"المنقذ" وما إلى ذلك، وهو ما يدل على أنه كان يؤدي دورًا تعليميا وتبشيريا نحو الآخرين، كما يدل في الواقع على اهتمام عميق بالبشر وحب الناس جميعا (philanthropia). هذه العناصر الإيثارية في السلوك الكلبي لا يمكن رفضها بوصفها

---

(1) Moles 1988a: 109-16, 1993:269-77.

زخرفًا أو تطريزًا مستوحى من النزعة الإنسانية العالية التى كان يتمتع بها كراتيس؛ فهذه العناصر كلها تقريبًا معروفة وموثقة عن ديوجينيس نفسه، وبعضها معروف وموثق عن سلفه أنتستينيز [1]. كيف إذن نفسر الانتقادات والإهانات التى يوجهها الكلبى إلى الإنسانية على وجه العموم. أو الصورة الاحتقارية التى يقسم فيها الإنسانية إلى صفوة من الحكام وجمع من الحمقى أو المجانين؟ التفسير بسيط للغاية، فهناك فى الواقع هوة ساحقة بين الحكماء وبين الأغلبية من الحمقى الجهلاء، والحكماء وحدهم هم الجديرون بلقب الإنسان بالمعنى الحقيقى للكلمة، ولكن الفضيلة الكلبية "يسيرة" وتجسد حالة الإنسان الطبيعية.. وتبعًا لذلك يمكن أن نعتبر الجموع العريضة من البلهاء بشرًا بالقوة، إن الهوة ساحقة بين الكلبى والبشر العاديين. ولذلك فإن الافتراض الحديث الشائع الذى يقول إن الكلبية سلبية تمامًا ينطوى على سوء فهم كبير، إن التعاليم الكلبية- بصفة عامة- سلبية؛ لأنها تهدف إلى كشف كذب وفساد القيم التقليدية ، ولكن النقطة الأساسية هى استبعاد أهم شىء وهى حياة الكلبيين "وفقًا للطبيعة"، وهى نفسها نقطة إيجابية يوصى بها الكلبيون غيرهم. لذلك كان إبكتيتوس"**Epictetus**"(**111.24.64**) محقًا فى وصف ديوجينيس بأنه "محب لكل البشر".

لذلك حاولنا إعادة بناء المذهب الكلبى كما كان ودون تحيز. وهناك مدخل آخر وهو وضع المذهب الكلبى فى مواجهة المذاهب القائمة؛ فبينما كانت طريقة حياة ديوجينيس أصيلة ومميزة يمكن اعتبارها مؤلفة من عناصر إغريقية كثيرة ومتباينة مثل: الاعتقاد فى أن الحكمة موضوع يتعلق بالفعل وليس بالفكر، ومبدأ الحياة وفقًا للطبيعة وليس وفقًا للقانون والعرف (وهو ما نادى به سوفسطائيون كثيرون فى القرن الخامس قبل الميلاد وكذلك أنتسثينيز) وكذلك مبدأ تفعيل المجتمعات الفاضلة وأفضل نظم الحكم والدساتير، ومبدأ "عدم الحياء" الذى يجسده رمز الكلب فى الأدب وعادات شعوب أجنبية معينة، ورفض سقراط لكل عناصر الفلسفة إلا الفلسفة الأخلاقية العملية، واشتغال سقراط بالفلسفة ومتابعتها فى الأجورا (السوق اليونانية) وليس فى داخل المدرسة، والتقليد

---

(1) التوثيق موجود عند مولز Moles 1983a : 112 n 73.

المناهض للعقلانية، ومبدأ الصلابة أو الخشونة كشرط من شروط الفضيلة (وأبرز الأمثلة على ذلك أوديسيوس وهيراكليس والإسبرطيين وسقراط)، وكذلك صورة معاناة البطل (مثلما هو الحال مع أوديسيوس وهيراكليس والشخصيات التراجيدية المختلفة)، ومبدأ التسول (كما يصوره الأدب وكما يحدث فى الحياة)، وحياة الزهد المفرط والفقر (كما يجسدها الحكماء والقديسيون والمجاهدون)، ومبدأ الحكيم أو القديس الذى يعد بالسعادة أو الخلاص، وبعض المبادئ الهزلية (الهزل العملى واللفظى، والهزل فى الأعمال الكوميدية القديمة وروح الدعابة العالية والمزاح فى مزج سقراط بين الجد والهزل).

وعلى الرغم من غرابة المذهب الكلبى وإثارته للنفور أو الاشمئزاز، وعلى الرغم من أن هذا المذهب لم يتأسس بما فيه الكفاية على النظرية الفلسفية؛ فإنه يظهر ترابطًا منطقيًا متماسكًا وقويًا للغاية.

٣- الكلبيون والسياسة

أى مجال يمكن أن تتركه هذه الصورة من صور المذهب الكلبى للسياسة التقليدية؟ يبدو أنها لم تترك مجالاً واحدًا.. ولكن قبل أن نقبل هذه النتيجة يجب أن ننظر بعين الاعتبار إلى الدليل المتعلق بنداء ديوجينيس إلى "المواطنة العالمية" [1].

هذا الدليل: (أ) قد يجبرنا على تعديل النتيجة التى توصلنا إليها.

(ب) قد يكشف عن تفكك منطقى فى موقف ديوجينيس.

(ج) قد يضفى صفة إلزامية أو شرعية على النتيجة التى توصلنا إليها ولكن قد يفتح أيضًا الباب أمام أكثر من منظور آخر.

---

(1) يعيد مولز (Moles 1993a , and 1995) الجزء بأكمله مع بعض التعديلات والتغييرات.

لننظر فى النصين الواردين عند ديوجينيس اللائرسى، النص رقم (VI.63) يسجل القول التالى: "عندما سُئل من أين جاء؟" قال: "أنا مواطن العالم". على الرغم من أن هذا القول يأتى فى صورة أدبية وهى صورة الرواية المختصرة التى تتضمن حكمة أو قولاً مأثورًا والتى كثيرًا ما كانت تُستخدم فى أسطورة ديوجينيس، فإن المسألة فى الحياة مثلها فى الأدب وتنطوى على نقطة بعينها تخص ديوجينيس الذى لا وطن له. ولا يقف أمام مصداقيته ندرة استخدام كلمة "kosmopolites" بمعنى "مواطن العالم" ولا ظهورها للمرة الأولى عند فيلون السكندرى فى كتابه "عن خلق العالم" -(opif.3) أو كتابه "عن حياة موسى"-(Mos.1.157) فى القرن الأول الميلادى. لا بد أن يكون فيلون أو مصادره الرواقية قد حصلوا على هذا المصطلح من مكان ما، وأن الكلبيين كانوا مشهورين بدهائهم اللفظى بما فى ذلك صياغة الكلمات وابتكار المعانى . ويربط العديد من المصادر القديمة بين ديوجينيس ومصطلح "المواطنة العالمية" أو "مواطن العالم". إن النسب غير الصحيح لهذا المصطلح إلى سقراط يرجع بطبيعة الحال إلى أن الكلبيين والرواقيين على السواء كانوا يعتبرون سقراط الأب الروحى لهم، وهناك دليل قوى عند الكلبيين وعند غيرهم على أن مصطلح "المواطنة العالمية" كان ابتكارًا كلبيًا خالصًا وربما بدأ مع المؤسس الأول للمذهب.

ويأتى النص الآخر عند ديوجنيس فى الفقرة (V1.72) ويحتاج إلى اقتباس كامل[1] :

١- لقد قال إن كل الأشياء تنتمى إلى الحكماء مستخدمًا الجدال الذى ذكرناه من قبل (V1.37):-

كل الأشياء تنتمى إلى الآلهة...

الآلهة أصدقاء الحكماء...

الحصول على الأصدقاء صفة مشتركة بين الناس....

إذن كل الأشياء تنتمى إلى الحكماء.

---

(١) الترجمة مقتبسة من سكوفيلد (Schofield 1991:141-2) مع تعديلات أضافها مولز(Moles 1995a:130).

٢- بالنسبة إلى القانون "nomos" قال إنه من غير الممكن تأسيس حكومة سياسية "politeuesthai" بدون القانون، لأنه يقول:

بدون مدينة لا فائدة من وجود تحضر،

والمدينة متحضرة.

وبدون القانون لا فائدة من وجود المدينة.

إذن القانون شيء متحضر.

٣- يتهكم من نبل المولد والشهرة والمجد وما شابه ذلك قائلاً: إنها جميعًا زينة للرذيلة "prokosmemata kakias".

٤- قال إن دولة المواطن الحقيقية "politeia"[(١)] هى العالم "kosmos".

٥- لقد نادى بشيوعية النساء ورفض فكرة الزواج قائلاً إن الرجل يجب أن يذهب إلى المرأة التى يريدها وتريده[(٢)]؛ ولهذا السبب فقد نادى بشيوعية الأبناء أيضًا.

هناك مشكلة أساسية يكشف عنها القياس الصعب المستخدم فى (٢) الذى أثار جدالاً كبيرًا؛ وترجع مصداقيته إلى عاملين هما موقعه أو مركزه فى كتاب عن السيرة وعلاقته بقياس كليانتيس "Cleanthes" الرواقى: Stob.11.103.14-17 [SVF1.587=Long and Sedley1987:67.1] الذى يُقرأ تقريبًا على النحو التالى: " إذا كانت المدينة بناءً صالحًا

---

(١) تنطوى ترجمة كلمة "politeia" على بعض الصعوبات، ومع ذلك يُفضل ترجمتها "بالدولة" للأسباب التالية: 1- إن كلمة "politeia" تشير إلى عمل مؤسسة معروفة اصطلاحًا بدولة المدينة 2- لأن كلمة "الدولة" يمكن استخدامها للمؤسسة السياسية والفرد على السواء. كما أن الشق الأول من المصطلح يشير إلى معنى المواطن وهو ما يعطى بدوره لكلمة "الدولة" الإشارة السياسية الحقيقية الدقيقة وتؤكد كذلك على تشابه الصياغات الواردة فى الفقرتين: V1.72and V1.63. إن ترجمة كتاب ديوجنيس بالمدينة الفاضلة تنطوى على مساوئ وأخطاء ولكنها -على أى حال- أقل سوءًا وخطأً من ترجمات أخرى مثل "الجمهورية" و"الدستور"؛ وهى تشير إلى أن هذا العمل الفلسفى يهدف إلى وصف ما يجب أن يكون لا وصف ما يكون. وكما سوف نرى لم تكن المدينة الكلبية مدينة فاضلة.

(٢) حول النص والتفسير انظر Schofield 1991:12n.21.

للسكنى يلجأ إليها الناس من أجل توزيع العدالة، فهى مدينة متحضرة، ولكن المدينة هى من هذا النوع الصالح للسكنى إذن فالمدينة متحضرة". بينما يثير النص والتفسير جدالاً كبيرًا وخلافًا واسعًا؛ فإن هذا القياس الأخير الذى يدافع عن المدينة و"الحضارة" إنما يهدف إلى رفض(٢). إذن فإن ديوجنيس يعطى الحضارة معنى احتقاريًا (مثلما هو الحال فى المذهب الكلبى) ويهاجم القانون والمدينة والتحضر بوصفها متداخلة فيما بينها، وحجة ديوجنيس- كما نتوقعها – تتعارض مع القانون وتتجه ضد هؤلاء الذين يتعاطفون مع نظرته للمدينة وسلوكياتها، والذين يتمسكون بالنظرية التى يرفضها وهى أن حكم القانون ضرورى ولا بد منه [1].

لقد اعتقد بعض العلماء والباحثين أن الفقرة رقم (**VI.72**) بأكملها مشتقة من كتاب "الجمهورية" المفقود أو بالأحرى "المدينة الفاضلة" لديوجنيس. ويتناسب المحتوى مع التركيز العام على السياسة، وقياسين (من نوع القياس الصورى الغريب على اشتغال ديوجنيس بالفلسفة الشفهية)، الإشارة الخاصة إلى "الدولة أو المدينة الصحيحة" وهو مصطلح يرجع إلى القرن الرابع ق.م، وفى (٥) دعوة صريحة إلى ممارسة العلاقات الجنسية وإنجاب أطفال مناسبين للدولة"**politeia**". ولهذا الترتيب أيضًا منطقيته. أما القياس الأول وهو بلا شك يرجع إلى ديوجنيس؛ فإنه يتعلق بالممتلكات أو الحاجات الشرعية. أما القياس الثانى – وهو أيضًا يرجع إلى ديوجنيس – فإنه يتعلق بشيء يُعتبر ضروريًا للحياة المدنية المتحضرة. إن رفض "التحضر" أو "التمدين" وما شابه ذلك مقرون برفض أشياء مماثلة داخل دولة المدينة (مثل: الشرف ونبل المولد والسمعة والشهرة وما إلى ذلك) وهذه الأشياء المماثلة هى بمثابة الزينة التى تتوج الرذيلة. بعد ذلك يأتى مصطلح "المواطنة العالمية" مسبوقًا بحرف العطف "الذى يدل على صلة منطقية دقيقة.

وهناك صلة بين فقرات المادة العلمية التى اقتبسناها. فبعد القيمة السياسية والاجتماعية الكاذبة فى القياس الثانى وفى الجزء الخاص بنبل المولد؛ يأتى النظام السياسى الصحيح. وبعد كثرة من القيم الكاذبة تأتى القيمة الصحيحة الوحيدة (وهو

---

(1) Schofield, 1991: 134.

تناقض كلبى تام). هناك أيضًا تناقض واضح بين "القانون" و"العادة" وما إلى ذلك، كما هو الحال فى الأشياء الكاذبة فى (٢) و(٣)، والنظام الطبيعى للكون في(٤). إن استخدام تعبير "الدولة الصحيحة" يكشف عن أسلوب الكلبى فى توظيف وإعادة تفسير الخطابة عند خصومه وكذلك القيم التى يرفضها (وهذا هو معنى "تزوير العملة")، ولم يوحد الكلبى فقط بين النظرية والتطبيق؛ بل إنه يوحد بين ما هو خارجى وما هو داخلى فى تناقض مع هؤلاء الذين يسعون إلى "تزيين الرذيلة". وحيث يكون نبل المولد وما شابه ذلك من وسائل تزيين الرذيلة يكون موطن الكلبى هو العالم بأسره. ويندرج العالم الكاذب تحت العالم الحقيقي. أما المبدأ الأخير عن شيوعية الزوجات والأبناء فإنه يرتبط فى حلقة واحدة مع المبدأ الأول الذى ينادى بشيوعية الملكية. ويبدو أن هذا البناء يؤكد على الشيوعية التى تشمل كتاب "الجمهورية" لديوجنيس من الألف إلى الياء، فى تناقض ضمنى مع استبعاد الملكية ونبل المولد والشهرة والمجد وما إلى ذلك، وفى تقارب ضمنى مع نظرية "المواطنة العالمية" التى تنادى بأن الكون أو العالم بأسره هو وطن الجميع كما يصفه رائد الكلبية القديم هيراقليطوس (**(Heraclit.) Ep.9.2**).

ولذلك تعكس الفقرة (**VI.72**)موجزًا مترابطًا ومتقاربًا "لجمهورية" ديوجنيس، ولكن ماهى تلك "المواطنة العالمية"؟ يبدو أنها تجمع صفات إيجابية وأخرى سلبية.

أما الصفات السلبية فهى رفض المدينة ورفض السياسة "**ta politika**"(راجع (٢) و(٤). ويتوافق هذا الرفض مع عبارة "تزوير العملة" ومع عدد كبير من الشذرات والشواهد ومع أبيات من الشعر التراجيدى يكتبها ديوجنيس عن نفسه مثل : "بلا وطن (**apolis**) وبلا مدينة محروم من الدولة، متسول، متجول أعيش حياتى يومًا بيوم" (**D.L.,VI.38**). (والحقيقة أن ديوجنيس اللائرسى وهو ينقل عنه ذلك لا ينقله بنبرة حسرة أو عزاء بل بنبرة فخر واعتزاز، وبحسب رؤيتنا العامة للمذهب الكلبى فلا بد أن يرفض ديوجنيس الكلبى المدينة بوصفها "مخالفة للطبيعة".

وأما الصفات الإيجابية؛ فإنها تكمن فى مبدأ وجود "الدولة فى الكون بأسره". إننا إذا استبعدنا الافتراض القائل: إن الكلبية مذهب سلبى تمامًا، عندئذ يصبح التفسير سهلاً

نسبيًا. أولاً: يجب النظر إلى عبارة ديوجنيس ضد خلفية التقليد العام الذى ينعكس فى الأقوال المأثورة والحكم والفلاسفة والسوفسطائيين والذى يرفض المدينة أو الدولة أو أى مفهوم مشابه لذلك؛ ويعيد تقييمها من أجل فكرة مثالية تدعو إلى تدويل العالم كما يُفهم من فكرة المواطنة العالمية. بعض هذه الصياغات يشبه كثيرًا صياغات ديوجنيس[١] ثانيًا فطالما أن رفض المدينة يرتقى بمفهوم الحرية والفضيلة عند الكلبيين وذلك عن طريق إعادة تقييم من جديد لمختلف العادات والتقاليد فإن الكلبيين يستخدمون مفردات مثل "الدولة" و "المدينة" و "الجمهورية أو الدستور" وما شابه ذلك؛ كناية عن طريقتهم نفسها فى الحياة(**D.L.,VI.93, Epict., Diss.III.22.84-5**). وهذه الفكرة توجد ضمنيًا فى الفقرة **VI.72**: فالعنصران (٣) و(٤) متناقضان – أما العنصر (٣) فيتعلق بأشياء تنتج الرذيلة، والعنصر (٤) يتعلق بالشيء الذى ينتج الفضيلة؛ وتبعًا لذلك فإن "الجمهورية" عند الكلبيين– أو بالأحرى "الدولة" عندهم– ليست شيئًا آخر غير أنها "دولة" كلبية[٢] تكون دولة حقيقية ملموسة أو اجتماعية ودولة أخلاقية فى الوقت نفسه (حيث إن الفضيلة الأخلاقية عند الكلبيين تعتمد على رفض القيم التقليدية سواء كانت اجتماعية أوسياسية).
وتتضح هذه النقطة فى "سخرية" كراتيس "**Crates' Pera**" وهى عمل أدبى يدل على موهبة كبيرة فضلاً عن أنه عمل أدبى مركب يكشف عن قدرة الكلبى على السخرية الجادة **(D.L.,VI.85; Demetr., de Eloc.,259; Clem.,Strom.,II.20.121)**:[٣]

هناك مدينة (جزيرة) تُسمى كنابساك"**Knapsack**"، تقع فى وسط بحر خمرى من الوهم،

جميلة وغنية، محاطة بالقاذورات، لا تملك شيئًا،

---

(١) التوثيق عند مولز (Moles 1993:264 n.18)، وحول التفاعل الخاص مع أقوال أرستبوس فى مذكرات كسينوفون II.1.12-13 انظر مولز Moles 1993: 265.

(٢) هناك تشابه قديم لهذا النوع من التفكير سواء كان ضمنيًا كما هو الحال فى المذهب العام الذي ذكرناه بالفعل أو صريحًا كما هو الحال فى "جمهورية" أفلاطون (Pl.,Rep.,IX.592b3). ويظل مؤلف ديوجنيس مهمًا ورائعًا بدرجة كبيرة.

(3) Dudley.1937 44.56-7.Höistad 1948 129-31.

لا يبحر فيه أبدًا أحمق أو طفيلي،

ولا شره منتشيًا بمؤخرة عاهرة،

ولكنه يحمل الزعتر والثوم والتين والخبز

فلا يشن أحد حربًا ضد أحد بسبب هذه الأشياء

ولا يتسلح من أجل المال أو المجد.....

متحررًا من العبودية ومن شقاء اللذة الدنيئة،

إنهم يحبون الملكية الأبدية والحرية"

تُعتبر الدولة الكلبية التى يقترحها ديوجنيس مساوية للعالم وذات علاقة إيجابية معه ومع عناصره ومقوماته التى يتألف منها [١] .ولما كان الكلبى هو ابن الطبيعة أو الفظ النبيل؛ فقد كان يعتبر العالم وفيرًا وسخيًا وعزيزًا ويشعر بصلة قرابة تربطه بعالم الحيوان الذى يمده بنماذج يحتذيها فى تحديد طريقته فى الحياة، وهو يشعر أيضًا بصلة قرابة مع غيره من الحكماء أينما كانوا. كما يستطيع أن يعيش حياته الطبيعية على أى مكان من الأرض. وإنه يشعر كذلك بصلة قرابة قوية مع البشرية كلها. وماذا عن الآلهة؟ إن الشواهد على المواقف الكلبية من الآلهة تثير بدورها المشكلات [٢] .مع أن ديوجنيس وكلبيين آخرون يصفون الآلهة بالمحسنين إلى البشر لأنهم خلقوا عالمًا طبيعيًا خيرًا (**D.L.,VI.44**)، ويصفون الآلهة أيضًا بالنموذج الذى يحتذيه الكلبى من أجل تحقيق الاكتفاء الذاتى (**D.L.,VI.51,104**). وتبعًا لذلك فهم يصفون أنفسهم بأنهم "أشباه آلهة" (**D.L.,VI.51,104-105**)، وبأنهم "أصدقاء الآلهة" – (**D.L.,VI.37,72**) وبأنهم رسل ومبعوثون من الآلهة إلى البشر **(Strabo,XV.1.63-4 = Onesicritus fr.17a; Plu.,Alex.65.2; D.L.,VI,102; Epict.,Diss.III,222,23,53,69)**. وفى الفقرة (**VI.72**) يشهد العنصر (١) إدخال ديوجنيس الآلهة ضمن مدينته العالمية.

---

(١) حول الحجج المترتبة على ذلك انظر مولز Moles 1993:268-9.

(2) Goulet-Cazé 1996,Moles 1995 a:138 n.27.

ولعل من المفيد أن نطرح مجموعة من الأسئلة المحددة حول "جمهورية" ديوجنيس[1]

أولا: ما وضع هذه الجمهورية؟ لقد رفض الكلبيون الكتابة الأدبية (ليست الكتابة الأدبية الرديئة فحسب)، لكنهم كتبوا أعمالاً أكبر حجمًا وأكثر تنوعًا مما كتبته مدارس فلسفية قديمة[2]، مثل المقالات الفلسفية والمحاورات والتراجيديات وكتابة التاريخ والرسائل والنقد اللاذع وأنواع مختلفة من الشعر وأدب السخرية والتهكم وإنتاج مهجن من النثر والشعر. يعكس هذا القول معادلة فلسفية مألوفة، فمع أن الفلسفة المكتوبة تُعد بديلاً متواضعًا للتفلسف الحقيقي أو الاشتغال الحقيقي بالفلسفة؛ فإنها وسيلة ضرورية لزيادة أعداد الجمهور بالنسبة للمؤلف (لأن الدافع الآخر المعتاد وهو الاكتشاف الفلسفى لا يعنى الكثير بالنسبة للكلبيين الذين يظنون إنهم قدموا الحلول على كل المشكلات الفلسفية). إن "جمهورية" ديوجنيس بمبادئها وأقيستها وقضاياها العالمية تبدو أشبه بعمل فلسفى صورى ولكنه جاد للغاية.... وهناك دليل على ذلك وهو أن ديوجنيس يلعب لعبة الفلسفة التقليدية ولكنه يهدم الفلسفة السياسية للفلاسفة التقليديين من أمثال أفلاطون وأرسطو، وفضلا عن ذلك فإنه عندما يستخدم ديوجنيس وكلبيون آخرون أعمالاً مكتوبة لنقل دروس أخلاقية معينة؛ فإنهم يفضلون الأعمال الأدبية التى تتميز بالمتعة والتسلية على الأعمال الصورية التقليدية. والخلاصة هى أنه داخل الكتابات الكلبية تحتل الأعمال الفلسفية الصورية المكانة الثانية بعد الاشتغال بالفلسفة عمليًا فى الشوارع. إذن تستمد "جمهورية" ديوجنيس أهميتها من أنها تبلور الفلسفة الكلبية فى نص يمكن أن يرد عليه فلاسفة لاحقون، ويمكن أن يعمل باعتباره معيارًا لإعادة تقييمنا للمذهب الكلبي، لكنها لا يمكن أن تضيف الكثير إلى الفلسفة الكلبية سوى تغطية أحداث لم تقع بعد.

ثانيًا: السؤال الثانى الذى ينطبق على كل "المدن الفاضلة": هل "مدينة" ديوجنيس الفاضلة يمكن تطبيقها؟ لما كانت "مدينة" ديوجنيس هى مدينة الكلبى الحاصل على الفضيلة؛ فلا بد أن تكون الإجابة بـ "نعم"، نعم يمكن تطبيقها مع بعض التحفظات الطفيفة.

---

(1) من أجل بعض الحجج والأطروحات المترتبة على ذلك انظر مولز "Moles 1995a:138.58"

(2) Branham 1993.

فالكلبيون أنفسهم يعترفون أحيانًا بأنهم لم يبلغوا الفضيلة الكاملة... وينتج عن ممارسة الكلبيين للجنس بحرية أطفال يجب تربيتهم وتنشئتهم كما جاء فى العنصر (٥). ويقترن الكلبيون جنسيًا أو بأى صورة أخرى مع كلبيين آخرين؛ لأن "المدينة" الكلبية تتطلب بعدًا جمعيًا يظل فى تزايد حتى يضم بالفعل كل البشر.

ثالثًا: ما الدلائل الموجودة فى المدينة الكلبية على وجود المؤسسات المدنية؟ يرى ديوجنيس أنه لا يوجد ما يعود علينا بالنفع من المعابد (D.L.,VI.73)، كما أن دعوته إلى الألعاب الرياضية ووجود النساء عاريات فى الجمنازيوم (D.L.,VI.70 ;Phid.,Stoic. col.19.17) يتطلب استمرارية وجود هذه المؤسسات. ولكن القول بما يعود علينا بالنفع من المعابد قول ذى حدين.. فبينما يسمح باستمرار وجود المعابد ينكر فى الوقت نفسه السبب فى وجودها. فإن لم يكن هناك ما يعود علينا بالنفع من المعابد فهذا يعنى هدم المكان المقدس(بحسب قول ديوجنيس فى"استخدام أى مكان لأى غرض"-(D.L.,VI.22)). ويتعين أن يرفض الكلبى الزواج كمؤسسة اجتماعية؛ لأنه مؤسسة قانونية تقيد حرية الفرد، ولن ينادى الكلبى بالقضاء على مبان مثل المعابد حتى على الرغم من أنها لم توجد فى الفترة البدائية عندما لم يفسد الإنسان بعد، لأن لها فائدة كلبية عملية لكنه لن يستخدمها بالطريقة التقليدية. وبطبيعة الحال فإذا كانت مدينة الكلبيين العالمية توجد كى تنتهى؛ فإن مناطق كثيرة سوف تفتقر إلى مثل هذه المزايا لأنها لن تُبنى فى الأساس.

رابعًا: السؤال الرابع هو: هل يوجد عدم اتساق جوهرى أو قل هل يوجد - كما يقول البعض قديمًا وحديثًا - أى شبهة رياء فى المذهب الكلبي؟ فهناك من ناحية رفض نظرى مطلق للمدينة التقليدية "غير الصحيحة"، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أننا نسمع عن كلبيين يظهرون مؤقتًا فى الدولة[1]؛ فإن الأغلبية العظمى منهم مثل ديوجنيس عاشوا فى دويلات المدن وتسولوا فى شوارعها وناموا فى حماماتها ومعابدها وغير ذلك.... وفى الواقع فإن هناك إجابات وجيهة وعجيبة عن هذا السؤال....

(1) Downing 1993: 287.

١- كان الدور التبشيرى للكلبى يلزمه بالعيش بين الجماهير العريضة من الحمقى المجردين من أى أخلاق.

٢- يتعين عليه أن يبرهن على إمكانية تطبيق طريقته فى الحياة. فالمبدأ الذى يقول: "فلتستخدم ما يوجد من الأشياء"[١] يسمح باستخدام مؤسسات مدنية معينة موجودة مع إنكار مكانتها كمؤسسات مدنية (كما ذكرنا من قبل).

٣- العنصر (١) -(الذى يتحدث فيه عن أن كل الأشياء تنتمى إلى الحكماء- يعتمد بصفة مباشرة على مسألة التسول والتفاخر بوصفها مزايا حقيقية ملموسة بالفعل. فالكلبى لا يعترف أساسًا بالملكية الخاصة بل لا يعترف بالملكية على الإطلاق، فهو يملك كل شيء بفعل انتمائه إلى العالم بأسره؛ ولذلك فتسول أى شيء أو سرقة أى شيء من أى شخص أو من أى مكان هو من حق الكلبى بسبب ذلك الانتماء.

إذن هناك تمييز شرعى بين هؤلاء الذين يعيشون فى المدينة ولكنهم لا يقبلون المدينة بوصفها مدينة؛ وبين هؤلاء الذى يعيشون فى المدينة ويقبلون بالفعل المدينة بوصفها مدينة، مع أن هذا التمييز قد يصبح غامضًا من الناحية التطبيقية ومن ثم يسمح بأكبر درجة ممكنة من التأقلم مع الواقعين السياسى والاجتماعى الراهنين اللذين نجدهما فى بعض التطورات اللاحقة للكلبية على طريقة ديوجنيس أو فى التخلى عن هذه الكلبية – أى التطورات التى يمكن أن نصفها بأنها "غير كلبية خالصة" أو نسميها بالكلبية "الناعمة"[٢].

خامسًا: هل للمدينة الكلبية عواقب اجتماعية؟ ما دام الكلبيون أنفسهم يهتمون بذلك يقينًا، فالزواج والأسرة منتفيان، والعلاقات الجنسية تعتمد على حرية اختيار متبادلة، كما أنه مسموح بزنا المحارم (ما دام هو حق طبيعى مكفول فى سلوك الحيوانات)؛ ومع ذلك تسمح المدينة الكلبية بالمساواة الجنسية الكاملة وهو مثال تحقق بالفعل فى المعاشرة الزوجية على طريقة الكلاب التى مارسها كراتيس مع هيبارخيا (**D.L.,VI.,96-7.**). على

---

(1) Bion Frr.,16-17 with Kindstrand 1976:218-19.

(2) Moles 1995a: 144-5.

الرغم مما تنطوى عليه أفكار الفلاسفة القدامى حول العلاقات بين الجنسين نجد أن الموقف الكلبى يبدو أكثر شهرة وبروزًا فى هذا الميدان. أما بالنسبة إلى الآخرين فلا يحاول ديوجنيس أن يفرض عليهم حزمة من المبادئ الاجتماعية دفعة واحدة بل يستخدم خليطًا من النقد والإقناع، ومن ناحية أخرى فكلما نجح فى إقناع الناس باعتناق مذهبه كانت العواقب الاجتماعية وخيمة. بمعنى آخر يُعتبر الكلبيون- بصفة عامة- مصدر إزعاج للغير من الناحية الاجتماعية.

سادسًا: هل للمدينة الكلبية عواقب اقتصادية؟ يفسر البعض العنصر (٢) الذى يتعلق بالقانون على أنه يتطلب إلغاء الملكية الخاصة، وفى هذا الصدد يصف جوتلنج "Goettling" الكلبية بأنها "فلسفة طبقة البروليتاريا"[1]. لقد انخرط بعض هؤلاء الذين يصفون أنفسهم بأنهم كلبيون فيما بعد فى برامج أو خطط تنادى بإعادة توزيع الثروة، لذلك استدعى كيركيداس من ميجالوبوليس (من نهاية القرن الثالث قبل الميلاد) الإله المبتكر "المشارك" فى الاقتراحات الخاصة التى تنادى بإعادة توزيع الأرض: (Fr.4. Powell(= fr.I.Livrea) ربما فى إشارة مباشرة إلى العنصر الأول (١)[2]. وفى ضوء كل ما طُرح هنا يتضح أنه بالنسبة للكلبيين أنفسهم توجد عواقب اقتصادية خطيرة. لقد دعا ديوجنيس إلى إلغاء العملة (والبديل المقترح باستخدام قطع صغيرة من العظم كان مثار سخرية كبيرة)-(Athen.,IV.,159c; Phld.,Stoic.col.,16.6-9). إن الفضيلة والاكتفاء الذاتى والحرية عند الكلبيين تتطلب التنازل عن كل شيء إلا الممتلكات المادية الأساسية كما قال كراتيس (D.L.,VI.,87-8.) ويجب على معتنقى الكلبية أن يسلكوا هذا المسلك، وكلما زادت أعدادهم زادت حدة الارتقاء الاقتصادى. إن وصف الكلبية بأنها "فلسفة طبقة البروليتاريا" قد يكون وصفًا معقولاً إذا كان يعنى أن الكلبية تعظم الفقر؛ ولا يعنى ذلك أنها تبحث عن الفقر كمسكن (أوكمخفف للآلام).لا يعبأ بذلك الكلبى الذى يحذو حذو ديوجنيس؛ لأن الفقر بالنسبة له هو دولته المباركة بشرط أن يفى بأغراض الحياة الأساسية.

---

(1) Goettling, 1851:251.

(2) López Cruces 1995:123-30.

سابعًا: هل للمدينة الكلبية عواقب سياسية؟ من المؤكد أن لها عواقب سياسية ولكن هذه العواقب تتطلب تعريفًا أو تحديدًا دقيقًا. ما دام الكلبى الديوجينى يرفض المدينة وكل المؤسسات السياسية الأخرى (مثل: النظام الملكى ونظام الطغيان... وما إلى ذلك) بوصفها مخالفة للطبيعة أو مضادة لها، فإنه يلتزم بالفوضى السياسية فى غياب السلطة. ولا ينظر الكلبى إلى "السلطة" الدنيوية أو "الحكم" الدنيوى بوصفه أمرًا محايدًا بل بوصفه شرًا. إنه لا يتجاهل هذه السلطة فحسب بل وإنه يهاجمها أيضًا، وهو يهاجمها بالكلمات ولكنه إذ يفعل ذلك فإنه يتجنب اتخاذ إجراءات فعلية. لأنه يريد أن يقنع الآخرين (حكامًا ومحكومين على السواء) برفض السلطة الدنيوية بالطريقة نفسها التى يرفضها هو نفسه. ونتيجة لذلك فعندما تنظر السلطة الدنيوية إلى الكلبية بوصفها تهديدًا (كما حدث مع مندوبى الأباطرة الرومان) فإنها محقة فى ذلك. ولكن هل الكلبى الديوجينى يبرر العنف ما دام يسعى إلى الفوضى السياسية الناتجة عن غياب السلطة كما فعل الفوضويون فى روسيا فى القرن التاسع عشر؟ الإجابة بالتأكيد هى أنه لا يبرر العنف على هذا النحو على الرغم من أننا نسمع بالفعل فيما بعد عن كلبيين منتحلين للكلبية (أى غير حقيقيين) تورطوا فى ثورة أو تمرد مسلح. لأن الكلبى الديوجينى يرفض تمامًا استخدام السلاح كما يرفض الصراع المدنى والحرب التى يصفها بأنها جشع "غير طبيعي" من أجل الحصول على الثروة (D.L.,VI.,50-85(Crates' Pera). وعلى الكلبى أن يقنع الآخرين باعتناق الكلبية عن طريق المثال والإقناع وليس عن طريق الإجبار والإكراه. إن قوة الكلبى قوة أخلاقية وليست قوة عسكرية. تأتى "رجولته" من صلابته الشخصية وليس من نعرة كاذبة ناشئة عن قوة مسلحة. إنه يقاوم تعدى الملوك والطغاة على حريته الشخصية ولكن ليس إلى حد استخدام العنف.. وأخيرا فإنه يدعى الحرية حتى عند الاستبعاد كما فعل ديوجنيس فى الرواية الخيالية التى تحكى قصة استعباده (D.L.VI.74)، حتى على الرغم من أن هذه الحرية الداخلية الأخلاقية القصوى تكون أكثر تقييدًا من الحرية الكلبية العادية.

هل ثمة طريقة يستطيع بها الكلبى الديوجينى تأييد الحرية السياسية؟ نسمع أن كلبيين متأخرين قد فعلوا ذلك، فلقد هاجم الكلبيون من أتباع ديوجنيس الملوك والطغاة هجومًا لاذعًا (D.L.VI.43,50 ; D.Chr.Or.VI.35-62 ; Plu. An.Seni. 783c-d)، ولكن الكلبى

الديوجينى لا يهتم بالحرية كمؤسسة سياسية، ما دامت هذه الحرية تعطيه الحقوق التى لا يريدها وتفرض عليه قيودًا يتعين عليه أن يرفضها. وفى الواقع يوجد شاهد على أن ديوجنيس والكلبيين مثله كانوا ينتقدون الديمقراطية (e.g.D.L.VI.24,34,41). من المفهوم أن يهاجم الكلبيون "الملوك" و"الطغاة"؛ فإذا كانت كل النظم السياسية وكل السياسيين مخادعون ومضللون فإن حكومات الطغيان والطغاة يكونون كذلك على وجه الخصوص لأن تفانيهم للقيم الكاذبة يكون بلا حدود، وفى بعض الحالات (مثل: العصور التى حدث فيها قمع للفلسفة على سبيل المثال)، فإن أعمال هؤلاء الطغاة كانت تنتهك بصفة مباشرة حرية الكلبيين، وبصفة عامة فإنهم يلحقون الضرر بالآخرين ممن يحبهم الكلبيون فى الإنسانية . باختصار فإن الدعوة إلى الحرية السياسية تشويه للكلبية الديوجينية.

وماذا عن النظام الملكي؟ لقد وصف الكلبيون أنفسهم بـ"الملوك" و"الحكام" وما إلى ذلك (D.L.VI.29; Clem.Strom.II.20.121) ... ولقد دافع بعض الباحثين عما يُسمى بـ"نظرية الملكية الكلبية" من أنتستنيز إلى ديون خريسستوم.[1] فلقد كتب أونسكريتوس "Onesicritus" أحد أتباع ديوجنيس عن تاريخ الإسكندر ووصف الإسكندر بأنه "فيلسوف بالقوة" وبأنه المخلص الإلهى وملك العالم بالنسبة للمدينة أو الدولة الكلبية. كذلك بيون البورستينى "Bion of Borysthenes" الذى كان التوجه الفلسفى عنده يسير نحو الكلبية- على وجه الخصوص قد أنهى حياته كأحد فلاسفة القصر عند الملك المقدونى أنتيجونوس جوناتاس"Antigonus Gonatas"كما تكشف خطبتان ملكيتان لديون خريسستوم إلى الإمبراطور تراجان (Or.I.and 4) عن مدى التأثير الكلبي، ولقد لعب ديون - مثل بيون- لفترة زمنية دور فيلسوف القصر[2].

ولكن نظرية الملكية الكلبية تكون على هذا النحو محض خيال لسببين:

---

(1) Notably Höistad 1948.

(2) Moles 1995a: 145-50, 155-6.

وحول ديون انظر أدناه: Gill, in ch.29 section 3.

(أ) على الرغم من أن أنتستنيز كتب عن النظام الملكى ومن المؤكد أن ديوجنيس قد تأثر به فى هذا العمل، فإن الكلبيين المتأخرين وديون خريسستوم نفسه لم يكن- كما رأينا- كلبيًا وأن موقفه السياسى العام (الذى تعكسه المقارنة التى عقدها بين "الجمهورية" والنار فقال: "اقترب أكثر كى تحترق وابتعد أكثر كى تتجمد (Stob.IV.,192.7-9) كان موقفًا أقل حسمًا من موقف الكلبى الديوجينى.

(ب) بالنسبة للكلبى الديوجينى فإنه يرى عيوبًا فى الملك الدنيوى من ثلاث جهات (كلها مشتقة من الإعلاء الكلبى من شأن "الطبيعة"):

١- إنه ثرى.

٢- نظامه الملكى حالة خارجية كاذبة أكثر منها حالة داخلية أخلاقية.

٣- نظامه الملكى صورة من القانون.

إذن "الملك" الكلبى يتناقض تمامًا مع الملك الدنيوي. إن رد ديوجنيس على الإسكندر هو الرد الكلبى الصحيح. ويمكن أن تنطبق المصطلحات الكلبية فقط على الملك الدنيوى بإنكار هذا الجزء الجوهرى من رسالة الكلبى الديوجينى؛ ولذلك فإن أعمال أونسكريتوس وديون تعكس معادلة صعبة بين الفلسفة الكلبية والسلطة الدنيوية. والحقيقة هى أن القيم الأخلاقية الكلبية مثل: الاستقامة والترفع عن الرفاهية والترف والتكيف مع الألم وما إلى ذلك يمكن أن تمتد إلى عناصر معينة من أيديولوجية الحكم التقليدي. ويمكن أن يتفق الكلبيون وملوك الإغريق وملوك العصر الهللينستى وأباطرة الرومان جميعًا على قيمة هيراكليس كنموذج أخلاقي، وإن التأكيد الكلبى على الألم والمعاناة يوجد له بعض الأصداء فى المواقف الرومانية التقليدية.[1] ومع ذلك فلا شيء من هذا يتناقض مع حقيقة أن "نظرية الملكية" الكلبية بالمعنى الديوجينى للعبارة تتطلب رفضًا مطلقًا للنظام الملكى الدنيوي.

(1) Griffin 1993:252-8.

٤ - الأهمية والتأثير

لما كانت "الدولة" الكلبية هى دولة تشترط فى مواطنها أن يكون كلبيًا، فهناك إحساس بأن تأثير الفكر السياسى الكلبى يعنى تأثير الكلبية على وجه العموم. لقد كان لهذه الفلسفة أثرها الواسع فى الفلسفة اليونانية والرومانية وعلى أيديولوجية الحكم وعلى الأدب وفيما بعد على الدين... وهذا موضوع يطول شرحه. ولكن حتى داخل نطاقها الفلسفى فمن المستحيل فصل الفكر السياسى عن الأخلاق بصفة عامة. فالتطرف فى المواقف الكلبية من الملكية المادية والأخلاق الفردية والسياسة بالمعنى الضيق يعدل من تعريف مواقف فلسفات أخرى. فلا شك أن الأخلاق عند الرواقيين تأثرت تأثرًا كبيرًا بالكلبية: ولعل أكبر دليل على ذلك هو أن زينون مؤسس الرواقية؛ كان تلميذًا لكراتيس. وإن شرعية المذهب الكلبى كانت محل جدال داخل الرواقية حيث كانت رودو الأفعال تتأرجح بين القبول التام (أريستون من خيوس) إلى القبول الجزئى (زينون وخريسيبوس)، إلى الرفض القاطع (بانيتيوس) إلى المزج المتأرجح (سينيكا) إلى تعديل التعريف وإضافة صبغة مثالية عليه (إبكتيتوس) [(١)]. وحتى الإبيقورية لم تكن بعيدة بأى حال [(٢)]، وقول إبيقور "إن الحكيم لا يكون كلبيًا" – (D.L.X.119) يعكس اعترافًا مترددًا بأن القيم الإبيقورية تبدو مرتبكة أو حائرة مثل الكلبية المخففة.

ولقد تأثرت المذاهب القديمة بنظرية ديوجنيس فى "المواطنة العالمية"، وبينما لم تكن هذه المواطنة العالمية هى نفسها مفهومًا جديدًا، فقد أصبحت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بديوجنيس والكلبيين بسبب براعة ديوجنيس فى ابتكار المعانى من ناحية، وأيضًا بسبب رفض ديوجيس المطلق للمدينة التى تجاوزت الانسحاب الجزئى من السياسة على يد أسلافه مثل: سقراط وأنتستنيز؛ ما أعطى لنظريته فى المواطنة العالمية قوة

---

(1) Dudley 1937:96-103,127,190-8; Billerbeck 1978,1979:3-18 ; Goulet-Cazé 1986:159-91.

(2) Gigante 1993.

إضافية، وكذلك بسبب شجاعته فى صنع طريقة خاصة لحياته وفقًا لمفهوم المواطنة العالمية.

لقد وضع الكلبيون أجندة المناقشة الفلسفية لمفهوم المواطنة العالمية. ولقد تأثر بهم الرواقيون فى هذا المفهوم أكثر من أى مدرسة أخرى[1] لم يورث الكلبيون للرواقيين مفهومًا سلبيًا تمامًا (مترتبًا على رفض المدينة) ثم أضاف إليه الرواقيون قيمة إيجابية، بل إن مفهوم المواطنة العالمية كان بالفعل يتضمن جميع المواصفات الإيجابية الأساسية التى زودها الرواقيون بعرض أشمل واستكملوا بها مذهبهم فى الطبيعة. ويمكن أن نلاحظ أيضًا الأثر الكلبى فى المواطنة العالمية فى العصر الذهبى عند الإبيقورى ديوجنيس الأويناندي "Diogenes of Oenoanda" (من القرن الثانى الميلادي)[2]

كانت لإرشادات ديوجنيس الكلبى التى تشمل جميع أشكال الحياة ورفضه للمدينة التقليدية أكبر الأثر على الرواقيين؛ حيث نجد فى "جمهورية" زينون عناصر كلبية واضحة[3]، كما أن كليانتيس الرواقى – كما رأينا – اضطر إلى دحض قياس ديوجنيس ضد القانون والمدينة، كما يحتفظ خريسيبوس "Chrysippus" فى "جمهوريته" بعناصر كلبية بدون تحفظ.[4] إن الشفافية المفرطة فى الموقف السياسى الكلبى أو موقف الكلبيين ضد السياسة قضية تحتاج إلى رد سواء بالإيجاب أو بالنفي. وفى تأكيدهم على مفهوم "المواطنة العالمية" الذى يرفض المدينة ويحول تصور المواطنة إلى استعارة عن الحياة الكلبية وفقًا لطبيعة الكون؛ قدم الكلبيون الحافز نحو نظرية حاسمة فى الفكر السياسى القديم تقع بين النظريات المؤسسة على دولة المدينة والنظريات المؤسسة على القانون الطبيعي.

---

(1) e.g. Goulet-Cazè 1982; Schofield 1991: Appendix H.

(2) Moles 1995a: 142-3.

(3) Baldry 1959: 14, Schofield 1991 ch.1.

(4) Erskine, 1990: 14.

يجب ألا نغفل الجانب "الكلبى الناعم" الذى يمثله أونسكريتوس وديون خريسستوم؛ حيث يستخدمان القيم الكلبية فى أيديولوجية الحكم التقليدي. وإذا كان من الصعب أن ننسب قيمة أخلاقية إلى قصيدة أونسكريتوس "فى مدح الإسكندر"؛ فإن لها مع ذلك أهمية خاصة لكونها أول عمل تنصهر فيه الفلسفة الكلبية مع أيديولوجية غزو العالم، ومن ثم إضفاء مزيد من الفاعلية والقوة على أسطورة الإسكندر، والتأثير فى التفسيرات اللاحقة التى تناولت الإسكندر (خاصة فى مقالى بلوتارخوس عن مصير الإسكندر) وكذلك التأثير على الأيديولوجية الإمبريالية الرومانية (التى كان عليها أن تتكيف مع إنجازات الفاتح العظيم فى الماضى بل وتتفوق عليه). وعلى النقيض من ذلك نلاحظ أن انتشار الفكر الكلبى فى خطبة إلى تراجان ينم عن ذكاء والتفاف حول الموضوع، وفى الخطبة الرابعة– على وجه التحديد– نجد الكثير من العناصر الأخلاقية للمذهب الكلبى الديوجيني. وأخيرًا كانت هذه هى أهمية الكلبيين، تجدها ذات معنى ومغزى وتجدها فى الوقت نفسه غامضة وغير منطقية. لقد وضعوا معيارًا للكمال الأخلاقى لا يمكن لأحد أن ينكره، سواء من عامة الناس أو من غيرهم من الفلاسفة أو من السلطات السياسية التى كانوا يرفضونها رفضًا قاطعًا.

الفصل الثانى والعشرون

الفكر السياسى الإبيقورى والرواقي

مالكولم سكوفيلد

Malcolm Schofield

١ - مقدمة

يقول لونج وسيدلى "Long and Sedley" متأملين:.

" إذا عاد أرسطو إلى أثينا فى عام 272 ق.م فى الذكرى الخمسين لوفاته؛ لما وجدها المركز الفكرى الذى أفنى عمره فى التدريس والبحث فيه" [1]. لقد تراجعت أثينا باعتبارها مركزًا ثقافيًا لصالح الإسكندرية، ويرجع الفضل إلى البطالمة الذين أغدقوا العطاء للعلماء والأدباء وشملوهم بكل رعاية واهتمام. فى مجال الفلسفة ظلت أثينا مركزًا للجذب، ولكن الرواد من المفكرين فى الأكاديمية واللوكيون قد قابلوا تحديًا كبيرًا فى هذه الفترة من مجموعة من المنافسين، ظل بعضهم فعالاً ومؤثرًا.. فإلى جانب الكلبيين يمكن أن نرى أريستبوس الأصغر وأتباعه (المعروفين لدى الكتاب المتأخرين على الأقل بالقوريناثيين Cyrnaic " "وبعض علماء الجدال والمنطق مثل: ستيلبو "Stilpo" وفيلون "Philo" وديودوروس "Diodorus"، وقبل كل هؤلاء الرواقيين والإبيقوريين. لم ترق أعمال هؤلاء الفلاسفة إلى

(1) Long and Sedley 1987: I.1.

المعرفة الموسوعية التى تميزت بها الأكاديمية أو اللوكيون. وكانت الفلسفة التى يمارسها الرواقيون والإبيقوريون قد بدأت أشبه بنظام التخصص فى العصور الحديثة [1]. ومما لا شك فيه أن المرء ينظر إلى مذهبيهما الفكرى فى عصر معين وظرف سياسى وتاريخى بعينه عندما انسحبت السلطة السياسية من دولة المدينة وانتقلت إلى قصور ملوك العصر الهللينستي، من هذا المنطلق أصبحت غاية الفلسفة هى الفرد وسعادته وأصبح الشغل الشاغل للفلسفة هو التركيز على الجانب الأخلاقى الذى حل محل مسائل وقضايا شارفت على الأفول حول أفضل نظم الحكم بالنسبة لدولة المدينة.

وكانت السكينة بصرف النظر عن اختلاف الوسائل هى غاية المدرستين الإبيقورية والرواقية، ولكن هل الحكيم- أى الشخص الذى يتمتع بكمال العقل- يعمل بالسياسة؟ يقول الإبيقوريون إنه لا يعمل بالسياسة ما لم تجبره ظروف طارئة أو استثنائية على ذلك، ويقول الرواقيون نعم يعمل بالسياسة ما لم يوجد ما يحول بينه وبين ذلك **(Sen.de Otio 3.1)**. ولكن ليس ثمة إجابة من الإجابتين يمكن أن تساعد فى تشخيص هذا الاستبدال. لقد ثار جدال واسع حول الإطار الفكرى لدولة المدينة الذى كان يسلم به دائمًا المفكرون الإغريق باستثناءات طفيفة.

كانت هذه المسألة هى القضية الوحيدة التى تتعلق بالسياسة التى ناقشتها هاتان المدرستان. وكما سوف نرى فقد طور الإبيقوريون فكرة مركبة عن أصول المجتمع والقانون فى ضوء تحسين المنفعة المتبادلة فى مفهوم الأمن؛ ومن ثم فقد أصروا على ضرورة وجود الحكومة. تُعتبر السياسة عملاً جادًا معنيًا بشئون الحياة والموت، وإن مزاعم السوفسطائيين من أجل إعداد خبير متخصص فى السياسة، وهو ما يتضح من سيطرتهم على الخطابة الجدالية، قد تم دحضها بقوة. [2] ومن المفاهيم التى اهتم بها

---

(1) لا نحاول هنا إعطاء فكرة عامة عن المذهبين الإبيقورى والرواقي. وعن المقدمات انظر Long 1986a, Sharples 1996. ولمزيد من المختارات من النصوص المترجمة والمصحوبة بتعليقات وشروح راجع Long and Sedley 1987.

(2) الدليل هو كتاب "الخطابة" لفيلوديموس الذى يناشد إبيقور نفسه:

e.g.II.256.7-259.5 Sudhaus.

وحول المناقشة انظر Müller 1987.

إبيقور (٣٤١-٢٧١ ق.م) مفهوم العدالة بوصفه عقدًا ينص على عدم الاعتداء على الغير واشتقاق شرعية القوانين من قدرتها على ضمان تأمين المنافع المشتركة. ونستطيع أن نلمح من خلال بعض الشذرات القليلة التصور الإبيقورى لشكل مجتمع الأصدقاء المثالي. أما بالنسبة للرواقيين فيخبرنا بلوتارخوس إن "زينون كتب كثيرًا عن الدولة وإن كليانثيس كتب كثيرًا جدًا فى هذا الموضوع، وإن خريسيبوس له باع طويل فى التأليف فى مجال السياسة وفى الحكام والمحكومين والقرارات القضائية والخطابة"، مع إنه لا يوجد بينهم من عمل بالسياسة أو تحمل مسئوليات الحياة السياسية (راجع تناقضات الرواقيين: Stoic Contradictions 1033 b-c). وعلى الرغم مما لدينا من شواهد قليلة ومتفرقة حول معظم هذه المؤلفات فإننا نعرف الكثير عن مدينة الحكماء الفاضلة كما يصفها زينون (٣٣٤-٢٦٢ ق.م) مؤسس الرواقية فى كتابه بعنوان "Politeia" التى جرت العادة على ترجمته بـ "الجمهورية" والأوقع هو ترجمته بـ "النظام السياسي". وزينون- شأنه شأن ديوجنيس الكلبى من قبله- يصف مجتمع الفضيلة والحرية الذى يستبعد كل المؤسسات السياسية والدينية لدولة المدينة ويدعو مثله إلى شيوعية النساء والأطفال. وإن الحب والصداقة يجب أن يكونا رباطًا يحقق الغاية المشتركة التى توحد المدينة.

غير أننا عند تقييم الموقف النظرى للإبيقورية والرواقية تجاه السياسة وحياة دولة المدينة- كما كانت بالفعل- يجب أن نبحث عن الدليل الصحيح فى رديهما على السؤال المتعلق بما إذا كان الحكيم يجب أن يعمل بالسياسة أم لا. لعل أهم أقطاب المدرستين ممن تناولوا هذه القضية هو إبيقور "Epicurus" و خريسيبوس "Chrysippus" (٢٨٠-٢٠٦ ق.م) الرئيس الثالث للرواقية: حيث تناول كل منهما هذه القضية فى عمل بعنوان "أشكال الحياة" حيث ناقشا الآراء البديلة للاختيار الصحيح فى الحياة من قبل العقلاء أو الحكماء. ويأتى هذان العملان تتويجًا لتقليد طويل فى التأليف فى هذا الموضوع[1]؛ حيث نجده يتطور من أفلاطون فى محاورتى "جورجياس" و "الجمهورية" إلى أرسطو داخل مدرسة اللوكيون فى العصر الهللينستى عندما اهتم كل من ثيوفراستوس وديكايارخوس بهذه

---

(١) حول التناول العام للموضوع انظر Joly 1956

القضية. وسوف يكون تناول هذه القضية فى الرواقية والإبيقورية هو الهدف الأساسى من هذه الدراسة للفكر السياسى فى المدرستين[1].

٢ - الإبيقورية[2]

يقع مؤلف إبيقور "عن أشكال الحياة" فى أربعة كتب، وهو أهم أعماله الأخلاقية على الإطلاق (D.L.X.28). لم يتبق لنا من هذا العمل فقرات حقيقية ولكننا نعرف بعض الموضوعات المهمة التى يتناولها. فالكتاب الأول يدين العمل بالسياسة والكتاب الثانى يدين الحياة على الطريقة الكلبية (ibid.119). وعلى الرغم من أن المصادر لا تصف هذا العمل وصفًا إيجابيًا كبيرًا؛ فإن هناك بعض الظن فى أنه كان يوصى بالحياة الهادئة التى تعتمد على "الانسحاب من الكثير من صور الحياة" -(Key Doctrines 14) "فى صحبة من الأصدقاء" - (ibid 27-8). ومن شعارات إبيقور التى أساءت إلى سمعته "عش دون أن يراك أحد" - (Lathe biōsas) حيث يلخص فى كلمتين فلسفته فى الحياة. وبالنسبة لنصيحة الإبيقوريين حول اختيارات عملية أكثر تحديدًا علينا أن نعتمد على خلطة من الشواهد من هنا وهناك وعلينا أن نعتمد بصفة خاصة على مجموعة من قص ولصق غير مرتب عند ديوجنيس اللائرسى فى كتابه عن سير حياة الفلاسفة (Lives of the Philosophers X.117-21) . وتتضمن هذه المجموعة ملخصات عن مواقف الإبيقوريين من العلاقات الجنسية والزواج (الذى يرونه سلبيًا ويرفضونه) والسلوك على المائدة والموسيقى والشعر (الذى يرون أن الحكيم يناقشه ولكنه لا يكتبه) وتكوين الثروات (إنه يفعل ذلك فقط بحكمة عندما يكون مضطرًا).

---

(1) Aalders 1975

(٢) الدراسات الأساسية حول الموضوع: Philippson 1910, Müller 1972, Goldschmidt 1977, Long 1986, Mitsis 1988, Alberti 1995.

ما المنطق فى القول بأن الحكيم الحقيقى هو الذى ينأى بنفسه عن السياسة ولا يعمل بها؛ يجب إعادة النظر فى ذلك من خلال الأقوال المجمعة فى "سلسلة المذاهب" **Key Doctrines**؛ حيث نقف فيها على السبب فى كل أفكار إبيقور الاجتماعية والسياسية مثل: فكرة الأمن (**asphaleia**) مع الفعل المعادل لها وهو "أن تكون آمنًا" – (**tharrein**)[1].

ولكى نفهم طريقة الإشارة إلى الأمن فى النصوص ذات الصلة بالموضوع يمكن أن نبدأ بثلاث ملاحظات تغطى مجال اهتمام إبيقور بالمجتمع بصفة أساسية. الملاحظة الأولى يقتبسها بلوتارخوس من نهاية كتاب لأحد أتباع إبيقور ويُدعى كولوتيس "**Colotes**" (**Col.1124d**) يقول فيها: "إن هؤلاء الذين وضعوا القوانين وحددوا الأعراف وأسسوا النظام الملكى والحكومات فى دويلات المدن: جعلوا الحياة أكثر أمنًا وطمأنينة وقضوا على أسباب الاضطراب والفوضى. وإذا تجردنا من هذه الأشياء فسوف نعيش فى غابة وإذا قابل إنسان إنسانًا آخر فسوف يلتهمه بالفعل".

ولكن الأمن الاجتماعى لا يكفى كما يقول إبيقور نفسه فى (**KD 13**):

"لا فائدة فى تحقيق الأمن لنا إذا كانت هناك أشياء فوق الأرض أو تحتها وأشياء لاحصر لها تسبب لنا قلقًا وخوفًا".

معنى ذلك أن تحرير الناس من الخوف من الموت ومن الخوف من الآلهة أهم بكثير من تحقيق الأمن لهم، كما يمكن أن نستدل من التعبير عن الحاجة إلى نظرة صحيحة إلى الآلهة وإلى الحياة بعد الموت فى بداية رسالة إبيقور إلى مينويكيوس "**Letter to Menoeceus**" وكذلك "سلسلة المذاهب" – "**Key Doctrines**". ومع ذلك فالمخاوف الإنسانية والأمن الاجتماعى من الموضوعات ذات الصلة، وإن نوع التفكير الذى يناسب إنسانًا ما لا يناسب إنسانًا آخر (**KD 28**):

---

(١) الدراسة المتخصصة أساسا لمفهوم إبيقور عن "الأمن الاجتماعى" هى الدراسة التى قام بها باريجازى "Barigazzi 1983"

" إن الحكم نفسه الذى يجعلنا أكثر أمنًا بسبب أنه لا يوجد شيء مخيف أو مرعب يستمر إلى الأبد أو حتى زمنًا طويلاً هو الذى يجعلنا أيضًا نشعر باكتمال الأمن عن طريق الصداقة " (١).

عبارة "الأمن للناس"-(**KD13**) ترد مرات عديدة بصورة أو بأخرى فى كتاب إبيقور عن سلسلة المذاهب"**Key Doctrines**" ولذلك تتحدث العبارة الواردة فى"**KD6**" عن الهدف من "الشعور بالأمن والثقة مع الناس" ولا بد أنها مشتقة من عبارة "الأمن من الناس" (**KD,14**)حيث نلاحظ أن حرف الجر "من" ورد هنا لأسباب وقائية أو دفاعية)، ويجب مقارنتها بعبارة "حتى يشعر بالأمن من جيرانه"-(**KD40**). لا بد أن كولوتيس كان يضع فى ذهنه "الأمن من الناس" عندما يمدح عمل المشرعين الحقيقيين. وتحتل الفكرة نفسها مكانة محورية فى أطول نص لدينا يتحدث عن أصول الفكر الاجتماعى والسياسى الإبيقوري. وهذا النص مقتبس من عمل بعنوان " ضد أمبادوقليس"-**Against Empedocles** من تأليف هيرمارخوس "**Hermarchus**" خليفة إبيقور(٢).

إن ما يقدمه هيرمارخوس هو فكرة وراثية عن أصل القانون الذى يمثل- فى حد ذاته- جزءًا من قصة تطور الحياة فى المجتمعات. ونتعرف هنا على عدة مراحل. أولاً: تأتى المرحلة الأولى التى اجتمع فيها الناس معًا داخل مجتمعات؛ لأنهم جميعًا كانوا يشعرون بأن اجتماعهم على هذا النحو داخل المجتمع، هو أفضل طريقة يمكن أن تضمن لهم الأمن ضد تهديد الحيوانات المتوحشة وضد تهديد الجيران المعتدين. وفى هذه المرحلة امتنع أعضاء هذه المجتمعات عن قتل بعضهم؛ لأن ذلك من شأنه إضعاف فعل الجماعة من أجل تحقيق هذا الهدف. وهناك شاهد آخر على أن الإبيقوريين يصفون هذا السلوك بالاستجابة

---

(١) يقرأها فون دير ميل" Von der Muehll (φιλίαι) بدلاً من (φιλίας) جاءت فى المخطوطات (MSS)، كما يقرأ بولاك "Bollack" مصدر الفعل "κατειδεναι" بدلاً من" κατεῖναι "كما جاءت فى المخطوطات (MSS).

(٢) هذا النص محفوظ عند فورفوريوس (Porph.Abst.1.7-12).راجع: Longo Auricchio 1988, Obbink 1988, Vander Waerdt 1988.

"الطبيعية" والمنطقية من الإنسان البدائى نحو بيئته [1]، وهو ما يمكن أن نعتبره نموذجًا تلقائيًا للسلوك وليس نموذجًا مدروسًا.

بعد ذلك تأتى المرحلة التى يبدأ فيها "نسيان الماضي"، وقد تم التعبير عن الأسباب التى أدت إلى ذلك باختصار بل وبغموض. وهى فيما يبدو ثلاثة أسباب: (أ) الاختلاط مع أعضاء المجتمعات الأخرى يقلل من حدة الخوف من الناس الذين يعيشون فى مجتمعات مجاورة. (ب) طرد الحيوانات المتوحشة مثل: الذئاب والأسود وغيرها بعيدًا؛ لأنه لن يكون فى مقدورها أن تعيش بالقرب من التجمعات السكنية للناس، وسوف تتضاءل هجماتها على أعضاء المجتمع مما تنتفى معه أسباب الخوف من هذه الحيوانات. (ج) نموذج المستوطنات المتناثرة الذى سبق تكوين المجتمعات ليس بعيدًا من حيث الزمن بحيث يمكن أن ينمحى من الذاكرة. والنتيجة كانت هى التباطؤ فى الالتزام بالمنفعة المتبادلة للمجتمع؛ وبصفة خاصة الاستعداد المتزايد لقتل أعضاء آخرين من المجتمع، ما يضعف من طاقته الدفاعية.

وأخيرًا؛ فإن النخبة المفكرة فى المجتمع لما استشعرت بخطورة هذا الموقف، فقد قامت بتقييم منطقى مدروس لمصالح المجتمع عن طريق التفكير فى الدوافع الطبيعية وراء الأسباب المذكورة سابقًا. لقد نجحت هذه النخبة فى نقل هذا الشعور إلى بقية أعضاء المجتمع حرصًا على هذه المصالح، حتى على الرغم من أن الخوف المباشر من الهجوم الخارجى قد تضاءل كثيرًا. ولكن تركيز فكرة هيرمارخوس كانت على اختراع القانون مصحوبًا بنظام للعقوبات تُوقع على من لا يستوعب المنافع المتبادلة داخل المجتمع أو من لا يقبل بالقيود المفروضة على السلوك. إن ما تحققه القوانين خاصة القانون الذى يحرم قتل الإنسان هو بديل صورى لإدراك المنفعة المتبادلة والقيود الذاتية المترتبة على ذلك. إن الخوف من العقوبات إنما يعكس بديلاً فعالاً للخوف من ضياع المصلحة المشتركة التى تكون نتيجة للتقييم المنطقى المدروس. بالنسبة لهيرمارخوس كان المشرعون

---

(1) يمكن أن نستدل على ذلك من النظرية العامة للتطور الإنسانى التى يصورها إبيقور فى رسالته إلى هيرودوتوس (D.L.X.75) ويطبقها على اللغة كمثال (ibid.75-6; cf.Lucr.V.1028-90).

الأوائل أبطالاً للثقافة مقارنةً بإبيقور نفسه، لأن القانون ومراقبته يشكلان نظامًا من الأمن الاجتماعى مشابهًا للتطعيم ضد الخوف من الموت والخوف من الآلهة الذى تقدمه فلسفة إبيقور للفرد.

لا يقول هيرمارخوس شيئًا عن العدالة فى الفقرة التى ناقشناها الآن. ويتضح مما ورد فى الفقرات (Key Doctrines 31-8) أن إبيقور نفسه تصور وجود علاقة وثيقة بين القانون والعدالة؛ لأن العدالة تهدف إلى تحقيق منفعة متبادلة تُدرك أساسًا من الاتفاق على عدم إلحاق الضرر بالآخرين فى المجتمع ومن ثم عدم إلحاق الضرر بكل فرد على حدة: "عدالة الطبيعة رمز[1] للمنفعة المتبادلة التى تضمن تحقيق مبدأ لا ضرر ولا ضرار" (KD31).

يبدو أن صفة العدل يجب أن تنطبق أساسًا على القوانين ما دامت تهدف إلى تحقيق منفعة متبادلة، فالقانون الذى يحقق هذا الغرض "تتميز طبيعته بالعدل" – (KD 38) و"يليق بالتصور الأول للعدالة" –(KD 38). ويمكن أن يحقق القانون هذا الغرض فى زمان ومكان معين ولا يحققه فى زمان ومكان آخر.

إن الإشارة إلى الاتفاق المذكور سابقًا تدل على قاعدة تعاقدية لكل من العدالة والقانون. ونعرف من الاقتباس نفسه من هيرمارخوس إنه من المستحيل إبرام عقود مع الحيوانات الأخرى؛ لأنها تفتقر إلى العقل والتفكير المطلوبين لأى مجتمع يحكمه القانون، حتى إذا كان ابتكار القانون هو عمل من أعمال المفكرين فإن قبوله ومراقبة تطبيقة يعتمدان على الاتفاق المتبادل بين هؤلاء الذين يقبلونه ويراقبون تطبيقه. وهذا الاتفاق هو مكمن العدالة "dikaiosunē" كما يقول إبيقور (KD 33).

---

(1) المصطلح اليونانى هو "σύμβολον" ويعنى "الرمز" وأحيانًا يعتبر معادلاً لكلمة "συνθήκη (KD 32and 33)" ومعناها "عهد" أو "ضمان". لكن ما يعنيه إبيقور هو أنه عندما نطلق على نتيجة ما أو ترتيب ما صفة العدل (والتى يستخدم لها كلمة "δίκαιον") تتبادر إلى أذهاننا المنفعة التى تضمنها من خلال مبدأ الامتناع عن الإضرار بالغير (لا ضرر ولا ضرار) (cf. KD.36) وهو مبدأ يتفق فى حقيقة الأمر مع الطبيعة الإنسانية.

ويستطرد إبيقور فى تفسيره للعدالة فيقول. إن هدفها ليس فقط تحقيق المنفعة المتبادلة بل إن وظيفة العدالة ليست شيئًا آخر غير المنفعة، معنى ذلك أن الفلاسفة الذين ناقشوا موضوع العدالة مثل أفلاطون بوصفها مثالاً أبديًا مستقلاً كانوا يتعلقون بالوهم. وإن لملاحظات إبيقور عن الظلم المذاق نفسه حيث يقول:

" ليس الظلم شرًا فى ذاته بل فى الخوف من أن ينشأ عن الشك فى ألا يتجنب المرء اهتمام هؤلاء الذين يملكون سلطة توقيع العقاب بخصوص هذه الأشياء" -(KD 34).

" ومن يخرق فى السر أيًا من بنود هذا العقد الذى أبرمه الناس مع بعضهم والذى يعتمد على مبدأ لا ضرر ولا ضرار لن يضمن أن يفلت دون اكتشافه، حتى إذا فعل ذلك آلاف وآلاف المرات إلى أن يموت" - (KD 35).

لا تكمن المشكلة فى انتهاك معيار مطلق ولا حتى فى احتمالية توقيع العقاب، بل تكمن فى الألم نفسه الذى ينبه إليه إبيقور مرارًا وتكرارًا ألا وهو الخوف (KD 34) وعدم الشعور بالأمان (KD 35) واضطراب الذهن (KD 17).

إن مفهوم إبيقور فى العقد القائم على مبدأ عدم إضرار الشخص بالغير؛ بشرط عدم إضرارهم به لقريب الشبه من النظرية السوفسطائية التى تبلورت فى كلمة جلاوكون فى "جمهورية" أفلاطون (358e-360e)، ولكن بينما تجعل نظرية جلاوكون الإنسان عدوانيًا بطبيعته ويقبل العقد مضطرًا؛ فإن الإبيقورية تجعله يتجه بطبيعته نحو الأمن ومن ثم يرحب بالعقد ترحيبًا حارًا كوسيلة نحو تحقيق غايته الحقيقية. ومن المؤكد أن الحكيم سوف يتجه بنفسه مباشرة نحو هذا العقد- Porhp.Marc. 27 ;Stob.IV.90.7-8،) ولكن الآخرين لن يفعلوا ذلك سواء مدفوعين برغبة فى توجيه ضربة وقائية (استباقية) أو بسبب مفهوم خاطئ عن الخير؛ كما جاء بإشارة كولوتيس التى يقول فيها بعودة الإنسان إلى حياة الحيوانات الوحشية فى غياب القانون والحكومة [1] (Plu.Col.1124d).

---

(1) لمزيد من المناقشة حول ذلك انظر

e.g. Long and Sedley 1987: 1.134-5; Mitsis 1988:79-97 ; Contra e.g. Denyer 1983.

وحول مسائل أخرى تتعلق بعدالة الحكيم انظر

Vander Waerdt 1987; Annas 1993:293-302.

توفر العضوية فى المجتمع الذى يحكمه القانون الحماية ضد بعض المخاطر التى تهدد الحياة والسعادة. ويقترح إبيقور خطتين اجتماعيتين من أجل تدعيم الإحساس بالأمن. الأولى هى الانسحاب "من الكثير"-(KD 14)؛ وهو ما أشرنا إليه فى بداية هذا الجزء من الفصل. وتنطوى هذه الخطة على منطقية واضحة.. يجب علينا أن نعيش "دون أن يرانا أحد"- (Plu.An.Recte.1128a-1129b) ودون أن نعمل بالسياسة؛ لأن السياسة عمل خطير يتأسس على نظرة كاذبة فى كيفية تحقيق الأمن... هذه المقولة تتردد كثيرًا فى الشاهد المتبقى لدينا كما فى (KD7):

" يتطلع بعض الناس إلى أن يصبحوا مشهورين ومرموقين؛ معتقدين أنهم بذلك سوف يحققون الأمن من الناس. إذن فإذا كانت حياة هؤلاء الناس آمنة فسوف يدركون خير الطبيعة، ولكن إذا لم تكن حياتهم آمنة فلن يحصلوا على ما كانوا يرنون إليه"[1]

أما الخطة الثانية التى يوصى بها إبيقور فهى استكمال للخطة الأولى. ليست الحياة الخاصة التى نتوارى فيها عن عيون الناس هى حياة العزلة، فنحن نحتاج إلى أصدقاء ليس فقط من أجل ما يؤدونه إلينا من منافع ، بل من أجل "ضمان مساعدتهم" .Sent Vat.34). فبينما "تزخر الحياة بالمخاطر والمخاوف" فإن تكوين الصداقات "يعين العقل على احتمالها"(Cic.Fin.1.66). "وبدون الصداقة لن يكون فى مقدورنا أن نحقق سعادة فى حياة مستقرة ومستمرة"- (ibid.67). ولكن على الرغم من أن مفهوم الأمن يؤكد على منطقية اكتساب الأصدقاء، فإن الصداقة لن تكون صداقة ما لم نحب أصدقاءنا كما نحب أنفسنا(ibid.67-8)؛ بمعنى أن نخاطر بحياتنا من أجلهم(Sent.Vat.28) ونتحمل الألم عنهم(Plu.Col.1111b) بل ونموت من أجلهم(D.L.X. 121). فالنفعية تتطلب منا ألا نكون

---

(١) هناك عدد من النصوص يسمح فيها إبيقور أو يبدو أنه يسمح بالمشاركة فى السياسة فى ظروف معينة:

e.g.Plu.Tranq.An.465f, Cic.Rep.1.10, Sen.de Otio 3.2, D.L.X.121.

انظر أيضًا مناقشة ذلك عند:

Fowler 1989:126-30.

نفعيين[١] . وتنتهى "سلسلة المذاهب **Key Doctrines**" بملاحظة تلخص نظرية إبيقور فى الصداقة وتلخص أيضًا فلسفته الاجتماعية (**KD 40**):-

" وما دامت لديهم القدرة على اكتساب الشعور بالأمن من ناحية جيرانهم، فقد عاشوا أيضًا حياة هانئة سعيدة مع بعضهم، وفقًا لتعهدات وضمانات راسخة، وبعد تحقيقهم للتجانس فيما بينهم بالمعنى الحقيقى للكلمة لم يحزنوا على موت أحدهم قبل الأوان فتأخذهم به شفقة أو رثاء[٢]".

يلخص بلوتارخوس الاعتراض الرئيسى على الموقف الإبيقورى بصفة عامة؛ فيرى أن الحكيم الإبيقورى يشارك فى منافع الحياة فى دولة المدينة ولكنه لا يساهم بأى إنجاز فيها(**Against Colotes1127a**). ينسب الإبيقوريون قيمة عالية إلى مفهوم الأمن الذى يتطور ويرتقى من خلال القانون والنظام السياسى والمناصب الحكومية والنظام الملكى (**ibid.1224d**)، لكنهم يرمون به إلى التهلكة "بانسحابهم هم ورفاقهم وأتباعهم من النظام السياسى قائلين: إن أعظم المناصب الحكومية وأعظم نظم الحكم لا تُقارن براحة البال وصفاء الذهن ومؤكدين أنه من الخطأ أن تكون ملكًا"-(**ibid 1125c**). ويركز الإبيقوريون دفاعهم ضد اتهامهم بالتطفل على المجتمع على دعوتهم إلى حياة السكينة والطمأنينة والتركيز على الواقعية فى السياسة التى تفترضها هذه الدعوة؛ ومع ذلك يسلم إبيقور بأنه سيكون هناك دائمًا من يتطلع إلى السلطة والمجد مهما كان الثمن.[٣] ولذلك فما لم يكن هناك انهيار فى العمل العام أو تهديد للهيكل السياسى فلا داعى لدخول الحكيم حلبة السياسة.

---

(١) تفسير إبيقور على هذا النحو سوف يفرض نظرة متناقضة ترتبط الآن بنظرية الاختيار العقلانى، انظر: e.g.J.Elster,Sour Grapes (Cambridge1983), Ulysses and the Sirens(Cambridge 1984). وإذا صح ذلك لكان تفكيره أكثر تعقيدًا بالنسبة إلى خلفائه الذين طوروا التفسيرات القائمة على المشاركية (Fin.111.69) والتعاقدية(ibid.70) للسبب الذى يجعلنا نحب أصدقاءنا من أجل أصدقائنا أنفسهم. حول نظرية الصداقة الإبيقورية انظر:-Bollack 1969, Mitsis 1988;ch.3, Annas,1993:236-44. وحول ممارسة هذه الصداقة فى المجتمعات الإبيقورية انظر:Festugière 1955:ch.3,Frischer 1982:ch1and2,Clay 1983.

(٢) لقد طور أحد الإبيقوريين المتأخرين وهو ديوجنيس الأويناندى(من القرن الثانى الميلادى) رؤية يوتوبية(Fr.56) ورؤية كوزموبوليتانية(Fr.30) للمدينة الفاضلة انظر: cf.Smith 1993 ad loc.

(3) Cf.Plu.Tranq.An.465f, Lact.Inst.111.17.6,with Fowler 1989:126-7,132-3.

٣- "جمهورية" زينون

يختلف الرواقيون عن الإبيقوريين.[١] ولكن اختلافهم لا يظهر من الوثيقة التى تؤسس للفكر السياسى الرواقى ألا وهى "جمهورية" زينون التى تشترك فى كثير من المبادئ مع الرفض الكلبى للمدينة؛ كما تشترك بصفة خاصة مع كتاب ديوجنيس الكلبى بالعنوان نفسه. يسجل ديوجنيس اللائرسى طرفة تقول إن ديوجنيس قد ألف كتاب "الجمهورية" على ذيل كلب. يبدو أن خريسيبوس فى كتابه عن "الجمهورية" – وهو الكتاب الذى ألفه دفاعًا عن "جمهورية" زينون وتأكيدًا لها – قد تأثر ببعض الملامح الكلبية مثل: السماح بممارسة زنى المحارم وعدم جدوى حمل السلاح (وهو مذهب لا يُنسب صراحةً إلى زينون بل ينسبه خريسيبوس نفسه إلى "جمهورية" ديوجنيس).

كان الهجوم الشديد الذى يشنه فيلوديموس الإبيقورى على "الرواقيين"، وكان معاصرًا لشيشرون، محاولةً من قبل رواقيين آخرين للكشف عن الفواحش التى يضمها كتاب زينون[٢]

وعلى هذا النحو فإن المصدر الأساسى الذى نعتمد عليه فى معرفة محتويات هذا الكتاب الذى ألفه زينون؛ إنما يأتى من عمل لخصم لدود للرواقية يؤكد على النزعة الكلبية فى "جمهورية" زينون(D.L.vii.32-3)

"ولكن هناك بعض من يهاجمون زينون فى جوانب كثيرة بما فيهم كاسيوس "Cassius" أحد الشكاك وأتباعه، وهم يقولون:

(١) إنه فى بداية "الجمهورية" يطرح برنامجًا فى التربية والتعليم لا طائل من ورائه.

---

(١) لمزيد من الأفكار العامة حول الموضوع: Erskine 1990; Schofield 1991;
وحول "جمهورية" زينون أيضًا ومزيد من التفاصيل حول الرواقية الهللينستية انظر: Baldry 1959; Dawson 1992: ch.4. Griffin 1976 (1992).

(٢) نقرأ قصة ذيل الكلب عند ديوجنيس اللائرسى (D.L.VII.4) وعن الملامح الكلبية عند الرواقى خريسيبوس راجع: (D.L.VII,131,188, S.E.M.XI.192(=PH.III.246), Plu.Stoic.Rep.1044 b-e. Phld.Stoic.Col.15.31-16-1. Stoic embarrassment: Phld.Stoic.Col.9.2-15.20 (see further Dorandi 1982 b). D.L.VII.34.

(٢) إنه يقول إن من هم ليسوا أخيارًا فهم أعداء وعبيد ويباعد بينهم وبين بعض، الآباء عن أبنائهم، والأخوة عن إخوتهم والأقارب عن أقاربهم عندما يجعل الأخيار فى "جمهوريته" هم وحدهم المواطنين والأصدقاء والأقارب والأحرار (وتكون النتيجة المترتبة على المقدمات الرواقية أن يصبح الآباء أعداءً لأبنائهم لأنهم ليسوا حكماء).

(٣) إنه ينادى فى "جمهوريته" أيضًا بشيوعية النساء.

(٤) (فى السطر المائتين من الجمهورية) [١] يقول إنه لا يجب بناء المعابد أو المحاكم أو صالات الجمنازيوم فى المدن.

(٥) إنه يقول عن العملة ما يلى: "لا يجب التعامل بالعملة لأغراض التبادل أو للسفر إلى الخارج".

(٦) ينادى بأن يرتدى الرجال والنساء زيًا موحدًا وبأنه لا يجب إخفاء أى جزء من الجسم" [٢].

مما لاشك فيه أنه توجد أصداء للتعاليم الكلبية و"جمهورية" أفلاطون فى "جمهورية" زينون. فالعناصر من الأول إلى السادس (١) إلى (٦) تتطابق مع مثيلاتها فى "جمهورية" أفلاطون أحيانًا بالتأييد والموافقة كما فى العنصرين (٣) و(٦) وأحيانًا بالنقد كما فى العناصر (١) و(٢) و(٥).

وأهم العناصر على الإطلاق العنصران (١) و(٢)، فلقد كان محور اهتمام أفلاطون التعليم وإعادة تحديد علاقات القرابة والعلاقات الأسرية. وكان موقف زينون من هذين الموضوعين أكثر حسمًا من موقف أفلاطون وربما كان ذلك يرجع إلى أسباب مشابهة فى كل حالة. تغير "جمهورية" أفلاطون صورة الأسرة عندما تجعلها مساوية فى الامتداد مع مجتمع الحراس، وتقدم ذلك بوصفه وصفة لتحقيق التناغم فى المدينة، وفى المقابل لا يعترف زينون بالأسرة بل يعترف بالمجتمع كوحدة متكاملة، ولكن بالنسبة له فإن هذا يزيح العوائق التى تحول دون تحقيق التناغم. إن الصداقة وصلة القرابة الحقيقية فضيلة أخلاقية والشرط المسبق للحكمة، لأن الحاصلين على الفضيلة الأخلاقية هم وحدهم القادرون على إقامة صداقات اجتماعية سلمية. لقد وضع أفلاطون- بطبيعة

---

(١) بين السطور من المائتين إلى الثلاثمائة Schofield 1991:6 and n. 9 and 11

(٢) حول المشكلات التى ينطوى عليها النص والترجمة انظر سكوفيلد: Schofield 1991:3-8.

الحال- الفضيلة وخاصة الحكمة بين حراسه، واعتقد فى دعوته إلى الترابط الاجتماعى أن تعليمهم الأخلاقى والفكرى مؤثر وفعال (**cf.Rep.416 b-c**)؛ لذلك فالفضيلة إلى جانب المؤسسات السليمة ضرورة لا بد منها، ولكن الاختلاف فى التأكيد على ذلك لا ينطوى على خطأ؛ فأفلاطون يستثمر خطة محكمة فى التقسيم الطبقى الاجتماعى فى المدينة ككل وشيوعية منظمة لطبقة الحراس من أجل تحقيق هدفه وهو التوافق. أما زينون فيعتمد أكثر على الكمال الأخلاقى للفرد. وربما ينعكس هذا الاختلاف أيضًا على بنود نصيهما حول التعليم، حيث يدعو أفلاطون إلى إصلاحات جذرية لازمة لنظام التعليم العادى مع فرض رقابة على الشعر وإصلاحات فى الموسيقى والألعاب الرياضية وتقديم مستوى عالٍ من الرياضيات، بينما يعتقد زينون أن التعليم الوحيد الذى نحتاج إليه هو تعليم البساطة الأخلاقية، وهو يرفض بدون شك دراسة الموسيقى والهندسة مثلما رفضها الكلبيون (**D.L.VI.104**).

ولا يوجد تناقض بين موقف زينون وموقف أفلاطون أكثر صراحةً من تناقضهما فى مسألة العلاقات الجنسية، ليس لمجرد أن زينون جعل مقترحاته حول الحب والجنس نقطة محورية فى نظريته كلها.[1] ويتناقض المذهب الأساسى فى "الجمهورية" حول هذه القضية تناقضًا صارخًا مع التنظير الاجتماعى عند أفلاطون، حيث لا توجد قواعد تحكم العلاقات الجنسية، فأنت تستطيع أن تعاشر أى امرأة على الإطلاق معاشرة جنسية كما ينصح الكلبيون. ويذهب فى أعمال أخرى إلى ماهو أبعد من ذلك حيث لا يخشى زنى المحارم وممارسة الجنس مع أى صبى صغير أو صبية سواء تتوافر فيهم صلة القربى أم لا... هذه هى الكلبية الصرفة. ومثلما يستكمل الهجوم الكلبى على الأعراف والتقاليد المثال على الاكتفاء الذاتى الطبيعى الذى تطلعنا نصوص أخرى على أنه يتعين تحقيقه عن طريق الألم "**ponos**" الذى يجسده البطل الكلبى هيراكليس، كذلك يبدو أن رفض زينون للقواعد التى تحكم المعاشرات الجنسية جاء استكمالاً للاقتناع بأن الخير الحقيقى

---

(1) See: further Schofield 1991; ch.2.Evidence; women, D.L.VII.131 (cf.VI.72); Heracles: D.L.VI.2.11.10-15; teenagers: Sextus M. XI.190,PH.III.245; indifferent point Sextus.PH.I.160, III.200 Orig.Cels.IV.5; virtue and happiness: D.L.VII.87,Stob.75.11.76.I77.16-21..

الوحيد والشيء الوحيد المتصل بالسعادة هى الفضيلة. ويمكن التخلى عن المحرمات الجنسية لأنه لا يهم فى نهاية اليوم من مارس الجنس مع من، إنه أمر من الأمور السواء أو الأمور المحايدة بالنسبة للسعادة، من يملك الفضيلة، يستطيع أن يفعل ما يريد دون أن ينتقص ذلك من فضيلته شيئًا؛ لذلك فعندما يتخلى زينون عن ثقة أفلاطون فى القوانين والمؤسسات التى تحكم العلاقات الجنسية فإنه يقدم وصفةً للحياة السعيدة تعتمد على التعليم الأخلاقي - أى على التعليم الذى ينتج فضيلة أخلاقية.

والنقطة التى يبدو أن زينون ينشق فيها عن الكلبيين؛ هى فى الاهتمام الذى يوليه - مثل أفلاطون - بالارتقاء بالمثل السياسية المتعلقة بالصداقة والتوافق، ويرتبط ذلك ارتباطًا وثيقًا بتعليم الفضيلة الأخلاقية كما يوضح النصان التاليان:

" سوف يحب الحكيم هؤلاء الصغار الذين يدل مظهرهم على أنهم مفطورون على الفضيلة" - كما يقول زينون فى "الجمهورية" وخريسيبوس فى الكتاب الأول من مؤلفه "عن أنواع الحياة" وأبوللودوروس فى كتابه عن "الأخلاق" (D.L.VII,129).

قال بونتيانوس "Pontianus" (وهو إحدى شخصيات قصة يرويها أثينايوس "Athenaeus": إن زينون من كيتيوم "Zeno of Citium" كان يعتبر الحب إلهًا يمنح الصداقة والحرية وكذلك التوافق ولا شيء آخر: ولذلك فقد قال فى "الجمهورية": إن الحب إله يعين على ترسيخ سلامة وأمن المدينة" -(Athenaeus, 561c). إنه لا يعنى بالحب هنا الجنس مع أن زينون فى احتفاظه بعلاقات شخصية حميمية فى محور طرحه وأفكاره يركز على الاهتمام بالتقليد الشيوعى بصفة عامة والمذهب الكلبى على وجه الخصوص. إن ما يدور بذهن زينون هو تعديل عاطفة الشخص الناضج نحو الصغار والتى تعكس الاهتمام بتنشئتهم تنشئةً أخلاقية حددها أفلاطون بقواعد وقوانين فى محاورتى "المأدبة" و"فايدروس". كان أفلاطون يفكر فى العلاقات الجنسية بين الذكور، وكذلك زينون. وليس واضحًا ما إذا كان قد نجح فى التوفيق بين هذا العنصر فى مقترحاته وبين مبدأ مجتمع النساء، والقول بأن الفضيلة واحدة فى الرجل والمرأة. إن الإنجاز المميز الذى حققه زينون هو أنه لم يكتشف فى الحب على هذا النحو ديناميكية التعليم الأخلاقى للمواطنين

فحسب، بل ويكتشف فيه أيضًا ديناميكية الصداقة والتوافق فى المجتمع بأسره. وربما كانت فكرته هى أنه إذا كان اهتمام الحكيم بتنشئة محبوبه تنشئة صالحة اهتمامًا متبادلاً وينتج ثمارًا أخلاقية؛ فإن المحبوب الصغير سوف يبلغ الحكمة والفضيلة وسوف يؤدى الحب إلى الصداقة.[1] وهناك نص رواقى آخر يجعل المعرفة حكرًا على الحكماء بشرط توافر الصداقة:

"إنهم يجعلون الصداقة شيئًا لا يوجد إلا بين الحكماء وحدهم، فبين الحكماء وحدهم يوجد التوافق حول جميع أمور الحياة. والتوافق هو معرفة أو إدراك الخير المشترك" **(Stob.II.108.15-18)**[2].

يخبرنا فيلوديموس **(Stoic.Col.12.1-11)** إنه فى بداية "الجمهورية" وعد زينون بأن يكون كتابه مناسبًا للزمان والمكان اللذين يعيش فيهما، وهو بطبيعة الحال ما يتناقض مع "جمهورية" أفلاطون. وما لا شك فيه أن النقطة الأساسية هنا كلبية: فأنت لا تحتاج إلى تعليم فلسفى تفصيلي، لأن الدواء لكل الأمراض والأوجاع الإنسانية فى يديك، ألا هو ممارسة الفضيلة.

٤- الرواقية الهللينستية المتأخرة

اختلفت المبادئ التى تناولتها الفلسفة الاجتماعية والسياسية عند الرواقيين اللاحقين بحسب ما تؤكده الشواهد المتبقية. وكما لاحظنا فقد كان خريسيبوس يكرر فى كتاب "الجمهورية" كثيرًا من مبادئ زينون المأخوذة من الكلبية، وإن دعوته فى مواضع أخرى لنظرية المدينة العالمية؛ إنما تعكس تطورًا ملموسًا لمفهوم زينون عن مجتمع

---

(1) مجتمع النساء: D.L.VII.131؛ فضيلة الجنسين: D.L.VII.175، Phld.Piet.Col.5.8-11؛ الصداقة كفاية D.L.VII.130.

(2) حول مفهوم الصداقة عند الرواقيين انظر: Fraisse 1974:348-73.

الأخيار والحكماء، ولكن في كتاب "أنواع الحياة"[1] يؤكد بطريقة مختلفة تمامًا هذه الفكرة مع تركيز على معاداة الكلبية؛ فيما يتعلق بتنوع الأدوار التي يلعبها الحكيم على خشبة مسرح الحياة (يبدو أن هذه الاستعارة المسرحية التي استخدمها إبكتيتوس تنسحب على شخصيات مثل بيون البورسثيني "**Bion of Borysthenes**" وأريستون **Ariston** المنشق عن الرواقية)[2] لقد خرج خريسيبوس عن المسار ليؤكد عمق انتمائه إلى العالم وانخراطه فيه، فسواء كان يختار البلاط أو السياسة أو التعليم فسوف يحقق ثروة وسوف "يمارس الخطابة ويشارك في السياسة كما لو كانت الثروة خيرًا حقيقيًا وكذلك المجد والصحة أيضًا" -(**Plutarch, Stoic Contradictions 1034b**). ويبدو ذلك كما لو كان اعتراضًا على تصور أفلاطون المثالي للعمل السياسي بل وللعمل الفلسفي. إن اهتمام خريسيبوس بالحياة في البلاط الملكي واعتقاده أن السياسة التقليدية في دولة المدينة تنطوي على استغلال المناصب المرموقة التي يشغلها الأصدقاء لتحقيق مزيد من الثروة؛ لأكبر دليل على استجابته للمتغيرات السياسية في العصر الهلينستي، بل إن أكثر ما يميز تصوره عن الحياة السياسية هو غلبة النزعة التقليدية عليها.

الحكماء هم وحدهم الملوك، وذلك وفقًا لمقولة رواقية شهيرة كان زينون أول من أطلقها. لقد شرح خريسيبوس إننا نقصد بالنظام الملكي هنا الحكم المطلق الذي لا يحتاج إلى قانون[3]، ويُرد على هذه المقولة بحجة تقول إن الحاكم يجب أن يعرف ماهية الخير وماهية الشر... ففي المقدمات الرواقية الحكيم فقط هو الذي يستطيع أن يعرف ذلك، ولذلك فهو الوحيد المؤهل للحكم بشكل عام وللحكم الملكي على وجه الخصوص (**D.L.VII.122**). وأفضل ما يأتي في المرتبة الثانية بعد أن يصبح المرء ملكًا هو أن يكون مستشارًا للملك في بلاطه أو في حملة عسكرية يقودها الملك. ويوصي خريسيبوس بذلك- على وجه

---

(١) الشاهد عند Plu.Stoic.Rep.1043a-e, D.L.VII.188-9, Stob.II.109.10-110.8; cf.94.8-20. Further discussion in Schofield 1991: 18-20, 119-27.

(2) Bion: e.g.fr.16A; Kindstrand; Arito: e.g. D.L.VII.160.cf.e.g. Ioppolo 1980: 188-92.

(٣) يتفاخر هنا بمفهوم النظام الملكي الذي كان موضع بحث طويل في الفلسفات السابقة انظر: e.g. Rowe. in ch.11 section 3 (p.244 above). on Plato.

الخصوص- حيثما يظهر الملك موضوع المناقشة ميلاً فطريًا نحو الفضيلة وشغفًا شديدًا بالمعرفة. ولكننا نقتبس من خريسيبوس هنا ما يسمح بذلك حتى فى الحالات التى لا يوجد عليها دليل. وينسحب هذا الاتجاه نفسه على الرواد الأوائل للمذهب الرواقى فى تقلد المناصب فى البلاط الملكي؛ حيث كان برسايوس أفضل تلاميذ زينون يعمل مستشارًا للملك المقدونى أنتيجونوس جوناتاس وأصبح فى نهاية الأمر قائدًا من قادته. ونسمع عن سفايروس (النصف الثانى من القرن الثالث قبل الميلاد) الذى كان يعمل فى بلاط الملك البطلمى فيلادلفوس فى الإسكندرية فى الوقت نفسه الذى كان يعمل فيه لدى كليومينيس الثالث ملك إسبرطة حيث يُقال إنه ساعد الملك على إصلاح النظام الإسبرطى التقليدى عن طريق تنشئة الصبية على السلوك العسكرى [1] . ويُقال أحيانًا إن الرواقيين الأوائل كانوا ملتزمين التزامًا نظريًا بالديمقراطية التى حاول كل من زينون فى أثينا وسفايروس فى إسبرطة الارتقاء بها عمليًا. ولكن هذا الدليل لا يدعم ذلك الافتراض [2].

يبدو أن خريسيبوس قد رسم الحياة فى البلاط الملكى بألوان مثيرة. وعلى النقيض من ذلك؛ فإنه فى سياق المفهوم التقليدى للمشاركة فى شئون دولة المدينة المتوقعة من المواطنين بصفة عامة ومن رجال السياسة على وجه الخصوص؛ أنه قد قدم تصوره العام للسلوك الملائم للبشر بوصفهم حيوانات اجتماعية. يقول شيشرون عن رأى الرواقيين فى ذلك(Fin.III.68): "إنه وفقًا للطبيعة الإنسانية يؤدى الناس واجباتهم العامة فى الدولة حتى يعيشون وفقًا للطبيعة فإنهم يتخذون زوجة ويريدون إنجاب الأطفال منها". و فى موضع آخر (Stob. II.94.14)يعتبر ستوبايوس الزواج وإنجاب الأطفال من الالتزامات الاجتماعية والسياسية- أى الالتزامات التى تقع على عاتق الرجال بوصفها التزامات اجتماعية بالطبيعة ومن ثم يؤدونها طواعية، بشرط أن يكون نظام الحكم فى الدولة التى ينتمى إليها نظامًا معتدلاً، فالحكيم يكون على استعداد لتحمل الآلام والموت من أجلها. أما

---

(1) Persaeus: e.g. D.L.VII.6, Phld.Ind.Stoic.12.3-15.11; Plu. Aratus 18-23, Sphaerus: e.g. D.L.VII.177,185, Athen.354e, Plu. Cleomenes 2,11.

(2) Sanguine view: e.g. Erskine 1990; Sceptical: e.g.Tigerstedt 1974, Vander Waerdt 1991.

بالنسبة للسياسة فإنه يلعب دوره خاصة عندما يبدى النظام السياسى علامات على التقدم باتجاه أفضل نظم الحكم أو الدساتير. وأحيانًا سيوجد "ما يعوقه" عن ذلك مثل: الفساد الذى يمكن أن يسود المجتمع والذى يجعل من الصعب- وربما من المستحيل عليه- أن ينفع الدولة، أو "أن يحث على الفضيلة وينهى عن الرذيلة"؛ وهذه هى النقطة الجوهرية فى ميدان السياسة. وعلى هذا النحو يكون مشروعه الخاص هو التعليم ووضع التشريعات وتأليف الكتب النافعة.

على أى نحو كانت الحياة الفلسفية تتفق مع مشروع خريسيبوس؟ فهذه أيضًا تُعتبر صورة عملية واجتماعية من صور الوجود. لقد رفض خريسيبوس معادلتها بحياة السكينة والطمأنينة الناتجة عن اعتزال الحياة السياسية والاجتماعية، حتى إنه انتقد – فى إشارة طفيفة إلى المشائيين والإبيقوريين على التوالي- اللذة المعهودة. يبدو أنه كان يفضل أن يصف النوع الثالث من الحياة بأنها الحياة "على طريقة السوفسطائيين" الذين كانوا يحترفون ممارسة مهنة تعليم الفلسفة. لقد أكد أفلاطون فى "الجمهورية" أن نظام الحكم وتجميع الثروات يختلفان اختلافًا تامًا؛ لأنهما فى الواقع عملان غير متطابقين. ومرة ثانية فإن أحد أهم الاتهامات التى يوجهها إلى السوفسطائيين الذين كانوا يملأون صفحات محاوراته أن الدافع الأساسى من وراء احترافهم تعليم الفلسفة؛ كان دافعًا ماديًا أو تجاريًا على الرغم من اهتمامهم بالفضيلة والمعرفة. ويشير إلى أن الفيلسوف الحقيقى لا يسعى نحو مالٍ ولا يقبل المتاجرة بالعلم. ويبدو أن خريسيبوس كان يعتقد أن هذه المواقف غير واقعية بالنسبة لتقييمه الحقيقى للمال. فالمال ليس خيرًا حقيقيًا ولكنه شيء "مفضل"، حتى إن كان من الأمور المحايدة التى لا هى خير ولا هى شر فى سبيل تحقيق السعادة. وبالنسبة له فإن هذا النمط من أنماط الحياة يدل على أهمية أن يبحث المرء عن قوت يومه والذى يتطلب بدوره السعى إلى جمع المال اللازم لذلك(وهو فى الواقع ما لم يكن يحتاج إليه إبيقور). إنه يؤكد على ذلك ليس فقط بالنسبة إلى الحياة الفلسفية بل بالنسبة إلى الحياة بصفة عامة. إنه ليؤكد أيضًا أن الحكيم يمكن يجمع ثروة من الحياة فى البلاط الملكى إذا اختار هذا النمط من أنماط الحياة، أو من السياسة أو من أصدقائه الذين يشغلون مناصب عليا.

إن أهم فكرة تنطوى عليها معالجة خريسيبوس لهذه القضايا هى أن الإنسان حيوان اجتماعى بالطبيعة. ولقد عبر الرواقيون عن هذه الفكرة بمفهومهم المميز الذى أطلقوا عليه "oikeiōsis"(١) وعلى الرغم من صعوبة ترجمة هذا المصطلح الترجمة المطابقة؛ فإنه ليس من الصعب صياغة جوهر النظرية الرواقية فى ضوء هذا المصطلح(*). لقد ذهبوا إلى أن الإنسان لا يتحرك فقط بفعل المصلحة الذاتية بل إن لديه دوافع طبيعية للاندماج مع غيره من الناس، وهو يشعر بأنهم يرتبطون به ولذلك فإنه يهتم بهم. يقدم شيشرون (Fin. III.62-3) بعض حجج الرواقيين على هذا القول. وتعبر جميع الحيوانات الاجتماعية — مثل النمل والنحل وطيور اللقلق– عن سلوك إيثاري؛ لذلك فإنه من الطبيعى أن يمارس الإنسان هذا السلوك بوصفه أكثر المخلوقات اجتماعية. ويكمن السبب الأصلى فى ذلك فى التطابق الأبوى مع الذرية من الأطفال. يمكن أن نعتبر هذه الظاهرة طبيعية وبديهية لا تحتاج إلى دليل، ولكن الرواقيين يطرحون حجة تقوم على مبدأ الاحتمال وهى أن الطبيعة لم تزود الحيونات بما يمكنها من التكاثر وتتركها دون رعاية أو غذاء لذريتها (Fin.III.62). لا بد إذن أن يعتقد الرواقيون أنه إذا كانت هذه الصورة من صور الإيثار طبيعية بالنسبة لنا فالأوقع أن نفترض أن صور الإيثار الأخرى هى أيضًا تعبير عن الطبيعة الإنسانية.

إذا كان الإنسان يفضل الآخرين على ذاته (أى إذا كان إيثاريًا) بالطبيعة فلماذا لا يرتقى الكثيرون منا بالمصالح المتبادلة فيما بيننا أكثر مما نفعل فى الواقع؟ لم يجد الرواقيون صعوبة فى نسب هذا الفشل إلى فساد الطبيعة الإنسانية بفعل البيئة الاجتماعية (D.L.VII.89)؛ لذلك فإن مفهومهم للطبيعة الإنسانية طرح معياري، وإن أفكارهم للدافعية نحو الاندماج مع الآخرين والتطابق معهم يُعبر عنها فى ضوء ما يجب أن نفعل. وعلى الرغم من ذلك فإن اللجوء إلى الطبيعة يهدف إلى تفسير أكثر الحقائق وضوحًا حول الإنسان

---

(١) الصورة الاجتماعية التى يعبر عنها مصطلح "oikeiōsis" جرت مناقشتها فى دراسة قديمة قام بها Pembroke 1971, and e.g. by Blundell 1990, Engberg- Pedersen 1990, Striker 1991:35-61, Annas 1993: 262-76, Schofield 1995b.

(*) معنى المصطلح فى اللغة العربية هو "التعايش". (المترجم)

وهو أن الناس حيوانات اجتماعية "Politika Zoia" كما يقولها الرواقيون(e.g.D.I.3.2. from Marcian)، مفاخرين بالتعبير الأرسطي.

لم توضح الفقرة (III.62-3) من كتاب شيشرون "عن حدود الخير والشر" كيف تتشكل الصورة الخاصة بالمخالطة الاجتماعية عن طريق "التعايش"–oikeiōsis، أى التكيف الطبيعى والاندماج مع الآخرين ومع مصالحهم بوصفها أصل العدالة [1]. وفى نصوص أخرى تعبر عن الرواقية الهللينستية تظهر هذه العلاقة وتعمل بطريقة مختلفة فى أماكن مختلفة، ما يدل على أن زينون وربما خريسيبوس أيضًا لم يكن واضحًا أو صريحًا فى هذه القضية. يبدو أن الرواقيين فى القرن الثانى قبل الميلاد قد حاولوا كتابة قصة أخرى أكثر تحديدًا وأكثر حسمًا. فربما كان أنتيباتير"Antipater "هو الذى فسر مبدأ عدم إلحاق الإنسان الظلم بغيره بأنه يعنى عدم استخدام الإنسان العنف ضد غيره وهو الذى استمد هذه الفكر من التعايش"oikeiōsis "الطبيعي. فإذا أخبرت الطبيعة كل فرد بأنه يجب عليه أن يرعى مصالح غيره. من الناس غير الغرباء علـيه، فإن ذلك يمنـع انتهـاك هـذه المصـالح (Leg.I.33 Off.III.28; cf.Fin.III.63). ويبدو أن بانيتيوس Panaetius يسلك مسلكًا مختلفًا. فالفضيلة عنده مرتبطة بالتعايش"oikeiōsis" والمخالطة الاجتماعية الطبيعية ولذلك فهى ترتكز إلى الحفاظ على العلاقات الإنسانية والترابط بين الناس، والعدالة "التى تحدد واجبات كل فرد (كما جاء فى التعريف الرسمى للعدالة عند الرواقيين) والتى تمنع إلحاق الضرر بأى فرد تُعتبر تطبيقًا خاصًا للالتزام الجوهرى العام بإقامة المجتمع الإنسانى (Off.I.11-20)[2]

ولكن ما هو حقى؟ وما هى مصالحي؟ كانت شرعية الملكية الخاصة من القضايا ذات الصلة بالموضوع، ومن الواضح أن أنتيباتير كان يسعى إلى تقابل المصلحة الفردية بالمصلحة العامة. ويصور شيشرون الفيلسوف ديوجنيس البابلى ممثل الرواقية فى السفارة الأثينية إلى روما فى ١٥٥ ق.م وهو يقترح النتيجة المنطقية لهذا التماثل، لأنه

---

(1) Cf.Plu.Stoic.Rep.1038b; Porph.Abst.III.19.4.

(٢) حول أنتيباتير وبانيتيوس انظر Striker 1991: 35-50. 58-9. Schofield 1995b:195-205

لا يوجد شيء يتحدث عما هو مستحق للفرد.[1] ألا يجب علينا لذلك أن نبيع ونشترى بل ونتخلى ببساطة عن كل شيء(Off.III.53)؟ ويبدو أن الفقرة رقم(III.68)من كتاب "حدود الخير والشر" لشيشرون تقدم إجابة عن هذا الهجوم، فهى تفاخر بهذا التماثل. فالمسرح ملكية عامة ولكن المقعد الذى يجلس عليه المتفرج يُنسب إليه فيُقال له مقعده، كذلك فإن المدينة التى نعيش فيها مدينة عامة مشتركة وجماعية ولكن ذلك لا يلغى أن كل فرد فينا له ملكيته الخاصة. أما الفقرة (I.21)من كتاب "الواجبات" لشيشرون (والتى ترجع إلى بانيتيوس) تدافع عن المذهب نفسه بطرق مختلفة. فالأشياء ليست خاصة بل عامة ومشتركة بالطبيعة، ولكن الشيء يمكن أن يصبح بطريقة شرعية ملكية خاصة بفضل احتلال طويل الأمد أو غزو بالقوة أو تعاقد أو من خلال اليانصيب وما إلى ذلك، وأى فرد آخر يحاول التكيف مع هذا الشيء سوف يخترق "عدالة الرابطة الإنسانية"[2] عندما تحدث الرواقيون عن العدالة بوصفها شيئًا طبيعيًا فلم يكن فى أذهانهم فقط الطبيعة الإنسانية.

يقتبس بلوتارخوس (Stoic.Rep.1035c) الفقرة التالية من خريسيبوس فى كتابه "عن الآلهة":

"من غير الممكن أن نكتشف أى مصدر آخر من مصادر العدالة ولا أى أصل آخر لها إلا من زيوس ومن الطبيعة الكونية، لأنه من هنا لا بد أن يكون لكل شيء من هذا القبيل مصدره، إذا كان لدينا ما نقوله عن الخير والشر".

تعزز هذه النظرية ادعاء خريسيبوس (D.L.VII.128) بأن العدالة طبيعية وليست وضعية- أى إن ما يُعتبر عدلاً أو ظلمًا هو شيء يوجد عليه رد صحيح موضوعى بصرف

---

(١) ولكن إذا لم يوجد شيء يمثل حق الفرد تكون العدالة كما جاءت فى التعريف الرواقى مفهومًا فارغًا (رغم أن شيشرون لا يشير إلى ذلك).

(٢) للمزيد انظر Annas 1989, Erskine 1990: ch.5, Schofield 1999c.

تأثرت مناظرات من هذا النوع بقضايا معاصرة فى الحياة العامة والفكرية للمجتمع الروماني: see e.g. Behrends 1977, Erskine 1990 chs.7 and 8 (Sanguine), Strasburger 1965 and 1966, Jocelyn 1976 7, Rawson 1985: ch.4 (Sceptical).

النظر عن القانون الوضعي في دول أو مجتمعات معينة. إن فكرة الوسطية التي تربط بين موضوعية العدالة (وطبيعتها بهذا المعنى) والطبيعة الكونية هي العقل. يذهب خريسيبوس إلى أن القانون هو الذي يحدد ما هو عدل وما هو ظلم؛ وهو يفهم أن القانون ليس كالعرف، بل إنه العقل الصحيح الذي ينطبق على الغاية العملية من الإقدام على الفعل الأخلاقي أو الإحجام عنه. والعقل الصحيح في الفرد هو في التناغم مع الطبيعة الإنسانية، ما دامت الطبيعة الإنسانية هي في ذاتها عقل يعمل ويرشد إلى أفضل نظام في الكون. لذلك فمن المتوقع أن يكون عقلنا مرشدًا، لأن العقل الإلهي مرشد ويمكن أن نكون مزودين بالعقل فقط من أجل أن يرشدنا. ومن المتوقع أيضًا أنه عندما يدرك عقلنا الفهم الصحيح سنكون في موقف نعرف فيه ما يجب وما ألا يجب نفعله وفقًا لإرشاداته. هذا أحد الأسباب التي تجعلنا نسميه "القانون"، لأن الدور الذي يلعبه في حياتنا هو وظيفة داخلية ذاتية فينا تؤدي عادة وفقًا للقانون الوضعي الخارجي [١].

تبين نظرية التعايش "**oikeiosis**" كيف أن النزوع نحو العدالة وظيفة من وظائف منظومة الدوافع في الإنسان، بل وفي الحيوان. ولكن الرجوع إلى الطبيعة الكونية يمدنا بغاية أكثر أهميةً وجوهريةً ألا وهي تفسير الدور الذي تقوم به الأوامر الأخلاقية في حركة الأشياء بأكملها. ويندرج هذا التفسير تحت النظرية الرواقية في العناية التي خصصت العالم ليكون سكنًا ومدينة للآلهة والبشر الذين يشكلون مجتمعًا من الكائنات يشترك في العقل، الذي هو القانون الطبيعي (**cf.e.g.Cic.ND II.154**) فبعض الحركات المصيرية تنطلق في سلسلة من التعقل على طريقة القياس المنطقي (**Cic.Leg.I.23**):

"لما لم يكن هناك ما هو أفضل من العقل، ولما كان هذا العقل يوجد في الإنسان وفي الإله على السواء، إذن فإن أول اتحاد للإنسان مع الإله هو الاتحاد في العقل. ولكن من يشترك في الحصول على العقل يشترك أيضًا في الحصول على العقل الصحيح. لما

---

(1) حول العقل الصحيح والقانون: Plu..Stoic.Rep.1037f, Stob.II.96.10-12. 102.4-6. D.L.VII.88. على الرغم من أن "الواجبات" kathēkonta ويبدو أنها تشكل مذهبًا أخلاقيًا فإنها ترتبط في المصادر بالقانون الطبيعي. pace. Striker (1987).

كان ذلك العقل قانونًا فيتعين علينا نحن البشر أن ندرك أننا مشتركون مع الآلهة أيضًا فى القانون؛ ثم إن من يشتركون فى القانون يشتركون أيضًا فى العدالة، ولكن الذين يشتركون فى هذه الأشياء لا بد أن ينتمون "إلى الدولة نفسها".

ونعود هنا إلى مدينة زينون التى تضم الأخيار والحكماء.. وإذا كان زينون يفترض المعرفة المتبادلة والتقارب الطبيعى (الفيزيقي) بين المواطنين فى مدينته الفاضلة؛ فلقد سقط هذا الافتراض الآن نتيجة لاهتمامه وانشغاله بالحب والجنس. ولكن هناك تشابه صارخ بين مدينته الفاضلة والمجتمع الذى يوصى به النص السابق المقتبس من شيشرون؛ فالمدينة العالمية أو مدينة الكون – كما تدل الإشارة إلى العقل الصحيح– هى مجتمع تعتمد العضوية فيه على معيارين هما: الفضيلة والحكمة. إن هذا المجتمع فى الواقع يُعتبر المدينة الحقيقية الوحيدة. يحدد الرواقيون المدينة بأنها جماعة أو تنظيم أخلاقى بديع من الناس تُدير شئونها بالقانون (Clem.Strom.IV.26 ; D.Chr.Or.36.20). ولكن الجماعة الوحيدة من الأشخاص التى يحكمها القانون الذى لا يكون قانونًا وضعيًا بل يكون عقلاً صحيحًا هى الجماعة التى تتفق على الاهتمام والاكتراث بالعقل الصحيح– أى إنها الجماعة التى تضم الأخيار والحكماء. ويجب ألا ننسى مفهوم زينون عن التوافق والصداقة اللذين يمثلان الدعامة الأساسية فى وحدة مدينته الفاضلة، كما يصفها بلوتارخوس (Comm.Not.1086f) عل النحو التالي:

"إذا مد حكيم واحد فى أى مكان يده بالحكمة لعاد ذلك بالنفع على كل الحكماء فى العالم المأهول بالسكان؛ هذه هى الوظيفة التى ينسبونها إلى الصداقة، وهذا يوضح كيف إنه عن طريق المنافع المشتركة بين الحكماء تكتمل الفضيلة"[1].

يُعتقد أحيانًا أن الرواقيين كانوا يدعون إلى دولة عالمية– أى إلى نظام سياسى يعبر عن البشر كافة. يربط بلوتارخوس فى فقرة سيئة السمعة (Alex.Virt.329a-f) بين الأفكار

(1) عن العدالة ومدينة الكون والطبيعة العالمية انظر.

Long 1983, Schofield 1991:chs.3and4, Schofield 1995b.

الواردة فى "جمهورية" زينون ومفاخر الإسكندر الأكبر. فنجاح الإسكندر فى السيطرة على الإغريق والبرابرة عبر حدود مترامية الأطراف ومحاولاته للمزج الثقافى بينها؛ تعبر عن فلسفة رواقية وُضعت موضع التطبيق. وسيتضح من مناقشاتنا أن رواية بلوتارخوس مرفوضة بصرف النظر تمامًا عن الشكوك التى تنتاب المؤرخين حول مصداقيتها بالنسبة للإسكندر.[1] لقد تطورت المدينة الفاضلة التى جاءت فى "جمهورية" زينون على يد خريسيبوس حيث أصبحت مجتمعًا عالميًا يطلق على مواطنيه (كما قال ديوجنيس الكلبى نفسه: **D.L.VI.63**) مصطلح "**kosmopolitai**" أى مواطنى العالم؛ ومع ذلك فهى ليست عالمية لأنها تضم كل البشر بل ولأنها مؤلفة من الآلهة والحكماء أينما كانوا، إنها ليست مجرد مجتمع واسع بل هى مجتمع من نوع مختلف تمامًا.

عندما يستخدم خريسيبوس كلمات مثل: "المدينة" و"القانون" فى هذا السياق؛ فإنه يهدف إلى إحداث تحول جذرى فى معانيها، حيث يجردها من أى شيء عادى يمكن أن يكون معروفًا فى محتواها السياسي. وكما رأينا فإن ولاءه إلى هذا الفكر لم يمنعه من أن يجعل الحكيم يشترك فى العمل السياسي، ولكن عند مناقشة أقطاب الرواقية فى العصر الإمبراطورى الرومانى من أمثال: سينيكا وإبيكتيتوس وماركوس أوريليوس، سوف تضعف الدعوة إلى المواطنة العالمية من دعاوى المجتمعات القائمة التى نجد فيها أنفسنا؛ حيث يلقى المنظور الكونى بظلاله على أفضلية الحياة العادية دون استبدالها على الإطلاق بحياة أخرى[2]. ومن المهم لفهم الفكر السياسى فى العصر الهللينستى أن نعى أن ذلك كان تطورًا لاحقًا.

---

(1) See Further Tarn 1933, Badian 1958, Baldry 1965: ch.4.Schofield 1991: App.A.

(2) See Further Gill ,in ch.29 below.

الخاتمة الرومانية

يحكى بلوتارخوس القصة التالية[1] ضمن روايته عن كيفية اجتماع بروتوس بالمتآمرين الذين سوف يقتلون يوليوس قيصر (Brutus,12.3-4) فيقول:

"ومن بين أصدقائه الآخرين استبعد بروتوس أيضًا ستاتيليوس "Statilius" الإبيقورى وفافونيوس "Favonius" الموالى لكاتو؛ وذلك لأنه عندما وضعهم فى اختبار غير مباشر فى أحد الحوارات الفلسفية أجابه فافونيوس بأن الحرب الأهلية أسوأ من حكم الفرد الذى يتجاهل القانون، بينما قال ستاتيليوس: ليس من اللائق بالنسبة للحكيم والعاقل أن يعرض نفسه للمخاطر والقلق من أجل الأشرار والحمقي".

لن نُفاجئ برد فافونيوس ولا برد ستاتيليوس- على وجه الخصوص- إذا تذكرنا ما جاء بالجزءين الرابع والثانى من هذا الفصل حول الفكر السياسى الرواقى والإبيقوري. وأهم ما جاء برواية بلوتارخوس هو عمق الثقافة الفلسفية اليونانية التى كان يستوعبها الارستقراطيون الرومان فى أواخر العصر الجمهوري. لقد استمدوا من هذه الثقافة لغةً للحوار والجدال حول القضايا الحيوية التى تتعلق بالسياسة المعاصرة ولغة لصياغة الاختيارات التى يتعين عليهم الإقدام عليها. هذا الشاهد الذى ورد عند بلوتارخوس تؤكده إحدى رسائل شيشرون فى الفترة بين عامى ٥٠ و٤٣ ق.م؛ وهى تصوره مع رهط من الأصدقاء والمعارف وهم يتبادلون الجدال والحوار فى هذا النوع من الموضوعات، سواء فى شكل دعابة خفيفة ومزاح أو فى شكل حوار جاد وصارم. كان استخدام لغة الفلسفة يعكس أحيانًا التزامات عميقة مثل: الهزيمة فى الحرب الأهلية على يد يوليوس قيصر التى أدت بكاتو إلى الانتحار على طريقة الرواقيين وحولت كاسيوس (كما يقول شيشرون) إلى الإبيقورية واعتزال الحياة السياسية[2].

---

(١) لمزيد من المناقشة انظر: Sedley 1997، الذى يدافع عن مصداقية هذه القصة.

(٢) لمزيد من المناقشة انظر: Momigliano 1941, Brunt 1986, Griffin 1986,1989,1995.

ومع ذلك فلقد ضاعت معظم الأعمال التى تتضمن النظرية السياسية الرواقية والإبيقورية والتى ترجع إلى الفترة الهللينستية الأساسية فى ثقافة روما فى عصرها الجمهوري. على سبيل المثال: نجد شيشرون يرى أن بانيتيوس الرواقى الذى كان صديقًا مقربًا من رجل الدولة سكيبيو أفريكانوس؛ كان يشارك بوليبيوس الاهتمام بنظرية نظم الحكم وتطبيقها على نظام الحكم الرومانى (Rep.I.34). ولكن لم تتبق لنا كلمة واحدة حول آراء بانيتيوس فى هذا الموضوع، مع أن المذهب الذى ينسبه ديوجنيس اللائرسى إلى الرواقيين– بصفة عامة– وهو أن دستور ديكايارخوس المختلط هو أفضل نظم الحكم (VII.131)؛ غالبًا ما يُنسب إليه وليس إلى زينون أو خريسيبوس. مع الإبيقورية يتحسن الحال حيث أن لدينا عملين يرجعان إلى نحو ٥٠ ق.م وهما قصيدة لوكريتيوس "Lucretius" "عن طبيعة الأشياء" "de Rerum Natura" التى أهداها لوكريتيوس إلى عضو السناتوس الرومانى ميميوس "C.Memmius"، وكتاب ألفه الكاتب اليونانى فيلوديموس من جادارا "Philodemus of Gadara" والذى بقيت منه شذرات فى مكتبة الدائرة الإبيقورية فى هيركولانيوم "Herculaneum" وعنوانه "عن الملك الصالح عند هوميروس". ولقد أهداه فيلوديموس إلى معتقه رجل السياسة الموالى ليوليوس قيصر وهو لوكيوس كالبورنيوس بيسو "L.Calpurnius Piso" ربما بمناسبة توليه منصب القنصلية فى عام ٥٩ق.م.

لقد خصص لوكريتيوس الجزء الأكبر من قصيدته لعرض المذهب الإبيقورى فى الطبيعة[1] ولكن الغاية القصوى من البحث فى الطبيعة عند الإبيقوريين هو تحرير الناس من الخوف من الموت وتحريرهم من الخوف من الآلهة. وبوسائل مختلفة تتراوح بين حث ميميوس إلى هجائية لاذعة على القيم الكاذبة فى المجتمع الرومانى؛ يستثمر لوكريتيوس قصيدة "عن طبيعة الأشياء" de Rerum Natura ؛ لأغراض أخلاقية ووجودية. فى مقدمات الكتب الثلاثة الأولى من القصيدة نجد هجومًا على الفكرة الضحلة التى تقول بأن الأمن يمكن أن يتحقق عن طريق الثروة أوعن طريق ممارسة سيسيفوس "Sisyphus" للسلطة السياسية، "فى هذا الوقت الذى تتعرض فيه بلادنا للمحنة".... يتحسر لوكريتيوس بهذه

(1) See: Bailey 1947; and on Book V e.g. Furley 1978, Manuwald 1980, Fowler 1989.

العبارة على الكوارث التى نتجت عن الحرب الأهلية التى شنها الأهل ضد بعضهم. أصبح هذا المبدأ موضوعًا صريحًا فى الكتاب الخامس عندما يقدم لوكريتيوس فى مناقشته لأصل الحياة وتطورها على الأرض نظرية أكثر تفصيلاً من نظرية هيرمارخوس عن التكوين الأول للمجتمعات ثم وضع القوانين. تعكس فكرة لوكريتيوس بوضوح (V.925-1157) تاريخ روما من حكم الملوك الأوائل، ولكنها تستمر إلى التعليق على السخط الراهن. لقد تحولت المجتمعات الأولى على يد "قادة بارزين فى الفكر من ذوى العقول المستنيرة" إلى قلاع حصينة.. وهناك تولى هؤلاء المفكرون المرموقون الحكم كملوك مكافأةً لهم على مظهرهم وقوتهم وعقولهم[1]. بعد ذلك ابتكرت الملكية الخاصة واكتشف الذهب. ثم جاءت مرحلة تكديس الثروات والاستمتاع بها فى سلام – وهو ما أفسد الثروة الحقيقية وهى العيش فى سكينة وطمأنينة– فازدادت رغبات الناس وتطلعاتهم نحو السلطة والمجد مما أدى إلى قتل الملوك وتولى الغوغاء سدة الحكم... حدث ذلك عندما أتى على الناس حين من الدهر تعلموا فيه وضع القوانين وتحديد المناصب بعد أن أنهكهم العنف.[2] وهناك شواهد وأصداء معاصرة لرواية لوكريتيوس عن الصراع من أجل الحكم والقيادة، وهو ما يلمح إليه دائمًا ولكنه يصرح به فى الأبيات التالية(V.1131-5):

" فليعتصروا دماءهم، وليكدوا دون هدف، وليحاربوا ليشقوا طريقهم الضيق نحو الطموح. إن حكمتهم مستهلكة وإنهم بعد ذلك لشيء يقيمونه بالأقاويل وليس بمداركهم الخاصة. شيء لم يعد يُستخدم الآن أو فى المستقبل أكثر مما كان يُستخدم فى الماضي".

وتوجد مبادئ أخلاقية قريبة الشبه من تلك المبادئ فى كتاب "الملك الصالح".[3] وهذا العمل– فى الواقع– إنجاز فى مجال أدب "مرآة الأمراء أو الحكام" الذى ساهم فيه

---

(1) ربما ندين– إلى حد ما– فى هذه المعالجة للنظام الملكى إلى بوليبيوس: Polybius (VI.5.4-6.12) والفيلسوف الرواقى بوسيدونيوس: Poseidonius (Sen.Ep.90.5-7) cf.Cole 1967.

(2) ربما كان لوكريتيوس يشير إلى "دورة الدساتير أو نظم الحكم" التى نجد شواهد لها عند شيشرون وبوليبيوس انظر: Gigante 1995: ch.4.

(3) انظر:

Murray 1965, Dorandi 1982 a, Gigante 1995: ch.4.

إبيقور بكتاب عن "النظام الملكي" –(D.L.X.28). وفي عرضه لمادة مقاله عن هوميروس يتجنب فيلوديموس بذكاء أي إشارة إلى أن بيسو "Piso" كانت له سلطات واسعة وليس مجرد منصب سياسي. ولا يحتوي الكتاب على شيء مميز للمذهب الإبيقوري، ولكن ربما كان ذلك يرجع إلى مفردات ذلك النوع من الأعمال الأدبية الذي يتعلق فيما يبدو بموضوعات متنوعة مأخوذة عن خطبة إيسوقراطيس "إلى نيكوكليس"، وأعمال أخرى مشابهة تتعلق بالمبادئ الأولى للفلسفة.

إن الأجزاء الباقية من كتاب فيلوديموس تتعلق بصفة أساسية بالدور الذي يقوم به الملك في الارتقاء بمفهوم السلام، ولا بد أنه كان يضم مفاهيم مثل: التسامح (epieikeia) والرفق (prāotēs, hēmerotēs)،والتي توجد شواهد عليها في مواضع أخرى بوصفها مقومات أساسية في أيديولوجية حكام العصر الهللينستي الذين تربوا عليها هم ورعاياهم. وكانت نماذجه هي: أوديسيوس الذي قضى على الفوضى العامة في مهدها في الاجتماع الكبير في الإلياذة (Iliad, II) ، ونستور الذي بذل قصارى جهده في فض النزاع بين أخيليوس وأجاممنون. فكلاهما نموذج للحكمة المتحررة من كل انفعال. والمدن إنما تنهض ويعمها الرخاء عندما تأخذ بالمشورة الحسنة لا بالسلاح، وإن دولة الفايكيين"Phaeacians"لشاهد على ذلك. ويوضح هوميروس أنه يقيم ويقدر التمعّن والحكمة والتعليم في هذه الدولة بقدر ما يكره الذين يحبون الحرب والصراع[1].

(1) يعيد سكوفيلد في هذا الفصل استخدام المادة العلمية التي يقدمها في عملين سابقين هما:.
Schofield 1996 and Schofield 1999d.

الفصل الثالث والعشرون

ملوك ودساتير... نظريات هللينستية

دافيد إ. هام

David E. Hahm

إن الظروف السياسية المتغيرة فى العصر الهللينستى قد هيأت المسرح لتنقية وتكييف التحليل والتقييم الكلاسيكى لأشكال الحكومات[1] لقد كان التطور الأبرز هو صعود أنظمة حكم ملكية فردية (أوتوقراطية) على غرار الملكيات الفارسية والمصرية. وبحلول القرن الثانى ق.م: فإن الملكيات حتى التقليدية فى بلاد اليونان الأم مثل: الملكية المقدونية المنتخبة والملكية الثنائية المحدودة فى إسبرطة: تحولت لتصبح ملكيات أوتوقراطية على النمط الهللينستى. لقد ظلت دول المدينة اليونانية قائمة ولكن كان عليها أن تصيغ علاقة من نوع جديد مع الملوك الذين شملت طموحاتهم التوسعية الإمبراطورية شرق البحر المتوسط بأكمله. وفى معظمها فإن دول المدينة اليونانية إما رضخت وارتضت بحكم ذاتى منقوص فى ظل سلطة أحد الملوك وإما تجمعت معًا فى عصبة إقليمية مستقلة. إن تطور الأحلاف الإقليمية – لاسيما فى بلاد اليونان الأصلية – كان تطورًا آخر ترك أثره فى الفكر الهللينستى.

(1) Sinclair 1951: 242-4, Tarn and Griffith 1952: 47-78, Walbank 1981: esp. 60-122, 141-58, 1984: 62-74.

تطور ثالث تمثل فى اختفاء التمييز بين الديمقراطية والأرستقراطية أو الأوليجاركية. فى أعقاب التطورات السياسية والاقتصادية التى طرأت ظلت دولة المدينة الحرة ديمقراطية، ولكن مع مكون تنفيذى قوى تهيمن عليه مجموعة ضيقة محدودة من العائلات الثرية القديمة (العريقة) [1] . ولما كانت مثل هذه المدن تعتبر نفسها ذات أنظمة حكم ديمقراطية رغم توجهها الأرستقراطى فقد اختفى التمييز الكلاسيكى القديم (بين نظامىّ الحكم). لقد أصبح الفارق المهم الآن هو بين مدينة ذات درجة عالية من الحكم الذاتى وأخرى يديرها وكيل (مندوب) لأحد الملوك الهللينستيين، وغالبًا ما يتم ذلك تحت مظلة حامية عسكرية.

وعلى مدى تلك الفترة ظل نظام الحكم الملكى والنظرية الدستورية يشغلان اهتمام فلاسفة جميع المدارس (الفلسفية) الأربعة الرئيسية، على الرغم من أن أيًا من أعمالهم لم يكتب له البقاء [2] . إن المادة المصدرية عن الملكية – الموجهة أساسًا إلى ملوك مقدونيا– ناقشت على الأرجح سمة وخصائص الملك المُبتَغى[3] . وقد أعطى ذلك شكلاً ومضمونًا (جوهرًا) لتقليد استمر على مدى العصور القديمة وحتى العصور الوسطى[4] . لقد استمر التراث الدستورى فى تناول التصنيف والتغيير، على الأقل جزئيًا على أساس كتابات أفلاطون وأرسطو (Polybius VI.3.5. 5.1; Stob. II.147.26-152. 25) [5] . فى الظروف السياسية المتغيرة حظى التنظيم السياسى الداخلى وتطويره باهتمام خاص؛ فقد ناقش المشاءون فى أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الثالث ق.م.، ومن بعدهم الرواقيون فى القرن الثانى

---

(1) O'Neil 1995: 103-33.

(2) Sinclair 1951: 248-53, Aalders 1975: 5-16. عناوين هذه المؤلفات احتفظ لنا بها ديوجينيس اللائرسى فى مؤلفه عن "السيَر". للمزيد انظر:
Rowe, in chs. 14 and 19 above, and Garnsey, ch. 20, pp. 403-5.

(3) Fraser 1972: 1.485, Walbank 1984: 65, 76-7; cf. Goodenough 1928.

(4) Hadot 1972, Walbank 1984: 75-84; cf. Schubart 1937a, 1937b
وعن مؤلف "مرآة الأمراء" من العصور الوسطى (Fürstenspiegel) انظر:
The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-1450: 218-21, 326-8, 483-5

(5) Aalders 1968: 72--81, 1975: 7-9, Moraux 1973: I.423-34, Annas 1995.

التنظيم الأمثل للمناصب العليا وأهمية إحداث توازن بين السلطات للحيلولة دون حكومات ملكية مستبدة (Cic. Leg. III.12-16). لقد دافع الفيلسوف المشائى ديكايارخوس عن دستور مختلط يجمع ما بين الملكية والأرستقراطية والديمقراطية وأعجب بالدستور الإسبرطى لليكورجوس كمثال يحتذى (Phot. Bibl. 37) [1].

وهناك قرائن أكثر تحديدًا عن فكر تلك الفترة تأتى من نصين يحملان أسماء مستعارة، ويتضمنان نصائح لملك (أحدهما من "أرسطو" إلى الإسكندر، والثانى من "أريستياس" إلى فيلوكراتيس)، ومن نصين تاريخيين يستخدمان نظريات معاصرة لوصف وتفسير تاريخ سياسى (بوليبيوس وديودودور الصقلى). هذان النصان إما أنهما مؤرخان بالقرن الثانى ق.م؛ وإما يعكسان فكر ذلك القرن، وكل منهما يخاطب الحقائق السياسية لواحدة أو أكثر من القوى الأربع الكبرى فى ذلك الوقت: الملكية المقدونية، الملكية المصرية، والديمقراطية الآخية، والجمهورية الرومانية.

(١) نظريات الحكم الملكى

إن النصين اللذين يحملان أسماء مستعارة - الموجهان إلى الملكيات المقدونية والمصرية على الترتيب - يتضمنان نصائح عن (كيفية) حكم مملكة. وفى كلتا الحالتين يُقدم النصح ظاهريًا لملك تاريخى حقيقى من وقت أسبق انطلاقًا من ظروف سياسية معاصرة ورؤية آنية للطبيعة البشرية وعلم النفس. فى كل حالة فإن تعليم (paideia) الملك يُعرف على أنه مفتاح الحكم الفعال، ويقدم النص ذو الاسم المستعار إسهامًا ظاهريًا لذلك التعليم. وعلى الرغم من وجود قواسم مشتركة كثيرة بين هذه النصوص فى مفهومها لطبيعة شخصية الملك المثالى؛ فإنها تختلف فى افتراضاتها السياسية والنفسية وفى طريقة وشكل عرضها.

---

(1) Wehrli 1944: 28-9, 64-9. Sinclair 1951: 250-2. Some Stoics concurred (D.L. VII.131).

النموذج المقدونى هو خطاب تخيلى كُتب بطريقة يُفهم منها ظاهريًا أنه من جانب أرسطو إلى الإسكندر الأكبر؛ واحتفظ به ضمن مجموعة مؤلفات أرسطو، وذلك كمقدمة أطروحة بلاغية خطابية بعنوان: خطبة إلى الإسكندر "Rhetorica ad Alexandrum"[1]. إن الخطاب - وهو محاولة لحث الملك على دراسة البلاغة والمنطق - قد كُتب على شاكلة تقليد نصائح الملكية التى سبق أن قدمها كسينوفون وإيسقراط، ولكنه يستند إلى نظرية مُعلنة بطريقة أكثر تنظيمًا حول مهمة وسلطة الملك، التى لا بد أنها طُورت فى المناخ السياسى الهللينستى الإغريقى... إن الملكية قد طُرحت كنقيض صريح للديمقراطية:

"بينما فى أنظمة الحكم الديمقراطية يكون القانون هو المرجعية فى الحكم على أفعال الناس؛ فإن مرجعية الحكم على هذه الأفعال عند الشعوب الخاضعة للحكم الملكى تتمثل فى الحديث العقلانى[2] (logos). لذلك فبينما يقود القانون العام عادة المدن المتمتعة بحكم ذاتى إلى أفضل وضع ممكن (kalliston)، فإن المدن الخاضعة لحكمك الملكى يمكن أن يقودها حديثك العقلانى إلى وضع ملائم (sumpheron)؛ إذ إن القانون فى الواقع هو ببساطة حوار عقلانى يحدده اتفاق عام (koinē homologia) من جانب المدينة، وهو يفصّل كيف ينبغى للشعب أن يتصرف فى أوضاع بعينها" - (1420a19-27).

إن المقارنة مع النظم والأعراف الديمقراطية - والتى تستمر على مدى المناظرة - تفترض سلفًا نظريةً تمثل الملكية والديمقراطية، البديلين الوحيدين القابلين للحياة فيها[3]. وجهة النظر هذه تمثل سمة للعصر الهللينستى - خصوصًا فى بلاد اليونان الأم، حيث شكّل التوتر القائم بين الحكم الذاتى الديمقراطى والسيادة المقدونية الحياة العامة والجدال منذ القرن الرابع ق.م.

---

(١) أحدث نص هو: Fuhrmann 1966، الترجمة الإنجليزية تجدها فى: Forster 1924 and Hett and Rackham 1937: 267-75. عن تاريخ النص ومناقشته انظر Wendland 1904: 499-509, Sinclair 1951: 254-5، وانظر أيضًا Rowe, in ch. 19 section 2 above.

(٢) إن كلمة: "logos" التى تُترجم هنا بـ"الحوار العقلانى" تشير إلى إعمال العقل، وإلى المراسيم والإعلانات المبنية على إعمال العقل، أو إلى كليهما معًا.

(٣) تحدث المقارنة كذلك فى 1420b12-14 and 1420b27-1421a2. إن الطرح الأخير (1421a23-4) يتضمن قياسًا سياسيًا - على الرغم من أنه ليس بالضرورة ديمقراطيًا - على القائد بوصفه منقذًا لجيشه.

إن المفهوم والتصور القائل بأن الملك يؤدى المهمة نفسها التى يؤديها القانون فى دولة مدينة ديمقراطية؛ يستدعى ربطًا من نوع خاص مع مقدونيا. إن هذا يذكّرنا بالعلاقة التى رسمها الفيلسوف أناكسارخوس من أبديرا الذى أخبر الإسكندر فى الهند أنه "القانون وتعريف العدالة" بالنسبة لرعيته.(52.3-7; cf. Max cum Princ. 781a-b Arrian IV.9.7-8; Plut. Alex). لقد كان هذا الفيلسوف يحذو فى هذا حذو المثال السابق الذى وضعه أفلاطون وأرسطو فى إعلاء قدر الحاكم المثالى – حيثما وجد -- فوق القانون [1]. وعندما اتخذ أحد خلفاء الإسكندر – وهو أنتيجونوس الأعور – لقب ملك عام ٣٠٦ق.م (وكان أول من فعل ذلك بين خلفاء الإسكندر) فقد أرسى نمطًا شخصيًا من أنماط الملكية لا يرتبط بمنطقة جغرافية بعينها، وبذلك قدم سابقة الأسرة الحاكمة الأنتيجونية الملكية التى لا يقيدها قانون أو عرف [2].

إن إقامة توازن بين مراسيم وأفعال أحد الملوك وبين القانون الدستورى يفترض مسبقًا وجود ملك حكيم فاضل. وفى دعوته للملك لتطوير وتنمية قدراته المنطقية وفضائله؛ يستخدم مؤلف الخطاب فرضيات نفسية أفلاطونية تتسم بالغموض. إن البشر يختلفون عن الحيوانات فى امتلاكهم للعقل (logos) بالإضافة إلى الرغبة (epithumia) والعاطفة (thumos). إن العقل "هبة إلهية" تمكّن البشر من تحقيق الفضيلة والخير والسعادة (1421a6-15) (1420a27-b12.). إن البناء الهرمى الضمنى لهذا المفهوم للطبيعة البشرية يضع الأساس لسلسلة من النقاشات التى تربط بين القيمة المعنوية والنفعية للعقل فى كل من الاهتمامات الأربعة للملوك وهى: الوضع السياسى (1420a11-27)، والجدارة الأخلاقية (1420a27-b19)، والحكم الفعّال (1420b19-1421a3)، والخير والرضا على المستوى الشخصى (1421a4-24). بالنسبة للمكون الأول (العقل) يقدم المؤلف الطرح الآتى:

"إن من الأنبل (kailion) والأليق بالملك أن ينعم بروح تتسم بصواب الرأى عن أن يكتسى جسده بفاخر الثياب؛ إذ سيكون الأمر غريبًا لو أن شخصًا ذا مكانة مرموقة فى

---

(1) Bosworth 1996: ch. 4.

(2) Billows 1990: 155-60.323-5, Walbank 1981: 55-7, 1984: 62-7.

مجال الفعل قد ظهر بمستوى أدنى من الناس العاديين فى الحديث العقلانى"–(logoi 1420a15-17).

إنه يزعم فى نقاشات (مناظرات) لاحقة أن الحوار العقلانى هو معيار الجدارة الأخلاقية وأساس المدح والذم (1420a27-b8)، وأكثر القدرات البشرية قدسية (1420b19-20)، وأعظم شرف يسبغه الإله على المخلوقات الحية (1421a8-10).

إن كل واحدة من هذه الأطروحات الأخلاقية مرتبطة بطرح نفعى. ولنبدأ من القطعة الأولى المقتبسة أعلاه؛ حيث تطرح قضية استخدام الملك للحوار العقلانى (logos) كى يرشد رعيته إلى وضع ملائم (sumpheron) (1420a23-5). ويمضى المؤلف فى الإشارة إلى أن الحوار العقلانى أمر جوهرى باعتباره وسيلة العدالة والخير، وهما المكونان الأساسيان للحكم الملكى (1420b5-11)، وأساس الأمن القومى (1420b19-1421a3) والأمن الشخصى والسعادة (1421a12-24)[1].

وكى يُصعِّد المؤلف هذه المناشدات المنفعية؛ فإنه يصوغها فى استعارات وتشبيهات عسكرية، بما يثير فى الملك المخاوف على سلامته الشخصية: "إن البحث والتمحيص العقلانى لما هو مفيد هو حصن الأمان"–(akropolis soterias, 1421a1-2). ولتنمية القدرة على إعمال العقل والمنطق فإن "التعليم قد تأسس على أنه حامى الروح"– (1421a17-18) ... فكما أن القائد هو منقذ الجيش فإن العقل (logos) مع التعليم هو قائد (hegemon) الحياة"– (1421a23-4). ولما كان الحوار والفعل المتعقل القائمان عليه هما السبيل لتحقيق الغايات الأولية للملك، فإن التدريب على الحوار العقلانى (logos) يصبح ذا أولوية قصوى، ومن هنا تأتى توصية المؤلف بكتابه التالى (اللاحق) فى البلاغة.

(1) Cf. 1420b12-19، حيث تسير حياة الملك وحواره العقلانى بالتوازى مع القانون الديمقراطى فى تقديم نماذج (paradeig-mata) من السلوك، ومن هنا تصلح كأدوات للحكم.

ومن الممكن أن نجد فرضيات سياسية مختلفة وعلم نفس واستراتيجية بلاغية فيما يُطلق عليه رسالة أريستياس إلى فيلوكراتيس[1] "Aristeas to Philocrates". إن هذا النص هو – في واقع الأمر – تقرير تخيلي عن الظروف المحيطة بترجمة العهد القديم من العبرانية إلى اليونانية، أو ما يُسمى "الترجمة السبعينية". وكجزء من رواية هذه المحاولة يصف المؤلف سلسلة من سبع موائد (مآدب)، ويُزعم أن بطلميوس الثانى فيلادلفوس قد مرَّ عليها وسأل كل واحد من المترجمين الاثنين والسبعين سؤالاً يتعلق بالحياة أو بحكم مملكة (Arist. 187-292)[2] وقد أجاب كل واحد منهم بقول مأثور قد صيغ بطريقة تظهر أن المبدأ مستمد بصورة ما من عند الرب. وأقرَّ الملك كل إجابة وشكر الحكماء اليهود على "تعليمهم فى الملكية" – (ما علموه إياه بشأن الحكم الملكى) –(Arist. 294).

يعتقد – على وجه العموم – أن نص هذا الخطاب قد كُتب فى الإسكندرية فى النصف الأخير من القرن الثانى ق.م[3]. ولا يزال الجدال محتدمًا حول جمهور المستمعين والغرض من الخطاب وما يُطلق عليه الندوة (المأدبة) حول الملكية الواردة فيه. وعلى الرغم من ذلك فيمكن القول باطمئنان إن مدى وتفصيل وثائقه ونقاشاته السياسية ذات الطابع الخيالى تشير إلى أهداف سياسية؛ وفوق ذلك فإن معرفة المؤلف الوثيقة باللغة والممارسات الإدارية البطلمية فى القرن الثانى ترجح أنه كان وثيق الصلة بالبلاط إن لم يكن موظفًا ذا مقام رفيع، وفى وضع يسمح له بالتعليق على – أو حتى المساهمة فى – السياسة المصرية ونظام الحكم[4]. وفى هذا السياق تتخذ الندوة معنى ومغزى كإسهام يهودى فى السياسة والإدارة السياسية الهللينستية الإغريقية / المصرية.

---

(١) النصوص القياسية المعتمدة هى: Wendland 1900, Thackeray 1902 (الذى أعيد طبعه مع ترجمة إنجليزية لـ Hadas 1951 and Pelletier 1962, Cf. Sinclair. 1951: 289-93, Hadas 1951, Tcherikover 1958. Zuntz 1959, Jellicoe 1966, Fraser 1972: I.696-703, Murray 1967, 1987, Schmidt 1986, and Troiani 1987 for interpretations.

(٢) من المرجح أن المأدبة قد صيغت على غرار المآدب التى نرى شواهدها فى القصور البطلمية واليهودية انظر: (Zuntz 1959: 31-6. Murray 1967: 346-8, Fraser 1972: I.702-3).

(٣) تتراوح التواريخ المقترحة ما بين نحو عام ١٦٠ وعام ١٠٠ ق.م. (Fraser 1972: I.696; II.970, n. 121, Hadas 1951: 3-54, Schmidt 1986: 116-43, Murray 1967: 338-40. 1987: 16).

(4) Fraser 1972: I.698-9.

ولكن لا تتضح طبيعة ذلك الإسهام تحديدًا. إن الاثنين وسبعين سؤالاً وإجابة لا تبدى تنظيمًا منهجيًا أكثر من كونها تبدأ بالفضائل الأساسية المكوِّنة للملكية، وهى: العدالة (dikaion) الممزوجة والملطفة بالرحمة (epieikes و makrothumia) والعناية الخيِّرة بصالح الرعية [١] (pronoia, euergetein, Arist. 188-90). ويتعرج التساؤل بعد ذلك عبر إطار واسع من الأمور العملية من الغذاء والعلاقات الأسرية إلى السياسة العامة والعلاقات العامة وجملة من التفاصيل الإدارية التى تربط - أحيانًا وليس دائمًا - بين مميزات الفضائل المكوِّنة.

وعلى الرغم من أن النصائح المقدمة عملية بدرجة كبيرة جدا: فليست هناك من الناحية الفعلية مناظرة أو محاولة لإقناع الملك بجدوى الوصايا، وبدلاً من ذلك فإنها تجد مبررها عنده من كونها ممنوحة ومجازة من الرب. حتى الصفات الملكية من عدالة ورحمة وفعل الخير التى عادةً ما تحظى بالتأييد لجدواها فى ضمان الحظوة والقبول لدى الشعب؛ تُزكَّى رسميًا من منطلق أن الرب عادل ومتسامح ويقدم الخير لبنى البشر (Arist. 187-8, 205). وأحيانًا أخرى يؤول المؤلف التصرف الفاضل من جانب الملك أو الرضا اللاحق من جانب الشعب على أنه نتيجة لتدخل إلهى (Arist. 230, 265, 273)، وأنه أمر تحقق بالصلاة والدعاء وليس بالاختيار العقلانى. وعلى الرغم من أن الأمور المأخوذة عن الرب قد تبدو كإضافات سطحية فإنها تحوِّل الأساس الجدالى للنصيحة بصورة كاملة. إن نصيحة أريستياس حول الملكية - فى جوهرها - تندمج وتتكامل مع نظرية إغريقية عن الملكية مع تبريرات لاهوتية يهودية [٢].

فضلاً عن ذلك؛ فإن النظرية اليونانية ذاتها قد فُصِّلت وكُيِّفت وفقًا لظروف سياسية مصرية. ليس هناك من مقارنة مع الديمقراطية، إذ إنها نمط سياسى لم يكن للمصريين ولا اليهود أى خبرة به. إن كثيرًا من الممارسات الإدارية التى حظيت بتزكية خاصة قد

---

(1) Murray 1967: 353-9, Zuntz 1959: 25-31.

(٢) Murray 1967: 344, 353-61, Zuntz 1959: 22-4. إن محاولة Zuntz (1959:24-31) لإعادة بناء أطروحة عن الملكية الهللينستية والتى ربما تصلح كمصدر هى محاولة غير مقنعة (Murray 1967: 350-3).

صيغت على نمط الممارسة البطلمية الفعلية [1]. إن الأسئلة والأجوبة قد وضعت فى بيئة اجتماعية مصرية من الممكن تمييزها، حول مأدبة بطلمية متوجة بنقاش فلسفى [2].

إن النظرية الإغريقية – المصرية التى تشكل خلفية أريستياس تتضح بشكل أبعد عند ديودور الصقلى المؤرخ اليونانى من القرن الأول ق.م. الذى يجسد وصفه ذو الصبغة المثالية لطريقة حياة الملوك المصريين القدماء المفهوم نفسه عن الملكية [3] (1)-70 I). إن ديودور يصف ويحلل وظيفة ومهمة النظم والممارسات الحضارية المصرية، ويقوم بذلك دون تعديلات يهودية. إن النظرية المُتضمنة فى هاتين الروايتين تختلف عن النظرية المقدونية فى نظرتها المتدنية للعقل البشرى وفى الأساس القانونى التعويضى للملكية فيها. إن البشر بطبيعتهم يسعون إلى اللذة والمنفعة التنافسية (pleonexia)، وهى حقيقة تجعلهم عرضة لإطلاق العنان لرغباتهم وللعدوانية والظلم .Arist. 222-3. 277-8 (D.S.I. 71.3:) كما يمتلك الناس قدرةً على إعمال العقل (dianoia. nous. Arist. 222. 276 cf. 108)، ولكن أغلبهم يستغلونها لتقديم ملذاتهم ومصالحهم الأنانية على ما عداها (Arist. 222-23. cf. 277-8). وإذا ما وضعنا فى الحسبان معطيات من قبيل الدوافع الكاسحة نحو اللذة والطمع والمجد : يصبح ضبط النفس هو الشرط الضرورى للإعمال الصحيح للعقل، ومن هذا المنطق يُنادى به كأكثر أشكال الحكم فعالية (archē kratistē, Arist. 221-2) وكجوهر (horos) الملكية (Arist. 211). إن المرء لا يستطيع أن يجعل لإعمال العقل جدوى فى التحكم فى عواطفه إلا بعد أن يسيطر هو عليها ويمسك بزمامها، ويتحقق ذلك بتجنب الخداع وبالوفاء بالتزامات المرء ونواياه (Arist. 255-6, 276. D.S.I. 70.6. 71.3) [4].

---

(١) Cf. Murray 1970: 157-61, 168-9. إن مشكلة تحقيق العدالة والمساواة فى أمة متعددة الأعراق (Arist. 267) هى مشكلة نادرًا ما تركت أثرها على مقدونيا.

(2) Zuntz 1959: 31-6, Murray 1967: 346-9.

(٣) Hadas 1951: 43-5, Murray 1970: 168-9. من المؤكد أن رواية ديودور مأخوذة فى الأغلب من هيكاتيوس الأبديرى Hecataeus of Abdera (أواخر القرن الرابع ق.م.) الذى كان مسئولاً ربما عن أول تفسير للملكية المصرية فى صياغة مصطلحات يونانية

.(Murray 1970: esp. 157-61, Fraser 1972: I,496-505)

(٤) إن التمتع بعقلية نفاذة (noun oxun) والقدرة على إصدار أحكام وتقديرات مرهفة الدقة هى هبات من إله (Arist. 276. cf. 236)

إن ضبط النفس – وهو الشرط المطلوب للمَلَكية والمجتمع المدنى – يمكن الوصول إليه بالتمرين. إن النظرية تشترط ضرورة أن يخضع الملك دائمًا للقوانين (Arist. 240, 279; D.S.I. 70.I.-71.1). إن القوانين والأعراف المصرية تنظم كل أوجه حياة الملك وتنشئته وجدوله اليومى وغذاءه ورفاقه وطقوسه الدينية وإجراءاته الإدارية. ومنذ شبابه المبكر الغض كان ملك المستقبل يتدرب على ألا يقع ضحية لإغراءات المجد والثروة، وإنما على ممارسة ضبط النفس والاعتدال (Arist. 211, 248, 279). وعندما يكبر يقوم الكهنة يوميًا بترتيب صلوات يومية يكررون فيها فضائل الملك، ويعددون جميع الصفات والأفعال التى تليق بملك مثالى. ويشرح ذلك ديودور بالقول بأنه لكى يعتاد الملك على نمط الحياة الملائم (للملوك) ودفعه إلى الالتزام بتطبيق هذا الأسلوب يتم من خلال تهديده بصورة ضمنية مبطنة بالعقاب الإلهى[1] (D.S.I. 70.5-8). كما كان الملك مُجبرًا كذلك على الإنصات إلى "استشارات ووصايا خيِّرة من جانب أبرز الرجال" وهى تُتلى جهرًا من "كتب مقدسة"[2]. كل هذا لضمان أن الملك يتمتع بأفضل المبادئ الأخلاقية والإدارية ويضعها فى اعتباره عند اتخاذه للقرارات (D.S.I. 70.2-9; cf. Arist. 239, 284). وفضلاً عن ذلك فإنه يلتزم التزامًا صارمًا بالقانون فى إصدار القرارات وتوزيع العقوبات (D.S.I. 71.1). وفى النظرية اليونانية – المصرية لا تستند حياة الملك وأفعاله الإدارية إلى الاختيار الشخصى العقلانى فى المقام الأول، وإنما على الأعراف والقوانين التى يجيزها الإله وتنتقل عبر الكهنة والحكماء من جيل إلى جيل (Arist. 240, 279; D.S.I. 70.1-2, 71.1-3).

أما مؤلف "رسالة إلى الإسكندر" فكانت نظرته إلى الملك على أنه ذو قدرة اكتسبها بالتعليم؛ تجعله يُعمل العقل كأساس كافٍ للنظام الاجتماعى، مماثل للقانون فى مجتمع

(١) طبقًا لديودور الصقلى فإن اللعنات على الملك عند ارتكابه الأخطاء كانت تحل بخدمه وناصحيه (I.70.7). ولذلك لم يكن الملك ملزمًا مطلقًا أن يتلقى الوعظ (النصح أو التحذير) أو التصويب ممن هم أدنى منه. ويرى بلوتارخ أن ديمتريوس الفاليرى فى أواخر القرن الرابع شارك فى هذا النوع من الاهتمامات وكان يحث بطلميوس على قراءة كتب تتناول الملكية؛ لأنها تتضمن الأمور التى لم يكن يجرؤ أصدقاء الملك على أن يوصوه بها (Reg. et Imp. Apopth. 189d).

(٢) إن الإغريقى ديودوروس الصقلى ينسب القوانين إلى "أحكم الرجال" (D.S. I.71.3)، لكنه يشير ضمنًا إلى أن الآلهة تصدِّق عليها (D.S. I.70.5-8). فالكاتب والمؤلف اليهودى يزعم أن من غرس القوانين أصلاً فى عقول المشرعين هو الرب (Arist. 240).

ديمقراطى. وبناءً عليه كان مؤيدًا وداعمًا لتعلم المنطق والبلاغة لتدريب الملك على إبداء الرأى السديد والتصرف بصورة مستقلة. إن النظرية الإغريقية – المصرية تضيع فرصة تدريب القدرة الخاصة بإعمال العقل لدى الملك لصالح نوع مختلف من التدريب يتمثل فى تنظيم عواطف ومشاعر الملك فى ظل إرشاد وتوجيه من قانون قديم أُنزل بصورة مقدسة حيث يتحكم تمامًا فى سلوك الملك. وها هو مراقب من الخارج – ديودور الصقلى – يُثنى على هذه النظم القديمة وينسب إليها فضل الرفاهية غير العادية – على مدى ما يقرب من خمسة آلاف عام – التى عاشتها مصر تحت حكم فردى ملكى (D.S.I. 69.6, 71.5). إن مؤلف رسالة "أريستياس إلى فيلوكراتيس" مُراقِب من الداخل وعضو فى البلاط الملكى فى القرن الثانى؛ ويبدو أكثر اهتمامًا بتعزيز التراث القديم بعمل جديد صيغ على غرار الأدب المصرى الذى نقل التراث القديم. وقد جمع ما بين نظرية الملكية الإغريقية واللاهوت اليهودى فى إطار مصرى، وبذلك أنشأ المؤلف المجهول الهوية مؤلفًا يبرر التدخل اليهودى فى الحكومة البطلمية، بل وربما كانت لديه إمكانية تعزيز توجهها الأخلاقى.

(٢) النظرية الدستورية

فى مدن بلاد اليونان الأم– حيث ازدهرت الديمقراطية من قبل– تمت مواءمة النظرية الدستورية الكلاسيكية مع الممارسات الديمقراطية المعاصرة ونشرها بين زعماء الحلف الآخى الديمقراطي ثم لاحقًا بين زعماء وقادة الجمهورية الرومانية. وفى منتصف القرن الثانى ق.م سجل المؤرخ ورجل الدولة الآخى بوليبيوس وطبّق مثل هذه النظرية على تاريخ المدن والممالك اليونانية، ثم خلص منها بإنشاء نظرية قابلة للتطبيق للقوى الناشئة فى الغرب، قرطاجة وروما [1]. إن الدستور – من وجهة نظره – يحدد طبيعة شخصية

---

(1) النص القياسي المعتمد هو Weil and Nicolet 1977. عن حياة بوليبيوس انظر Walbank 1972: 1-31, Eck-stein 1995: 1-16. أو عن نظريته السياسية انظر:
Ryfell 1949: 180-232, von Fritz 1954, Cole 1964, Petzold 1977, Tromph 1979: 4-115, Podes 1991a. 1991b, Hahm 1995, and Eckstein 1995.

الأمة، وهكذا يفسر ويعلل قراراتها ونجاحها أو إخفاقها فى مساعيها [1] (VI.2.9-10). ومن خلال بيانه لكيفية تغيير الدساتير وتأثيرها فى الأحداث؛ كان يصبو إلى شرح الماضى وأن يتيح فرصة للتنبؤ الأدق بالتطور والتاريخ المستقبلى للدولة.

إن الظاهرة التى أثارت أقصى درجات الانتباه عنده هى كيفية نجاح روما فى "إخضاع كل العالم المسكون تقريبًا لحكمها الأحادى فى أقل من ثلاثة وخمسين عامًا" (I.1.5; III.1.4, 2.6; VIII.2.3; XXXIX, 8.7). لقد وجد التفسير فى دستورها الأرقى وكرّس كتابًا بأكمله (السادس) لمهمة شرح أصله وطبيعته وأساس قوته. لقد كان يرنو إلى تزويد رجال الدولة بالمعلومات كى يستخدموها فى تحسين دساتيرهم وتطويرها (III.118.11-12) ويتوصلوا لقرارات سياسية ذكية مستنيرة (VI.2.8-10).

إن النظرية التى اختارها بوليبيوس كأساس لهذا المشروع كانت نظرية نسبها إلى "أفلاطون وفلاسفة آخرين"-(VI.5.1). هذه النظرية ليست أفلاطونية فى حقيقة الأمر على الرغم من أن عناصرها الأساسية لها نظائر وصور قياسية عند أفلاطون [2]. إن مصدرها الدقيق غير معروف؛ ولعل أرجح تخمين أنها نشأت أصلاً فى ظل الأكاديمية ثم تخلقت فى - أو على الأقل تحولت إلى - الدائرة السياسية لبوليبيوس فى آخايا على يد اثنين من رفاقه الآخيين هما إيكديموس وديموفانيس [3]. وكلاهما درس (تلقى العلم) مع الفيلسوف أركيسيلاوس "Arcesilaus" من مدرسة الأكاديمية فى أثينا. ولعب دورًا بعد ذلك فى تأسيس الحلف الآخى على أسس منظمة ديمقراطيًا.

إن بوليبيوس يوفّق بين هذه النظرية فى التغيير الدستورى وبين تصنيف وتقويم للأنماط الدستورية مماثل لما جاء عند أفلاطون (Plt. 291.d-292a, 302c-303b) وعند أرسطو (Pol. III.7, 1279a22-b10). هناك ثلاثة أنماط عمومية يميزها عن بعضها عدد القائمين على الحكم (فرد واحد، أو مجموعة قليلة، أو كثرة من الناس)، وكل نمط منها ينقسم بدوره

---

(1) Pédech 1964: 303-17.

(2) Von Fritz 1954: 44-95, Trompf 1979: 6-54.

(3) Cole 1967: 163-6.

إلى تنوع فرعى مُحسَّن وغير مُحسَّن أو منحرف (V1.3.5-4.6). هذه الأنماط جميعها مزعزعة (غير مستقرة)، إن أكثر الدساتير ثباتًا ومن ثم أفضلها؛ هو ذلك الدستور الذى يجمع بين فضائل التنوعات الثلاثة المحسنة (VI.3.7-8; 10.1-11). إن تصنيف بوليبيوس يختلف عن تصنيف سابقيه فى تأويله للحكم الرشيد على أنه حكم يقوم على رضا المحكومين، وهو رضا يُكتسب بأسلوب فى الحكم يتسم بالذكاء والفضيلة [١]، إنه يبلور ذلك فى روايته عن أصل الملكية:

"عندما يوظف الشخص القيادى القوى للغاية قوته دعمًا (للمفاهيم الأخلاقية) السالفة الذكر، ويصبح رعاياه على علم أنه الشخص الذى يعطى كل ذى حق حقه، فإنهم يخضعون له، ليس خوفًا من قوته، وإنما بالأحرى لأنهم يقرون صواب تقديره وينضمون معًا للحفاظ على حكمه " -(VI.6.10-11).

إن الدساتير غير المُحسنة أو المنحرفة - على عكس ما سبق - هى تلك الدساتير التى يقوم الحكام فيها إما بالحكم بالقوة والخوف (VI.4.2, 6.10-12, 8.4-5) ، وإما - فى حالة الديمقراطية المنحرفة - بالرشوة والفساد (VI.9.5-7). وهكذا فإن نظرية بوليبيوس تنأى بنفسها عن النظرية الكلاسيكية من خلال التكيف مع الافتراض الأساسى للديمقراطية الهللينستية؛ مثل ذلك الذى تمثل فى موطنه فى آخايا والذى تمثل فى السيادة لشعب من الناحية الرسمية مع سلطة تنفيذية فى أيدى شاغلى المناصب العليا من ذوى التوجه (الفكر) المدنى[٢].

وبصفته مؤرخًا ورجل دولة يعتبر الاستقرار الدستورى أساسًا لقوة الأمة ونجاحها، اهتم بوليبيوس بصورة حيوية بالتغيير الدستورى وكان بحاجة لنظرية قادرة على تفسير التغيرات الماضية والتنبؤ بها فى المستقبل. إذ إنه لا التدهور المنطقى التخطيطى عند أفلاطون فى القسم الثامن من "الجمهورية" ولا الجمع والتصنيف الشامل لأرسطو

---

(١) هذه العلامة ترد ضمنًا فى التعريفات (VI.4.2-5) وفى وصف الأصل

.(VI.6.10-12, 8.1-3, 9.3-4)

(2) O'Neil 1995: 103-33.

لدوافع التغيير (الكتاب الخامس من مؤلف "السياسة") قد أتاحا تنبؤات يُعوَّل عليها. إن النظرية التى تبناها بوليبيوس تتألف من مجموعة من القوانين الصارمة عن التغيير الدستورى يطلق عليها مسمى "مفهوم مُعمم" –(koinē epinoia) أو "نمط شامل" –(katholikē emphasis, VI.5.2-3)، فى إشارة – على الأرجح – إلى وصف كونى يغطى كل أو معظم حالات التغيير الدستورى الفعلى(١).

إن من اليسير إساءة فهم الوصف الكونى عند بوليبيوس. فى إطار موجز للنظرية يُعدِّد بوليبيوس ستة تغييرات، يؤدى كل منها إلى ظهور واحد من الأنماط الدستورية الستة (VI.4.6-11). يبدأ التسلسل بحكم الفرد (فى عمومه) والذى ينبثق منه الحكم الملكى بتطويره من خلال مبادرة بشرية؛ ثم يتدنى ليتحول إلى حكم الطغيان. ومن حكم الطغيان تنبثق الأرستقراطية وتنحدر إلى أوليجاركية، ثم تظهر الديمقراطية وتتدهور إلى حكم الغوغاء، فقط لتمهد المسرح لظهور الملكية من جديد (٢). ويختم بوليبيوس بالقول بأن المرء بوسعه أن يعرف أفضل أوجه الاختلاف العميق بين الصور الجيدة والرديئة من الأنماط الثلاثة الأساسية من خلال بحثه وتمحيصه لأصولها وتغييراتها، ويضيف قائلاً إن "الشخص الذى يتمتع برؤية شاملة عن كيفية التطور الطبيعى لكل منها قد يكون بوسعه أن يرى زمان وكيفية ومكان النمو والازدهار (akme) والتغيير للأسوأ (metabolē) وحدوث النهاية مرة أخرى" (VI.4.12). وعلى الرغم من بوليبيوس لا يدعى قدرةً على التنبؤ بالتوقيت الدقيق لكل تغيير من مثل هذه التغييرات، فإنه على ثقة من أن المرء يمكنه التنبؤ بالنمط الذى سيطرأ من بعد (VI.9.10-11)؛ وهو يُطلق على العملية برمتها "دورة (anakuklosis) الدساتير، ونموذج الطبيعة فى الإدارة (phuseōs oikonomia)، والذى بمقتضاه يتطور البناء الدستورى ويتغير ويعود ثانيةً إلى حالته الأصلية".

(1) Hahm 1995: 8-37, esp. 8 n. 5, 12-13; cf. Podes 1991b.

(٢) إذا ما اعتبر المرء أن حكم الفرد فى أصله وعمومه دستورًا منفصلاً مستقلاً، تصبح هناك سبعة دساتير فى هذه السلسلة. عن صعوبات التفسير انظر Hahm 1995: 14-16 and n. 22: 27-30.

إن الاستعارة البيولوجية من ميلاد ونمو وازدهار ثم انحطاط، مع وصف العملية بأنها دورة، قد يُرجح أن بوليبيوس كان يعتقد أن المجتمع كان مبرمجًا من جانب الطبيعة حيث يتبع سلسلة من التغييرات مقدرة سلفًا، وهى سلسلة تتضمن فى ثلاثة مواضع تدهورًا حتميًا من حالة جيدة إلى ما يقابلها من شكل منحرف عنها. وقد يُظن أن التنبؤ على هذا النحو قائم على التسلسل الدورى فى حد ذاته "per se"؛ إذ يقوم المرء بتحديد موضع دستور ما فى الدورة ثم يستقرأ ببساطة التطورات المستقبلية من النموذج. إن التنافر وعدم الاتساق الواضح بين دورة صارمة من الدساتير وبين التاريخ الحقيقى -مضافًا إليها غموض بوليبيوس فى مطابقة النموذج البيولوجى للنمو والازدهار والتدهور مع تسلسل الدساتير - عرّض نظريته للنقد، وهو ما يرجح تفسيرًا آخر بديلاً [1]. هذا التفسير الآخر يرجح أن المصطلحات البيولوجية ربما يكون من المستساغ أكثر النظر إليها باعتبارها استعارة حيوية لحقيقة كون التغيير الدستورى يتّبع أنماطًا منتظمة، متأصلة فى نهاية المطاف فى الطبيعة البشرية، ومن هنا تصبح طبيعية وممكن التنبؤ بها مثل السلوك البشرى.

وعندما يقدم بوليبيوس تفسيرًا كاملاً ورسميًا للتغييرات الدستورية التى جعل إطارها العام فى سبع مراحل (تتضمن أصل الحالة الأولية للحكم الفردى)؛ فإنه لا يستخدم أى استعارات ذات طابع بيولوجى؛ بل الأرجح أنه يفسر كل شىء من منطلق وبعبارات علم النفس الإنسانى[2] (VI.5.4-9.9). إن بوليبيوس باعتباره مؤرخًا حذا حذو ثوكيديديس فى السعى وراء تفسيرات نفسية للقرارات الفردية والجماعية التى قررت مصير التاريخ [3]. لقد اعتقد أن الطريقة التى تُصور بها العلاقات بين الأفراد تحدد كيف أن الحالة النفسية لأفراد عديدين يمكن أن تشكل القرارات الجماعية وتنفيذ تلك القرارات. إن بوليبيوس يعتبر تصوير العلاقات بين الأفراد دستورًا.

---

(1) عن النقد انظر على سبيل المثال Ryfell 1949: 186-232, Aalders 1975. 109-10, von Fritz 1954: 89-95؛ مع التصميم المعتمد من جانب Tromph 1979: 15-45.

(2) Petzold 1977, Podes 1991a, 1991b, Hahm 1995.

(3) Walbank 1972: 40-3, 58-9, 157-9.

إن للطبيعة البشرية جانبين: طبيعة حيوانية تحركها الفطرة، وعقلاً أو قدرة على إعمال العقل (nous, logismos, VI. 6.4). ويترتب على هذا أن العلاقات والتفاعلات الإنسانية– ومن بينها الدساتير وتغيرها – سوف تكون محكومة بعمليتين مختلفتين: منافسة غير عقلانية من أجل السلطة وتعظيم الذات، ومحاولة عقلانية للترفع فوق هذه المنافسة لبناء نظام اجتماعي تعاوني أفضل. إن بوليبيوس يشرح تفصيليًا كيفية فهمه لهاتين العمليتين مجتمعتين ليفرزا سلسلة واحدة من التغييرات الدستورية تتمثل تحديدًا في صعود وهبوط الحكم الملكي. (VI.5.4-7.8).

وكي يتيح بوليبيوس للسمات الأساسية لهذه العملية أن تبرز: فإنه يصور أصول المجتمع على أنه تجمع طبيعي بسيط لأناس تحت زعامة أقوى أعضاء المجموعة وأكثرهم عدوانيةً. ولما كان هذا التطور موازيًا في الحيوانات غير العاقلة – التي تتحرك بدافع الفطرة والغريزة وحدها – فإن بوليبيوس يصفه بأنه "المهمة الأكثر صدقًا للطبيعة" (المهمة الأصيلة جدًا للطبيعة) –(phuseōs ergon alethinotaton)، ويضيف إن "التجمع في صورة قطيع" من جانب الأنواع الطبيعية للدفاع عن نفسها ضد أعداء طبيعيين كان سببه "الضعف الطبيعي" – (VI.5.5-8, cf. 6.8). إن تفسيره يعترف بالعدوانية الفطرية ويفترض سلفًا دفعةً فطرية لتعويض الضعف من خلال التعاون. وعندما يقود الميل الفطري للعدوان إلى منافسة داخلية نرى التوابع الاجتماعية للعملية الطبيعية الأولى: إذ ينتهي المطاف بالأقوى والأشرس إلى السيطرة، وبذلك يتشكل "حكم الملك".

إن المنطق العقلاني هو العامل الثاني المؤثر في السلوك البشري والعلاقات الاجتماعية، إذ إنه يؤدي إلى تطور حكم الفرد إلى النظام الملكي؛ فهو نتيجة لتطور تدريجي في العلاقة النفسية بين الحاكم والمحكوم. فحين يبدأ الحاكم الفرد في استخدام تقديره المنطقي العقلاني في اتخاذ القرارات بما يتسق والمفاهيم المتبعة على وجه العموم فيما يتصل بما هو عادل (dikaion) وجميل ومُحبب (kalon)؛ فإن رعيته الذين كانوا يطيعونه بدافع الخوف يبدأون في إدراك عقلانية تقديره وصواب رأيه ويخضعون له طواعيةً. وهذا الالتزام من جانبهم يدفعهم إلى الدفاع عن الملك ضد جميع التحديات والحفاظ على حكمه حتى عندما يكبر ويشيخ يصيبه الوهن: حيث لا يمكنه التمسك بالعرش من واقع قوته الطبيعية (الواهنة)–(VI.6.10-12).

هكذا ينشأ الحكم الملكى فى ظل شرطين. (١): أن يحكم الحاكم الفرد بقرارات متعقلة وفقًا لمفاهيم أخلاقية متفق عليها على وجه العموم. (٢) يدرك الشعب الأساس العقلانى المنطقى لحكمه وأن يخضعوا له طواعية (VI.6.10-12, 7.3-4; cf. VI.4.2). ولما كان الدستور الملكى نفسه قد نبع من النزعة التنافسية الفطرية للسكان؛ فكان لا بد لبوليبيوس أن يشرح كيف وصل السكان إلى مرحلة تهميش فطرتهم الطبيعية نحو تعظيم الذات من أجل الخير والصالح المشترك. إن المفتاح يتمثل فى تطور المفاهيم الأخلاقية المشتركة باستخدام العقلانية... وهكذا فإن نظرية بوليبيوس عن التطور الدستورى قد بُنيت على نظرية أخلاقية متجذرة بدورها فى العقلانية البشرية[1].

إن المواطنين فى مجتمع ما يكتشفون تصورات وأفكار أخلاقية من خلال التعامل بعقلانية مع جدوى أنماط معينة من السلوكيات، مثل: احترام الوالدين ورعايتهما والمخاطرة بحياة الفرد للدفاع عن المجتمع. من خلال التأمل فى جدوى الخير والصالح العام ومقابلة الإحسان بالإحسان، يقوم المجتمع بتطوير مفهوم مشترك لما هو مُحبب وعادل؛ ومن ثم مؤهلاً ليصير نظامًا ملكيًا بمجرد أن يجد زعيمًا قويًا يتصرف بمقتضى القيم المشتركة. يفترض بوليبيوس أن قيمًا أخلاقية مشتركة أخرى، مثل: الحرية والمساواة؛ سوف تظهر فى ظل ظروف اجتماعية أخرى (VI.9.2-4; cf. 8.4).

إن بوليبيوس يسهم – فى واقع الأمر – فى إرساء قيمة أخلاقية نفعية هى المصلحة الذاتية المستنيرة مع القيم الأخلاقية الخاصة المتطورة عبر الزمن من خلال ظروف متغيرة. مثل هذا المفهوم للأخلاقيات له صلات وثيقة بالأخلاق الأبيقورية، وإن كان يختلف فى أن الالتزام الأخلاقى لا يستند إلى ميثاق بين الأفراد، حيث يتفقون بدافع المصلحة الذاتية على ألا يؤذى أحدهم الآخر. إنه يستند بدلاً من ذلك إلى العائلة– وهى نتاج لدافع طبيعى غريزى نحو الممارسة الجنسية – وعلى الرغبة فى تعزيز التبادلية الفطرية فى المنافع الخيرية التى تشخص علاقة الوالدين والأبناء داخل إطار الأسرة[2] (VI.6.1-5).

---

(1) Cole 1967: 80-96.

(٢) عن السوابق عند أفلاطون وأرسطو انظر Cole 1967: 80-130. Lord 1991: 61-8. romph 1979: 16-22. يخمن أن النظرية مأخوذة فى نهاية المطاف عن ديموقريطوس "Democritus".

من الجدير بالملاحظة أن نوع المَلكية الذى شرحته نظرية بوليبيوس لا يختلف كثيرًا عن الملكية المثالية التى تعكسها النظريات المعاصرة عن المَلكية. إن الملك عند بوليبيوس يحظى بالاعتراف والفضل (التقدير) من رعيته من خلال اهتمامه باحتياجاتهم ومشاعرهم؛ فهو يدافع عن المدينة ضد الهجمات، ويصدر قرارات قضائية عادلة، ويحيا حياة تتسم بالاعتدال. وتكون نتيجة ومحصلة ذلك مدينة قوية متحدة تتصف بالقوة العسكرية والرفاهية الاقتصادية (VI.7.4-5). إن مثل هؤلاء الملوك – مثل أقرانهم فى نظريات الملكية المصرية والمقدونية – يُزعم أنهم كانوا يعيشون في الماضي فقط عندما كان الملوك – حسب نظرية بوليبيوس ذات التوجه الديمقراطي – يُختارون – أو على الأقل يتم التصديق عليهم – من جانب الشعب (VI.7.2-4).

إن نظرية بوليبيوس ترصد التغييرات اللاحقة. عندما بدأ الملوك "فى تلقى وتسلم وضعهم بصفة تتابع وراثى، وبدأوا يأمنون على أنفسهم ويحصلون على أكثر من كفايتهم من المؤن اللازمة لمعيشتهم بسبل هينة بسيطة، بدءوا يتبّعون رغباتهم" ويحيون حياة الترف والانغماس فى الملذات والجشع؛ ونتيجة ذلك انحدر الحكم الملكى ليصبح حكم الطغيان (VI.7.6-8). إن سبب هذا التدنى والتدهور هو الشعور بالأمان الذى يصاحب الحكم الوراثى... وحسب افتراضات بوليبيوس النفسية فإن الالتزام بفعل الخير المتبادل والمفاهيم الأخلاقية عن العدالة والشرف التى تكوِّن أساس الملكية تنبع من حسابات منفعة للمصلحة. ويمكن أن تنشأ فقط فى شعب يشعر بنوع من عدم التحصين أو بنقطة ضعف (من جانب الملك). إن الجانب الوحيد للتبعية وعدم التحصين من جانب الملك فى مملكة آمنة مزدهرة يأتى على الأرجح من ضرورة انتخابه أو على الأقل التصديق عليه من جانب الشعب. حتى هذا الأثر أو الملمح الأخير من عدم التحصين قد قُضى عليه من خلال وراثة الحكم. من الواضح أن بوليبيوس كان يعتقد أنه من غير الممكن تعليم الفضيلة، وإنما لا بد أن يتعلمها المرء من خلال تجربته الشخصية ذات الصلة. وعلى الرغم من الحقيقة القائلة بأن الكثير من النظريات حول الملكية – بما فيها مؤلف "رسالة إلى الإسكندر" – كانت ترى فى التعليم وسيلة لتحسين الملوك، فإن بوليبيوس ظل ملتزمًا برأيه القائل بأن الملوك بالوراثة مقدر ومحتوم عليهم أن يصيروا طغاة – سواءً بتعليم وتدريب أخلاقى

أم لا – ويمكن أن يتطلع الجميع إلى الغيرة والكراهية (لهم)، والثورة (عليهم) فى ختام المطاف (VI.7.6-8.1).

إن رواية بوليبيوس عن التغييرات الدستورية الأخرى التى تؤدى إلى الأرستقراطية والأوليجاركية والديمقراطية وحكم الغوغاء، لا تحظى سوى بقدر ضئيل من المعالجة على مستوى الشرح والتفسير، اللهم إلا لإيضاح كيفية اختلافها عن الدساتير الملكية التى حظيت بشرح مفصل (VI 8.1-9.9). غالبًا ما يتم تجاهل العملية الطبيعية الخاصة بالتنافس على السلطة – والتى تفسر نسبة (حصة) الحكام (فرد واحد أو قلة أو جماعة) – رغبةً فى إظهار كيف أن كل نوع من الدساتير البسيطة مآله إلى التدنى إلى صورة منحرفة. لقد كان ذلك التدنى والتدهور ذا أهمية قصوى؛ لأنه كان يمسك بمفتاح الاستقرار الدستورى والقوة الوطنية. فنظرًا لأن التدنى يتأتى من إحساس بالأمان غير مبرر من جانب الحاكم ذى السلطة فإن السبيل الوحيد لمنع التدهور هو الحد من إحساس السلطة الحاكمة بالأمان. ونظرًا لأن مثل هذا الحد والتقليص من الصعب الحفاظ عليه إلى ما لا نهاية فى دستور بسيط، فليس هناك من دستور يمكن أن يُعد مثاليًا. إن أفضل دستور يجب أن يكون دستورًا مختلطًا؛ من شأنه أن يقيم شروطًا تحول دون الارتكان إلى الاطمئنان غير المبرر من جانب الحكام (VI.3.7-8: VI.10.1-11)

فى النظرية التى تبناها بوليبيوس صلح الدستور الإسبرطى باعتباره نموذجًا لدستور مستقر مختلط. لقد صوَّر المشرع الإسبرطى ليكورجوس بوصفه ملكًا حكيمًا فهم مبادئ التدهور الدستورى و:

" جمَّع جميع الفضائل والسمات المميزة لأفضل (أبسط) الدساتير حتى لا يتجاوز أى منها إلى ما بعد مداه الملائم ويتحول إلى الشر والضرر المقابل له، وإنما بالأحرى – من خلال معادلة قوة كل منها بقوة الآخر – لن يُميل واحد منها الميزان ويفوق الأخرى لأى فترة من الزمن، بل إن الدستور سوف يتوازن بمرور الوقت ولسوف يستمر ويدوم إلى ما لا نهاية بما يتسق ومبدأ القوى المتعادلة " –(VI.10.6-7).

إن بوليبيوس يقدم هنا الاستعارة المؤثرة الخاصة بـ "الكوابح والتوازنات"، ولكنه يعرِّف ويحدد الآلية النافذة المفعول كحالة نفسية يسد فيها الخوف الطريق أمام إبداء دائم لتعظيم الذات...

"إن الخوف من الشعب يحول دون أن تتحول الملكية إلى الصلف والغرور ... كما أن الشعب بدوره لا يجرؤ على احتقار الملوك لخوفه من الشيوخ الذين ... سوف ينصِّبون أنفسهم دومًا في صف (القضية) العادلة. والنتيجة أن الجزء (الدور) ... الذي تقلص بالتشبث بالعرف والتقليد (أي تحديدًا: الملوك) سوف يصبح دومًا أعظم وأكثر أهمية ووزنًا من خلال القوة المضافة للشيوخ" –(VI.10.8-10).

إن الاستقرار في الدستور الإسبرطي المختلط يعتمد على شرط مفاده ألا يصبح لأحد مكوناته سيطرة مطلقة؛ تجلب أمانًا غير مبرر يفجر طاقة الحكم الاستبدادي الذي يخدم المصلحة الخاصة. ولما كان (الدستور الإسبرطي) أطول الدساتير اليونانية عمرًا على الإطلاق فقد استحق لقب أفضل دستور (VI.10.11-14; cf. 3.7-8)

وكما نوهنا أعلاه؛ فإن اهتمام بوليبيوس الأولي بالنظرية السياسية نبع من جدواها كأداة تساعد في تفسير التاريخ وتقدم العون لرجال الدولة من السياسيين في استباق التطورات السياسية أو التحكم فيها. وباعتباره مؤرخًا فقد طبقها لإلقاء الضوء على تغييرات دستورية تدخل في نطاق ومدى تاريخه (مؤلفه التاريخي)؛ فقد رأى في السلوك القاسي الصارم للملك المقدوني فيليب الخامس نتيجةً (ومن هنا دليلاً تجريبيًا) لانحطاط نظام الحكم الملك المقدوني إلى حكم طغيان. وقد اقتبس نماذج فيليب الثاني والإسكندر الأكبر وأنتيجونوس دوسون "Antigonus Doson" – وكلهم ملوك تولوا الحكم قبل مولد بوليبيوس – كأمثلة على الملكية في أوجها وذروتها (V.9.8-10.8). أما خليفة أنتيجونوس– فيليب الخامس – فعلى الرغم من أنه اعتلى العرش عام ٢٢١ ق.م ولديه الخصائص الطبيعية الأساسية المطلوبة وحظي بالقبول من جانب رعيته (IV.77.1-4; VII.11.4-9)؛ فقد كانت لديه ميول في اتجاهات معاكسة، وتحديدًا تجاه النزعة الخيِّرة وتعظيم الذات، وكان لديه ناصحون شجعوه في هذين الاتجاهين المتناقضين. وفي نهاية المطاف – وتحت ضغط

الناصحين من غير ذوى المبادئ - خضع لغرائزه الأدنى وأصبح طاغية قاسيًا (IV.82-6; V.9-12, VII.11-14)[١]. ورغم أن هذا التفسير للانحطاط ينحرف عن النموذج النمطى النظرى فى الكتاب السادس فى السماح بتغيير فى منتصف الحكم، فإن بوليبيوس يجعل دافع التغيير بما يتفق ونظريته من خلال التركيز على الأمان غير المبرر الذى بدأ به فيليب الثانى فترة حكمه، وهى تجربة مشابهة لتجربة ملك وراثى (VII.11.1-9).

لقد اتبعت الأمة الآخية - قوم بوليبيوس - قطاعين من نموذج التغيير الدستورى. فقد بدأوا كملكية لأجيال عديدة ثم انحدروا إلى حكم الطغيان. وبعد أن تمت الإطاحة بالطغاة أصبحت المدن الآخية ديمقراطية (II.41; IV.1.5-6). إن بوليبيوس يجد الإفصاح عن الديمقراطية ليس فقط فى علاقة الأفراد فى مدنهم المحلية (poleis)، وإنما فى علاقة المدن بعضها ببعض فيما يطلق عليه "الأمة" - (ethnos) الآخية، وهو حلف يوّحد كل شبه جزيرة البيلوبونيز فى مدينة واحدة بكل طريقة ما عدا (إنشاء) سور واحد[٢] (II.37-38). ولكن بحلول عام ١٨١ ق.م. كانت الجموع (polloi, ochlos) هى صاحبة السيطرة تحت زعامة كاليكراتيسCallicrates ويزعم بوليبيوس إن هذه "كانت بداية التغير نحو الأسوأ" (XXIV.8.10). وفى النهاية - وبما يتفق مع الوصف النموذجى لزوال وسقوط دستور حكم الرعاع (الدهماء) (VI.9.7-9) - انتخب الآخيون كريتولاوسCritolaus ودبايوسDiaeus (XXXVIII.10.8, 13) الذين كانوا بمثابة قوادين للجماهير وحصلوا على سلطة مطلقة غير شرعية، وهو ما أثار بوليبيوس ودفعه لإبداء تعليق تهكمى ساخر يقول فيه: "بهذه الطريقة حصل (كريتولاوس) على نوع من السلطة الملكية" (XXXVIII.11.9-11; 13.6-7). وهكذا يصوِّر بوليبيوس آخايا على أنها تعكس أولاً انحدارًا من الملكية إلى حكم الطغيان، ثم تدهورًا من الديمقراطية إلى حكم الرعاع ثم إلى الملكية.

---

(١) Pédech 1964: 231-2, Walbank 1972: 93. إن محاولات التقييم الحديثة عن فترة حكم فيليب أكثر التباسًا. على سبيل المثال Walbank 1940: esp. 261-5.

(٢) من الممكن التعرف على الطبيعة الديمقراطية من قيمها المتمثلة فى الحرية (eleutheria) والمساواة (isēgoria, isotēs) وحرية التعبير (parrhēsia).

II.37.9, 38.6-8, 42.6; compare VI.9.4-5.

كما طبق بوليبيوس نظريته على تغييرات فى الدستور الإسبرطى فى القرن الثالث ق.م. إن ثورة كليومينيس وما أعقبها من تحول إسبرطة إلى ملكية فردية أوتوقراطية على النمط الهللينستى؛ لم تصور فقط على أنها خلق لحكم الطغيان، وإنما وصفت بطريقة تجعلها متسقة مع أصل وطبيعة الدستور الإسبرطى المختلط. إن مثل ذلك الدستور المختلط قد ظهر إلى حيز الوجود بعمل مخطط من ملك إسبرطى فرد (VI.10.1-11). لقد كانت الملكية -فى نظرية بوليبيوس- دستورًا مطورًا بالفعل. ولقد فسر بوليبيوس تصرف ليكورجوس وما قام به على أنه مزيد من التحسين للمرة الثانية يقوم على دمج آلية تُحدث التوازن كى تحول دون التدهور والانحطاط. وعندما يصف نهاية الدستور المختلط، لا يسمى ذلك "انحدارًا" أو "تغيرًا للأسوأ" فى نطاق نمط شامل بعينه، وإنما يصفه بأنه "تحلل لدستور الأسلاف" و"تحول" -(metastēsantos) إلى طغيان (II.47.3; IV.81.14). ويوضح بجلاء أن هذا الأمر قد تم إنجازه من خلال فعل إرادى واحد لشخص واحد، تمامًا مثلما نشأ الدستور المختلط.

إن المبادئ النظرية التى طُبقت فى الماضى لتفسير الأنماط التاريخية استخدمت كذلك من جانب بوليبيوس لاستباق تغييرات مستقبلية. لقد كان أساس التنبؤ هو مفهومه للسلوك البشرى الذى استخدمه ليضع أساسًا لنظريته عن التغيير الدستورى ولتفسيره للأحداث التاريخية [1]. إن روايته عن التغيير الدستورى قد صيغت - فى واقع الأمر - صياغة محكمة تتيح لها أن تصبح أساسًا للقيام بتنبؤات.. لقد صيغت - من جهة القواعد النحوية - لتصف كل تغيير دستورى كجملة نتيجة تعقب جملة زمنية أو أكثر مع تحديد مشروط للشروط المؤدية بقوة لذلك التغيير. فعلى سبيل المثال: "عندما بدأ (الملوك) -بعد أن تسلموا مناصبهم من خلال التعاقب الوراثى- فى الإحساس بالأمان وفى التزود بوفرة هائلة من الموارد ... انبثق حكم الطغيان من الحكم الملكى" (VI.7.6-8). "وعندما يتوافر لدى الشعب (المُهمش من جانب الطاغية المستغل) قادة (وصل بهم مدى الغضب حد الثورة ضده) ... تُسحق الملكية وحكم الفرد تمامًا ويبدأ مشوار الأرستقراطية" (VI.8.1).

---

(1) Hahm 1995: 32-7.

إن هذه – فى واقع الأمر – قوانين طبيعية لتغيير سياسى اجتماعى. إن بعضها -كالتدنى والانحطاط ضمن نمط شامل – تكون أمورًا اقتضتها الضرورة بالكامل حتى أنه من الممكن التنبؤ حتى بتوقيتها [1]. وهناك تغييرات أخرى – كالتغييرات من نمط شامل بعينه إلى نمط شامل آخر – (مثل ظهور الأرستقراطية أو الديمقراطية مثلاً) من الممكن تفسيرها من الناحية النفسية، وتعتمد على عوامل عارضة طارئة وظروف زمنية غير محسومة، ومن هنا يمكن التنبؤ بجوانب معينة منها فقط. وهكذا فإن دائرة التغيير الدستورى عند بوليبيوس لا تُصور على أنها سلسلة حتمية صارمة من الأحداث؛ وإنما على أنها سلسلة منتظمة منطقيًا من القوانين المتفردة للتغيير المجتمعى مختارة – حسبما يلمّح هو نفسه – على سبيل الإيجاز والتوضيح التعليمى (VI.5.1-2).

إن أشد تطبيقات نظرية بوليبيوس توسعًا وتحديًا كانت على الدستور الرومانى. هنا انقلب بوليبيوس على نظريته القائمة – التى كانت رائجة على الأرجح فى موطنه آخايا – ليقيم صورة أخرى مختلفة من النظرية تخصه. هذه الصورة المختلفة قادرة على شرح وتفسير طبيعة وتاريخ الدستور الرومانى. إن الجزء الأكبر من الكتاب السادس كان مكرسًا – فى واقع الأمر – للدستور الرومانى. لقد كان بوليبيوس رائدًا فى جمع وإخراج الدستور الرومانى، وحقق لروما ذلك الإنجاز الذى سبق لأرسطو وتلاميذه أن قاموا به بالنسبة لأثينا ودول المدينة اليونانية [2]. وعلى الرغم من فقدان هذا الجزء من الكتاب فإننا نعلم أنه قد فسر تطوره (الدستور الرومانى) على أنه عملية متدرجة فى الزيادة فى تطور طبيعى، فى تناقض صريح مع إنشاء الدستور الإسبرطى المختلط بشكل مصطنع وفورى وبفعل عمدى من جانب شخص واحد؛ فهو يقرر أن الدستور الرومانى قد نشأ من خلال "صراعات وأحداث كثيرة اختار فيها الرومان بصورة متكررة السبيل الأفضل لهم، على أساس فهم جديد اكتسبوه فى الشدائد والكوارث" – (VI.10.14). ومن خلال هذا التصوير شخّص بوليبيوس نمطًا ثانيًا من الدستور المختلط، وهو نمط يتطور بشكل طبيعى.

---

(1) جيل واحد للملكية الوراثية أو الأرستقراطية (VI.7.6-7)، وجيلان للديموقراطية (VI.9.4-5). انظر: Hahm 1995: 24-32.

(2) عن محاولات إعادة بناء هذا الجزء المفقود انظر:
von Fritz 1954: 123-54. Walbank 1957-79: 1.663-73. Tromph 1979: 49-54.

إن معلوماتنا عن تحليل بوليبيوس لطبيعة وأداء الدستور الرومانى أفضل من معلوماتنا عن أصل ذلك الدستور (-VI.11 18; cf. 19-42)[1]. إننا نعلم أن الدستور الرومانى المختلط قد اختلف عن دستور إسبرطة من منطلق ثباته واستقراره، فبينما تمكن الدستور الإسبرطى من الثبات من خلال مقدرة مجموعة واحدة (الشيوخ "الأرستقراطيين") على التحكم فى الأطراف الأخرى وهكذا تضمن استمرار التوازن بين الجماعتين الأخريين، فإن الدستور الرومانى قد أمكنه الثبات والاستقرار من واقع مفاده أنه ليس هناك من عنصر من عناصره الثلاثة يمكنه أن يؤدى دوره بمعزل عن موافقة العنصرين الآخرين. فالقنصل على سبيل المثال – وهو العنصر الممثل للملكية أو حكم الفرد – مسئول عن قيادة الجيش وإدارة الحروب. ومجلس السناتوس (الشيوخ) – وهو العنصر الأرستقراطى – يختص بتمويل الجيش وإعادة تعيين القنصل سنويًا لمواصلة شن الحرب كقنصل سابق، فى حين يقوم الشعب – العنصر الديمقراطي – بالتصديق أو الإلغاء لمعاهدات القنصل وبقية أفعاله (VI.12.15). ودون تعاون مجلس السناتوس والشعب يعجز القنصل عن أداء مهامه الملكية المتمثلة فى شن الحرب وحكم الأمم الخاضعة، ويتطلب الأمر تعاونًا مقابلاً من جانب الأطراف الأخرى لأداء وإنجاز مهامها (VI.13-14, 16-17).

إن هذا التعاون القائم على أساس دستورى هو مفتاح استقرار وقوة ونجاح روما:

"إن قدرة كل جزء من الأجزاء على الإضرار بالآخر أو التعاون معه كبيرة لدرجة أن اتحادها يعد أمرًا ملائمًا لجميع المواقف... وهكذا يصبح من المستحيل العثور على شكل دستورى أفضل " – (VI.18.1).

إن فعاليته تُعزى إلى ملمحين: إن بوسعه توحيد المجتمع بأسره وتعزيز وتقوية مجهود وطاقة كل عضو فيه حتى ليصبح عصيًا على المقاومة فى مشروعاته المختارة. (الثانى): إنه يصوب نفسه ذاتيًا إذا ما بدأ أى جزء فيه فى النمو والتمدد خارج إطار مستوى قوته الحقيقى وحاول الهيمنة على الآخرين (VI.18).

---

(1) Von Fritz 1954: 155-252.

وكما هو الحال فى جميع تحليلات بوليبيوس السياسية: فإن العامل المؤثر الفعال هو عامل نفسى يتمثل تحديدا فى الخوف، وعندما يكون هناك تهديد خارجى يصبح هناك:

" خوف مشترك يجبر جميع الأطراف على الاتفاق (sumphronein) والتعاون مع بعضهم البعض ... على المستوى العام وعلى المستوى الخاص من أجل الإنجاز التام للمشروع المختار " - (VI.18.2-3).

وعندما يجلب السلام والرخاء الثراء وبحبوحة العيش الذى يجعل الرومان ينقلبون إلى "الغطرسة والصلف"، يأتى الدستور لينقذهم (من أنفسهم). فيمنع طرفا من الهيمنة بأن يأتى بطرف آخر يقف حاجزًا أمام حركته، وبذلك "يظل الجميع فى حالة مستقرة، ممنوعين من القيام باندفاع (عدوانى) ويخشون منذ البداية من ردع يقوم به آخرون" - (VI.18.5-8). وهكذا فإن الأساس الحقيقى للاستقرار الرومانى هو الاعتماد المتبادل للأطراف على بعضها البعض وإرادة التعاون التى تتولد من الإقرار بذلك الاعتماد المتبادل.

إن النتيجة العملية لتلك الوحدة الناتجة هى أنه "لا شىء مما ينبغى أن يُؤدى لا يتحقق، لأن كل فرد يتنافس فى إعداد الخطط لمجابهة التحدى؛ وبمجرد أن يتم اتخاذ القرار لا تفوت مطلقًا فرصة تنفيذه، لأن الجميع يعملون معًا ... لإتمام المشروع" - (VI.18.2-3). هذا - فى الأساس - هو سبب قدرة روما على هزيمة وإخضاع "كل العالم المسكون تقريبًا فى ٥٣ عامًا" (I.1.5).

إن دستورًا مختلطًا وتطورًا بصورة طبيعية - مثل ذلك الذى حازته روما - هو أكثر الدساتير استقرارًا، لكنه كان على الرغم من ذلك عرضةً للتدهور والانحطاط. يقارن بوليبيوس دستور روما بدستور قرطاجة الذى كان كذلك دستورًا مختلطًا تطور بصورة طبيعية. وتتضمن المقارنة عنصرًا جوهريًا فى مشروعه الرئيسى للكتابة التاريخية، وهو تفسير غزو روما لعالم البحر المتوسط. لقد بدأ هذا الغزو من قبل بهزيمة قرطاجة، منافسة روما على سيادة العالم. إن دستور قرطاجة المختلط - فى تقديره - لم يتطور

بصورة كاملة مثل دستور روما (VI.51-56)، وبالإضافة لذلك فإنه وصل إلى ذورته من قبل (فى تاريخ أقدم)، وكانت النتيجة أنه عندما واجهت روما قرطاجة فى الحرب البونية الثانية كان دستور قرطاجة قد بدأ فى الانحطاط فعليًا (VI.51). إن بوليبيوس يستحضر هذا التدهور ليساعده فى تفسير انتصار روما، كما أنه حين يفعل ذلك يرفع شبح التحذير من تدهور محتمل لروما كذلك.

إن بوليبيوس يتمم تحليله المبتكر حول أصل وازدهار الدستور الرومانى من خلال استقراء للمرحلة المقبلة (التالية)؛ مستخدمًا النظرية نفسها التى سبق له أن كيَّفها لشرح تاريخ روما حتى عصره [1]. وقد كانت فى جعبته شواهد من قرطاجة تؤيد طرحه (الجديد)، ولكن نمط التدهور الذى يتصوره صيغ بما يتفق ونموذج التغيير الدستورى البسيط. فعلى نقيض النمط الإسبرطى فى النشأة الفورية المقصودة التى تعقبها إعادة تشكل فورى متعمد ليصبح حكم طغيان، يتصور بوليبيوس تحولاً تدريجيًا طبيعيًا متماثلاً (متطابقًا) مع الأصل الطبيعى المتدرج للدستور الرومانى. وعلى الرغم من أن تحليله الخصوصى للأصل قد فُقد فربما جاز أن نخمن أنه على مدى التطور إلى دستور مختلط فإن كل جزء منه قد جرى تصويره على أنه يحذو حذو نمط نموذجى من نوعه نفسه. وحين وصل كل جزء إلى ذروته ومنتهاه بشكل متزامن فى أواخر القرن الثالث ق.م حققت روما استقرارها الداخلى المميز وصلابتها العسكرية التى لا تُقهر. ويتوقع بوليبيوس أن الأجزاء الثلاثة (من نظام الحكم) سوف تبدأ فى التدهور والانحطاط بشكل متزامن.

وكى يصف خلاصة صور التدهور المتصلة فيما بينها يقدم (بوليبيوس) صياغة لاثنين من "القوانين" الجديدة للتغيير المجتمعى على غرار النموذج الأصلى [2]:

(١) عندما تحقق دولة أمانًا مطلقًا ورفاهية دائمة يصبح مستوى المعيشة فى بذخ متصاعد، ويصبح المواطنون فى حالة تنافس متزايد على المناصب وغيرها مما يشتهيه المرء.

---

(1) Hahm 1995: 41-5.

(2) Paraphrased from VI.57.6-9.

(٣) عندما يعتقد الناس (الشعب) أنهم قد تعرضوا لظلم على أيدى البعض (الأقلية) بدافع الطمع وتملقهم آخرون (من الأكثرية) حبًا فى المناصب؛ فإنهم ينسحبون من عملية المشاركة فى الحكم مع العناصر الأخرى فى الدستور المختلط، وبذلك يعيدون تشكيل نظام حكم الدولة فى صورة حكم الغوغاء.

إن خلاصة الأمر تعتمد على التفاعل بين الكثرة والقلة (فى المجتمع). فحسبما تقرر فى النموذج (أعلاه) فإن الرفاهية تُحيل الناس (لاسيما القلة الأرستقراطية) إلى طمع ومنافسة فى استعراض الثروة (وهو ما يتسم به حكم الأقلية الأوليجاركى)- (cf. VI.8.4-5). وفى الوقت ذاته فإنها- (الرفاهية)- تحوِّل الكثرة الديمقراطية إلى ولع مُفرط بالمناصب السياسية، وهى سمة من سمات حكم الغوغاء. (cf.VI.9.5-6). إن هذا المزيج مدمر للدستور المختلط. إن طمع الأقلية يؤدى بصورة طبيعية إلى إقصاء الشعب وهو الأمر الذى يعدهم للثورة بمجرد أن يعثروا على زعيم (cf.VI.8.4-9.1). وبعد أن يتحول الشعب إلى ديمقراطية منحرفة - فى وجود أفراد يتحرقون شوقًا للمناصب ويداهنون الجماهير من أجل الحصول عليها - يصبح لدى الشعب وفرة من الزعماء الطامحين الطامعين؛ ولكن لا الشعب ولا هؤلاء الزعماء صاروا يشاركون فى القيم الأخلاقية المشتركة التى تفضى إلى دستور جيد. وعندما يثور الشعب (الجماهير) على زعامته من الأقلية (التى صارت)- (أوليجاركية) ويرفضون الخروج عن طاعتهم؛ فإنهم- فى واقع الأمر- يهدمون الدستور المختلط. ولما كانوا هم أنفسهم قد انحدروا بالفعل بالديمقراطية؛ فإن الحالة الفعلية الناتجة عن إعادة الصياغة هى حكم الرعاع الغوغاء "ochlocracy".

إن بوليبيوس كان موضع مدح وثناء لما يبدو أنه استباق خارق ومميز للثورة الرومانية؛ ولكن هذا الأمر يمثل جزءًا فقط من إنجازه. إن أهمية دوره تكمن فى اكتشافه وحفاظه على نظرية هللينستية يونانية صيغت كمجموعة من القوانين شبه العلمية للسلوك البشرى متوائمة مع مفهومه الخاص للسببية التاريخية، وفى تطبيقها بصورة خلاقة على

التاريخ الهيلينستى اليونانى والتاريخ الرومانى. وقد كان تطبيقه للنظرية على التاريخ اليونانى مباشرًا نسبيًا؛ لأن النظرية تطورت من قبل على أساس الدساتير اليونانية. أما تطبيقها على التاريخ الرومانى فقد تطلب منه أولا جمع وتصنيف تاريخ الدستور الرومانى ثم تكييفه على النظرية كى يقوم بتحليل دستور من نوع جديد وغير مألوف. وعلى الرغم من أن تحليله ربما يكون قد فاته كثير من جوانب النظم السياسية الجمهورية الرومانية فإنه نجح فى إدراك أهمية وجود توازن فى القوة السياسية بين الجماعات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة. فحين يقر بأن روما قد تعلمت مثل هذا التوازن من خلال تجارب مؤلمة. فإنه كذلك أبرز وركز على عبقرية روما فى الوصول إلى حلول وسط وفى الإدارة الفعالة [1] (VI.10.13-14).

---

(1) Walbank 1972: 155-6. عن تقييم مفصل انظر Von Fritz 1954: esp. 306-52.

الفصل الرابع والعشرون

شيشرون

أتكينز

E.M.Atkins

١- مقدمة

ربما يكون شيشرون قد قرأ فى "جمهورية" أفلاطون أن نظم الحكم السياسية لا تصمد للأبد. ولقد عززت التجربة رسالة الفلسفة؛ حيث إن النظام الجمهورى فى روما لم يقو على مقاومة الحروب الأهلية التى سادت فى عصر ازدهار شيشرون. لقد فضل شيشرون مع معاصريه أن يقوم بتحليل التغيير التاريخى فى إطار أخلاقي؛ لذلك فقد ذهب إلى أن نظام الحكم التقليدى فى العصر الجمهورى كان هو أكثر النظم التى تضمن الاستقرار، وأن السبب الوحيد فى ضعفه هو فساد الطبقات الحاكمة. وبالنسبة للمؤرخ الحديث فقد تبدو سياسة شيشرون المحافظة ضربًا من الحنين إلى الماضى لا تحمل أى نتائج عملية، ولكن إذا كان كتابه بعنوان "الجمهورية" **de Re Publica** قد لقى حماسًا سريعًا ومباشرًا، فإن كتابه "عن الواجبات" **de Officiis** قد أثبت أنه أحد أهم الأعمال الكلاسيكية الأكثر تأثيرًا. وتكمن قوة شيشرون بوصفه فيلسوفًا سياسيًا فى تعبيره الخلاق عن مجموعة مثمرة من النماذج أو المثل الأرستقراطية.

لقد وصفت فلسفة السياسة عند شيشرون بأنها فلسفة خلاقة ومع ذلك فقد اهتم كثير من العلماء والباحثين منذ أواخر القرن التاسع عشر باكتشاف جميع الجوانب التى تثبت

أن فكره فى هذا المجال كان مقتبسًا. لقد ساد الاعتقاد بأن شيشرون باعتباره فيلسوفًا كان يحاكى مصدرًا يونانيًا مفقودًا، وأن نصوصه تُرجمت مرة أخرى إلى اليونانية من أجل معرفة المزيد عن مؤلفها المفترض. ولا غرابة فى أن تبدو حجج شيشرون وأطروحاته غير أصيلة ومفارقة من الناحية الزمنية والتاريخية؛ ومع ذلك فإن هذه الافتراضات والوسائل والنتائج التى توصل إليها المنقبون فى المصادر تفتقر إلى الدقة، لا سيما أننا لا نستطيع أن نتجاهل الأدلة الكثيرة على قراءات شيشرون الواسعة فى الفلسفة اليونانية والتاريخ اليونانى وتجاوبه المباشر مع المفاهيم الفلسفية (وهو ما يظهر بوضوح فى دعاباته فى الرسائل)؛ فضلاً عن مقدرته الفائقة فى تنظيم الأفكار والأطروحات. لقد كان شيشرون يتفاخر بالفلسفة اليونانية على وجه الخصوص، ولكن بغض النظر عما استعاره منها فإنه كان يأخذ ما يناسبه ويستخدمه لأغراضه الخاصة. ونتيجة لذلك يتعين شرح فلسفته السياسية فى ضوء الظروف التى عاصرها[1].

٢- الخلفية التاريخية[2]

يُروى أن روما قد تأسست على يد رومولوس "**Romulus**" وحكمها ستة ملوك بعد ذلك، كان آخرهم تاركوينيوس سوبربوس "**Tarquinius Superbus**" (المستبد أو المتغطرس) الذى أطاح به جونيوس بروتوس "**Junius Brutus**" فى عام ٥١٠ق.م. وحل قنصلان محل الملوك وكانا يشغلان منصبيهما لمدة عام واحد فقط. وحل مجلس السناتوس محل المجلس الذى كان يقدم النصح والمشورة إلى الملك فى السابق. وبدأ المواطنون يلتحقون تدريجيًا بالمجالس الشعبية المختلفة (التى كانت تتألف من الذكور البالغين الأحرار) وبدأوا يؤدون أدوارًا سياسية محدودة.

---

(1) Boyancé 1936, Douglas 1968, Bringmann 1971.

(2) Standard accounts: Brunt 1988:ch.I, Crawford 1992, The Cambridge Ancient History vol.IX.

وكان القنصلان فى هذا النظام الجديد يملكان سلطة الإمبريوم "Imperium" أو السلطة التنفيذية. كانا يشغلان منصب القائد العسكرى الأعلى، كما كانا يشاركان فى مناقشات مجلس السناتوس ويقترحان التشريعات. وكان يعاونهما القاضي أو البريتور "Praetor" الذى كانت تقع على عاتقه مسئولية إقرار العدالة فى روما وحكم الولايات. وبعده يأتى الأيديل "Aedil" الذى كان يتولى مسئولية إدارة المدينة ثم الكويستور "Quaestor" المسئول المالي. وفى خلال القرن الثانى تم تنظيم هذه الوظائف فى سلم وظيفى متماسك كان يُعرف بالسلك الشرفى "Cursus honorum". ولقد تم وضع قواعد جديدة لحماية العنصر التنافسى الذى ينطوى عليه هذا النظام بينما كان يحول دون وصول الأفراد الموهوبين للظهور فجأة أو الاستمرار طويلاً... ولقد تم الحفاظ على التأثير الجمعى لمجلس السناتوس على هذا النحو.

وكان الدور الرئيسى فى حكم روما يقع على عاتق الصفوة الأرستقراطية التى كانت تشكل مجلس السناتوس. كان دور هذه الصفوة يمتد إلى مناقشة السياسات وتقديم النصح والمشورة إلى أصحاب المناصب التنفيذية، وكانت قراراتهم عادة نافذة. ومع نهاية القرن الرابع كان مجلس السناتوس يتألف من أصحاب المناصب السابقين. وكان قلب السناتوس يمثل مجموعة صغيرة من العائلات النبيلة التى كانت أسماؤها تهيمن على قائمة المناصب عبر السنين: ومع ذلك لم يكن مجلس السناتوس هيكلاً مغلقًا على نفسه بل كان هناك تدفق مستمر من الوافدين الجدد إلى داخل المجلس بل وإلى منصب القنصلية.[1] وكان شيشرون من بين هؤلاء حيث كان ينحدر من عائلة من العائلات التى تعيش خارج مدينة روما. وكان أعضاء بعض العائلات الثرية من غير أعضاء مجلس السناتوس ينتمون إلى طبقة الفرسان "equites" وكان هؤلاء متساوين مع أعضاء مجلس السناتوس فيما يتعلق بالوضع الاجتماعى والملكية الخاصة والثروات دون الوضع السياسى أو الوظائف السياسية.[2] لذلك لا يمكن تقسيم النظام الرومانى إلى مجموعات حاكمة وأخرى محكومة أو أغنياء

(1) Wiseman 1971, Hopkins 1983:ch.2.
(2) Brunt 1988: ch.3.

وفقراء. لقد كان أفراد طبقة الفرسان أثرياء، لكنهم لا يتمتعون تقريبًا بأى امتيازات سياسية أو واجبات سياسية. ومن ناحية أخرى؛ كان يمكن للعضو الذى ينتمى إلى طبقة الفرسان أن يصل إلى الطبقة الحاكمة عن طريق الانتخاب.

وكانت واجبات المجالس الشعبية تتضمن إصدار التشريعات التى يقترحها الحكام وإعلان الحرب وعقد المحاكمات الجنائية فضلاً عن انتخاب الحكام وكبار الموظفين؛ ولذلك فلم يكن العنصر الديمقراطى فى الدستور كبيرًا من الناحية النظرية؛ ومع ذلك فإن نظام التصويت كان يسمح للأثرياء بممارسة نفوذهم بدرجات متفاوتة، بينما من الناحية العملية كان أفراد الطبقات العليا هم فقط الذين يشغلون المناصب.. وعلاوة على ذلك فقد كانت الحالات التى يتحدى فيها الشعب مشورة السناتوس حالات نادرة. ومن ناحية أخرى كانت أشكال الخلاف أو التنافس بين أعضاء السناتوس تمنحهم الفرصة من أجل حسم قضايا مهمة[1]. وكانت الجمعية العامة[2] تختار عشرة نقباء عن الشعب كانت مهمتهم الدفاع عن مصالح العامة.

وأخيرًا كان الدين جزءًا مكملاً للحياة السياسية الرومانية. كانت الإجراءات السياسية تخضع للسيطرة الدينية ولا سيما فى حالات تعطيل القرارات أو تأجيل المناقشات. كان الرومان يعتقدون أن ازدهار المدينة يعتمد على المشيئة الإلهية؛ ومن ثم فإنه إهمال العبادات والالتزامات والعهود الدينية- على سبيل المثال- تضر بالحياة السياسية. ولذلك فلا غرابة فى أن يشغل منصب الكاهن الأعظم رجال من الذين يتقلدون المناصب القيادية وأن انتخابهم كان يعتبر امتيازًا اجتماعيًا.

هناك الكثير والكثير من الهياكل الدستورية.... ولكن كيف كانت تُدار السياسة فى العصر الجمهورى فى روما بالفعل؟ كان شيشرون نفسه يعتبر أن الوطنية الحقيقية تكمن فى دعم وتأييد السلطة الجماعية لمجلس السناتوس، وكان يصف الوطنيين الذين يفعلون ذلك بالأخيار "boni"؛ وهى صفة ذات دلالة اجتماعية وأخلاقية وسياسية. وكان

(1) Millar 1984,1986 .

(٢) كانت الجمعية تتألف من العامة- أى من المواطنين الذين لم يكونوا ينتمون إلى عائلات نبيلة الأصل.

هناك ساسة آخرون يميلون إلى تفضيل الأمور المتعلقة بالعامة، وكانوا يفضلون وضع التشريعات مباشرة من خلال مجلس الشعب. كان شيشرون يصف هؤلاء بالشعبيين ولم يكن يثق بهم[1]. وقد يكون من الخطأ أن نعتقد أن كل طرف من الطرفين كان له برنامج منظم طويل المدى. لقد كان معظم قرارات السناتوس استجابات برجماتية للاحتياجات وليدة اللحظة. ولقد كان من النادر جدًا أن يقترح أحد شاغلى المناصب القيادية إصلاحات شعبية. ولقد كان للعوامل الشخصية أكبر الأثر فى صنع القرارات السياسية. فلم يكن أعضاء السناتوس يتأثرون فقط بمحتوى الاقتراح بل كانوا يتأثرون أيضًا بسمعة الشخص الذى يقدم هذا الاقتراح؛ وباعتبارات القرابة والنسب والصداقة السياسية والالتزام الشخصي.

إذا كانت هذه العوامل قد أثرت فى المناقشات التى تدور داخل مجلس السناتوس؛ فقد كانت أكثر تأثيرًا عندما تتطرق إلى الانتخابات. فقد كان الشخص يحتاج إلى اسم عام حتى يكسب أصواتًا. وكان القادة المنتصرون يُحتفي بهم من خلال مسيرات تُقام احتفالاً بانتصاراتهم فى الشوارع التى كانت تشهد عرضًا للضحايا من المهزومين مقيدين بالأغلال. كانت الأسر الشريفة تسرف فى إقامة الجنازات، وكانت القضايا المهمة تُعقد لها محاكمات علانية حتى يستطيع الخطيب الماهر أن يكسب تعاطف الناس. وكان الساسة يلقون خطبهم أمام الجماهير المحتشدة للدفاع عن أعمالهم فى مجلس السناتوس. وكان المرشحون يفوزون بالمنصب وفقًا للمظهر أكثر من القدرة؛ حيث يمارسون تأثيرًا كبيرًا على الناس وفقًا لمكانتهم وسمعتهم.

لذلك فقد كان هناك مجال للأفراد اللامعين والمرموقين للعمل داخل حكومات أوليجاركية بصفة أساسية. ومنذ أواخر القرن الثانى نلاحظ وجود علامات على الاحتكاك بين الأفراد ومجلس السناتوس ولقد أصبح هذا الاحتكاك لا يُطاق فى أيام شيشرون. فنجد

---

(1) جدير بالذكر أن شيشرون فى وصفه هؤلاء بالشعبيين كان مراوغًا أو مخادعًا. انظر:
Hellegouarc'h 1963: 484-505.518-25; Seager 1972.

أن سكيبيو "Scipio "[1] وهو أحد أبطال شيشرون يتباهى فى أكثر من مناسبة بشعبيته التى طغت على مجلس السناتوس. ولكن بالنسبة للمؤرخين المتأخرين كان أبرز مثال على الساسة الشعبيين الذين يدافعون عن مصالح العامة هو مثال الأخوين جراكوس. تيبريوس جراكوس الذى كان تريبونًا فى عام ١٣٣ق.م قدم قانونًا يقضى بتحديد ملكية الأثرياء للأرض العامة ونجح بذلك فى توفير هذه الأرض للمزارعين الفقراء؛ وبعد ذلك بعقد من الزمان ينجح أخوه جايوس جراكوس فى استغلال المجلس الشعبى من أجل إصدار حزمة من الإجراءات تتضمن قوانين زراعية إضافية. ولقد نفد صبر خصوم الأخوين جراكوس داخل مجلس السناتوس وانتهت حياة كليهما نهاية مأساوية عنيفة. لقد أدى اغتيال جايوس جراكوس إلى وضع سابقة مهمة وهى: إن القنصل الذى ينفذ حكم الإعدام فى بعض المواطنين دون محاكمة يجب أن يحصل على سلطة القرار الأخير الصادر عن مجلس السناتوس(Senatus Consultum ultimum). لقد كان ذلك إيذانًا بخطر هائل تتعرض له "الجمهورية" حتى إنه تم تعليق العمل بالإجراءات الدستورية العامة[2].

لقد صار الأخوان جراكوس رمزًا للتغيير الثورى الشعبى ومع ذلك فقد ظهرت عوامل أخرى تدريجيًا ساعدت على ظهور اضطرابات عسكرية ودستورية فى القرن الأول قبل الميلاد، وبدأت الإمبراطورية تكبر ابتداءً من منتصف القرن الثاني. وكان من الضرورى لحكمها أن يقوم الأفراد بالسيطرة على جيوش قوية وفعالة لفترات زمنية طويلة بعيدًا عن روما نفسها؛ ولذلك كانت القوات تمارس نفوذًا جماعيًا هائلاً لصنع القادة أو القضاء عليهم وتحدد الأرض التى يقفون عليها بعد اعتزالهم. ولقد أسفرت العلاقات مع الحلفاء المهزومين — الذين بدءوا ينخرطون تدريجيًا فى الإمبراطورية — عن مصدر آخر من مصادر التوتر. ولا غرابة فى أن الإمبراطورية لم تعد تحكمها المناقشات التى تدور داخل المجلس الأرستقراطى القابع فى عاصمة العالم الروماني.

---

(1) كان هناك عدد كبير يحمل هذا الاسم، وأنا أشير هنا إلى سكيبيو إيميليانوس أفريكانوس -Scipio Aemilianus Africanus (185 -129ق.م) الذى كان الابن الأكبر بالتبنى لسكيبيو أفريكانوس الأكبر Scipio Africanus Major (184 - 236 ق.م).

(2) Stockton 1971:92-6 .

لقد شهد القرن الأول ازديادًا مطردًا فى شدة المنافسة والخصومة بين القادة العسكريين. فقد أسس جايوس ماريوس "Gaius Marius" الذى كان قنصلاً للمرة الأولى فى عام ١٠٧ ق.م لسابقة تشجيع تجنيد الأشخاص المعدمين بالجيش. وكان الجنود الفقراء أكثر اعتمادًا على قادتهم وأكثر تبعية لهم، وأصبحت الجيوش أكثر ارتباطًا بالقادة كأفراد. وعلى أى حال فسرعان ما تحول القادة العسكريون فى توجيه قوتهم العسكرية كل ضد الآخر، وربما ضعف وتراجع الخطر الذى كان مفروضًا على القوات والذى يمنعهم من قتل المواطنين بسبب الحرب الاجتماعية بين عامى ٩١-٨٨ق.م التى هزمت فيها روما حلفاءها الإيطاليين ثم منحتهم بعد ذلك المواطنة. ثم جاء عقد آخر من الزمان شهد حربًا أهلية متقطعة انتهت بإحياء سلا "Sulla" للديكتاتورية فى عام ٨١ق.م ومعاملته لأعدائه المهزومين بلا رحمة وبلا هوادة. ومنذ ذلك الوقت فصاعدًا كان الفرد الحاصل على موهبة استثنائية يتسبب فى حالة من الاضطراب والقلق فى الدعوة إلى حكومة متعاونة مع مجلس السناتوس. وكان ظهور بومبي "Pompey" المعاصر لشيشرون مذهلاً ومثيرًا؛ حيث أكسبته انتصاراته العسكرية المبكرة سلطات خاصة لعدة سنوات وأوصلته إلى منصب القنصل فى عام ٧٠ق.م قبل أن يكون مؤهلاً من النواحى الفنية للترشح لهذا المنصب. لقد زودته أعماله بجيش يتميز بالخبرة والولاء والقوة الفعالة التى أعانته على تجاوز السوابق الدستورية عن طريق التهديد باستخدام القوة... لقد أصبحت المنافسة الأرستقراطية خطيرة.

٣- الميثاق الأرستقراطي(1)

لقد أظهرت الأخلاق- أو على الأقل الخطابة الأخلاقية- فى المجتمع الرومانى قدرًا بارزًا من الاستمرارية أو التواصل من أواخر القرن الثالث إلى أواسط القرن الأول، ودليلنا على ذلك يأتى بصفة أساسية من الكتابات الأدبية والنقوش المتعلقة بالصفوة (ولا شك أن كتابات شيشرون الغزيرة التى وصلتنا تتفاوت نسب تأثيرها). لقد كانت

(1) See further Knoche 1934, Balsdon 1960, Hellegouarc'h 1963, Earl 1967, Hölkes-kamp 1987.

مفردات هؤلاء الناس تتشكل بانخراطهم الأرستقراطي في الحرب والسياسة. فلقد كانوا يفسرون النجاح أو الفشل السياسي من منطلق أخلاقي. إن لغتهم الأخلاقية في جوهرها لغة اجتماعية وسياسية.

كان الأرستقراطيون يعكسون نموذجًا متوارثًا. فلقد كانوا يستخدمون مرارًا وتكرارًا مزيجًا من السوابق الأخلاقية والدستورية التي كانوا يصفونها بـ "أخلاق السلف" mos maiorum. كان التاريخ والتراث موضع اهتمامهم لثلاثة أسباب. السبب الأول: إن هؤلاء الناس تعلموا أخلاقهم من الأسلاف والسابقين عليهم لاسيما من قصص البطولة النموذجية. والسبب الثاني إن المكانة المرموقة للصفوة كانت توفر لهم قدرًا من الحماية في القانون؛ لأن هذه المكانة كانت تعتمد على احترام كبير للماضي. وأما السبب الثالث: إن العائلة- وليس الفرد- كانت هي الموقع الأول للسمعة والفخار. لقد كانت العائلات النبيلة القديمة تؤكد هذه النقطة الأخيرة. كان "الرجال الجدد" الذين يبرزون نتيجة لجهودهم الخاصة في القرنين الثاني والثالث يؤكدون أن الفضيلة الشخصية وليس النسب أو الأصل هو المجد الحقيقي.

كانت الفضيلة "virtus" "صفة الرجل" "vir" ولذلك كانت تدل على الرجولة. وكانت تظهر- على وجه الخصوص- في الحرب. وصيغة الجمع منها: virtutes (أي الفضائل) تدل على أعمال معينة تتصف بالبطولة والشجاعة. ولكن كلمة "virtus" -(أي الفضيلة) تدل أيضًا على معاني العدالة والأمانة والاستقامة على المستوى الشخصي والمستوى العالمي على السواء. وكان الخداع وخلف الوعد والحنث في اليمين من الصفات المكروهة والمرفوضة. وكان الإخلاص "fides" فضيلة سامية وبارزة. وكان الجشع والفساد والترف أهدافًا للنقاد من ذوي العقول الراجحة الذين كانوا يرسمون صورًا جميلة تعبر عن الحنين إلى الحياة القديمة المقتصدة. وكان لهذا الاتجاه الأخلاقي الروماني نظير في وظيفة الرقيب "Censor" الذي كان مسئولاً عن مراقبة سلوك وأخلاق المواطنين ولاسيما سلوك وأخلاق أعضاء مجلس السناتوس. كانت الحكمة أيضًا مطلوبة للأرستقراطي الذي كان له شأن بالسياسة مثل شأنه بالحرب. وكان الأرستقراطي يستطيع أن يكتسب

المصداقية التى تضمن الإنصات إليه باحترام وتقدير عن طريق تحقيق سمعة طيبة فى تقديم النصيحة العملية فى مجلس السناتوس أو أمام الشعب[1].

وكانت الخدمة العامة هى غاية أو مقصد الرقابة العامة. وكان النجاحان العسكرى والسياسى يسهمان بالكثير فى كرامة الشخص ومكانته الاجتماعية. وكانت الإنجازات الكبرى تحقق المجد الذى كان يتألف من هتاف أو تصفيق الأقران والشعبية الواسعة[2] وكان هناك سبب لأهمية تحقيق المجد وهو المنصب ودخول مجلس السناتوس الذى كان يتحقق من خلال انتخابات شعبية؛ ولذلك كانت الشعبية يضمنها بناء شبكة من العملاء والأصدقاء السياسيين سواء من خلال الأعمال الخيرية أو من خلال تقديم الخدمات لاسيما المؤازرة القانونية؛ ولذلك كان الولاء السياسى منهجًا -خاصة بالنسبة للتابعين الأكثر فقرًا- من أجل التخلص من الأعباء والالتزامات. لقد كان السلوك الأرستقراطى تنافسيًا، ومع ذلك فإن فضائل مثل الشجاعة والحكمة والتقوى كان يجب ممارستها جميعًا خدمةً للنظام الجمهوري. لقد كانت كل الأطراف حتى فى أواخر العصر الجمهورى تصف أعمالهم الخاصة بأنها أعمال وطنية: ومن الناحية النظرية كانت الطموحات الفردية والعائلية تهدف إلى منفعة السواد الأعظم من الناس؛ ولذلك كان هناك توتر بداخل النظام بين القيم التنافسية والقيم الاجتماعية المباشرة، وهى حقيقة صارت واضحة وضوحًا شديدًا عندما أسفرت أزمات القرن الأول قبل الميلاد عن ضغوط كبيرة على لغة الأخلاق.

وأخيرًا كانت كلمة السر فى هذا التراث هى الحرية، ولكنها كلمة خادعة؛ لأنها كانت بالنسبة للأرستقراطيين أنفسهم تكمن بصفة أساسية فى منع السيطرة الفردية لأحد منهم. لقد كان جونيوس بروتوس "**Junius Brutus**" الذى طرد آخر الملوك أول بطل جمهوري. كان الشعب الرومانى يحافظ على قيم الحرية والمساواة أمام القانون وحق الاستئناف فيما يتعلق بالعقوبات الكبيرة، وحق التصويت؛ حتى إننا نجد رجلاً مثل شيشرون الذى كان

---

(1) Balsdon 1960.

(2) Knoche 1934, Sullivan 1941, Long 1995.

لا يؤمن بالسلطة الشعبية كان يلجأ مرارًا إلى رفع شعار "حرية الشعب الروماني" – انظر: (e.g. Cic. Agr.II) passim; planc.15:Phil.VI.19 [1].

ويذكرنا الاستخدام الشائع لهذه الدعاية بأن المثل المتوارثة لطبقة الصفوة في العصر الجمهوري كانت مخترقة. فلم يكن المحافظون الذين يحنون إلى الماضي هم وحدهم الذين يلجأون إلى "أخلاق السلف" **mos maiorum**. فعندما نظر الأمبراطور أوغسطس وراءه إلى مستقبله السياسي وادعى أنه استعاد النظام الجمهوري كان مقيدًا بمفردات أخلاقية، فربما يمكن إعادة صياغة لغة الفضيلة والحكمة والكرامة والخير والحرية ولكن لا يمكن إلغاؤها. لقد زُيفت هذه اللغة بطبيعة الحال بمثل الأرستقراطيين التي كانت تنافسية ووطنية في الوقت نفسه، وبقيت على نطاق واسع في نصوصهم؛ ومع ذلك فإن بعض هذه النصوص كان موجهًا إلى الجماهير الشعبية. لقد وضعت الصفوة هذا النموذج من أجل مجتمع أوسع وأكبر وأثرت في حقيقة الأمر في أجيال كثيرة قادمة.

٤- حياة شيشرون المبكرة[2]

ولد ماركوس توللـيوس شيشـرون في ٣ ينـاير من عـام ١٠٦ق.م في أربينوم "**Arpinum**" وهي مدينة تبعد سبعين ميلاً إلى الجنوب الشرقي من روما. كان ينتمي إلى عائلة من ملاك الأراضي، عائلة مثقفة ولكن لم تكن لها خبرة سابقة بالعمل العام في روما. ولقد ضمن له أبوه كما ضمن لأخيه كوينتوس "**Quintus**" أن يستكملا تعليمهما، فدرسا في روما تحت إشراف لوكيوس ليكينيوس كراسوس (الذي كان قنصلاً في ٩٥ ق.م)- وكان واحدًا من أفضل الخطباء في عصره. وبعد ذلك تعلم ماركوس (شيشرون) القانون المدني على يد كوينتوس موكيوس سكايفولا (العراف) -الذي شغل منصب القنصل عام ١١٧ق.م- ثم بعد ذلك تعلم على يد كوينتوس موكيوس سكايفولا ابن عم الأول و"الكاهن

(١) انظر: .further Wirszubski 1950, Brunt 1988: ch.6

(٢) حول حياة شيشرون انظر
Shackleton Bailey 1971, Stockton 1971, Rawson 1975, Mitchell 1979, 1991

الأعظم" (الذى شغل منصب القنصل فى ٩٥ ق.م. كان هؤلاء الرجال والأصدقاء يشجعون شيشرون على إعجابه بالنزعة المحافظة المعتدلة فى السياسة[1].

إن اهتمامات شيشرون الفلسفية التى ظلت معه طوال حياته: كانت ترجع إلى فترة شبابه. وعندما ذهب إلى روما للمرة الأولى قابل المعلم الرواقى الكفيف ديودوتوس "Diodotus" الذى عاش فيما بعد فى منزل شيشرون. وقابل كذلك فيلون من لاريسا "Phil" "of Larissa" وكان زعيمًا لأكاديمية أفلاطون. ومن عام ٧٩ إلى عام ٧٧ ق.م زار شيشرون بلاد اليونان لمزيد من الدراسة فى مجالى الخطابة والفلسفة، وكان يستمع إلى دروس الرواقى المشهور بوسيدونيوس فى رودس "Rhodes" ودروس الأكاديمى أنطيوخوس العسقلانى فى أثينا. (وسوف يتذكر فى شيخوخته أنطيوخوس العسقلانى فى مقدمة حوار دار على أرض الأكاديمية (Fin. V. 1-5).

ومن المفيد عند هذه النقطة توضيح الاختيارات الفلسفية التى كانت متاحة للشباب أنذاك[2] لقد غيرت الأكاديمية التى أسسها أفلاطون مسارها إلى الشك على يد أركيسلاوس "Arcesilaus" فى القرن الثالث قبل الميلاد. وقد ظل هذا التراث فى صورة نزاع بين هذين المعلمين اللذين كان لهما الفضل فى تعليم شيشرون: حيث كان فيلون يرغب فى الحفاظ على نزعة الشك مع تعديلها بينما كان أنطيوخوس يريد العودة إلى "الأكاديمية القديمة" كما كان يسميها. وفى الواقع كانت فلسفته انصهارًا لآراء أفلاطونية وأرسطية ورواقية. كان شيشرون فى مجال الأخلاق يعتقد أن هناك اختلافًا لفظيًا فقط بين رأى الرواقيين فى أن الفضيلة هى الخير الأوحد؛ ورأى المشائين فى أنها هى الخير الأقصى. لقد كان للرواقية والأكاديمية أتباع بارزون فى روما. لقد أصبح كاتو الأصغر معروفًا باعتباره نموذجًا للرواقية السياسية الصارمة (وسوف يلهم الجيل القادم من نقاد الأباطرة الأوائل). كانت الرواقية أو الأفلاطونية التى تتبنى الشك أو

(1) Mitchell 1979: ch.I.

(2) On Cicero: Douglas 1965. Powell 1995. On the Philosophical Schools: Long 1986a, Long and Sedley 1987.

"الأكاديمية القديمة" متاحة، ولكن لم تكن الأرسطية متاحة بعد، لأن أعمال أرسطو كانت أنذاك فقط يُعاد اكتشافها فى أثينا كى تُقدم أخيرًا إلى روما. وكان هناك اختيار واحد لا مفر منه ألا وهو الإبيقورية فى رفضها للخرافات الدينية ودعوتها للتجريبية واتخاذها اللذة المعتدلة باعتبارها معيارًا للخير. لقد اختار أتيكوس "Atticus" أقرب الأصدقاء إلى شيشرون اعتناق الإبيقورية، واعتنقها أخيرًا عدد كبير من معاصريه.

كان شيشرون نفسه مخلصًا طوال حياته لأفلاطون والأكاديمية. وفى كتاباته الأولى وفى مجموعة أعماله الفلسفية التى كتبها فى السنوات الأخيرة من حياته: كان يتبع فيلون فى تفسيره الشكى المعتدل للأفلاطونية الذى يقضى بأنه يتعين على المرء أن يستمع إلى طرفى القضية، وأن يختار أو يفضل أكثرهما معقولية وقبولاً دون أن يقطع نهائيًا بشيء أو يحكم باليقين عليه. ويُقال إن شيشرون تحول إلى المذهب الأفلاطونى فى منتصف عمره وإن لم يكن ذلك مؤكدًا[1]. وعلى أى حال فقد كان يميل إلى الرواقية بمبادئها الأخلاقية السامية والصارمة، وكان يؤيد دعوتها إلى ضرورة العمل بالسياسة والاشتراك بالعمل العام. كما كان يميل إلى الفلسفة المشائية التى كان من بين أتباعها ديمتريوس الفاليري "Demetrius of Phaleron" (المولود فى ٣٥٠ق.م) الذى كان مثالاً نادرًا على الجمع بين الفيلسوف والسياسى فى آن واحد. ولم يتعاطف شيشرون مع الإبيقورية ولم يحترمها كثيرًا رغم اعتناق صديقه أتيكوس لها. وكان يعتبر أن دعوتها إلى الانسحاب من الحياة السياسية لا تناسب العصر ولا تناسب روما.

أخذ اهتمام شيشرون بالفلسفة يتزايد طوال حياته: وقد ساعده على ذلك مكتبته الواسعة ومحادثاته ومراسلاته مع أصدقاء وأتراب يتمتعون بالعقلية نفسها. وتشهد رسائله على ذلك، وعندما يخبرنا هو نفسه فإن خطبه كانت حافلة بالمبادئ الفلسفية[2] (ND. I.6). ولكن تجدر الإشارة إلى أنه أنجز كتاباته الفلسفية الفعلية فى الفترات التى أُجبر فيها على اعتزال الحياة السياسية أو على الأقل التى تحرر فيها من أوهام العمل بالسياسة، ولذلك فقد كانت

---

(1) For: Glucker 1988; against: Görler 1995.

(2) Boyancé 1936.

الفلسفة بمثابة الدواء أو العلاج لجميع أشكال الفشل الذى أصاب العصر الجمهورى فى روما أكثر منها برنامجًا مباشرًا للتطبيق.

لقد كانت المؤازرة هى التى مهدت الطريق أمام هذا الشاب الذى كان يملك قدرات خاصة غير الثروة والعائلة حتى يصنع اسمًا وأصدقاء من ذوى النفوذ. لقد بدأ حياته العملية فى عهد سلا "Sulla" حيث أبدى بعض الشجاعة فى الدفاع عن سكستوس روسكيوس "Sextus Roscius" من أميريا "Ameria" ضد أحد أتباع هذا الديكتاتور. (نادرًا ما كانت تخلو القضايا القانونية كما تشهد خطب شيشرون الكثيرة من دلالات سياسية). فى عام ٧٥ق.م اعتلى شيشرون أولى درجات سلم السلك الشرفى عندما أُنتخب كويستور وخدم فى صقلية؛ وبعد ذلك بست سنوات كان عليه أن يجدد أواصر الصلة مع الصقليين ويقف ضد ابتزاز حكام وموظفى الولايات للرعايا الرومان هناك عن طريق مقاضاة فيريس "Verres" بسبب فساد نظام حكمه فى هذه الجزيرة.

أخذ شيشرون يعتلى درجات السلك الشرفى حتى أُنتخب أخيرًا قنصلاً فى سن مبكرة، وكان ذلك إنجازًا بارزًا ملهمًا لكل من ينحدر عن عائلة غير معروفة أو ينتسب إلى أصول غير نبيلة. كان أول إجراء قام به قد أدى إلى رفض الاقتراحات التى تقضى بإعادة توزيع الأرض. وعلى الرغم من أنه كان يقدم نفسه بمهارة بوصفه مدافعًا عن مصالح الشعب؛ فإنه كان يشير بوضوح إلى معارضته للإصلاح على طريقة الأخوين جراكوس. وكان شيشرون نفسه ينظر إلى قنصليته بفخر لا حدود له عندما يتذكر الوقت الذى أحبط فيه مؤامرة دبرها كاتلينا "Ctilina" أحد منافسيه المهزومين فى انتخابات القنصلية[1]. لقد تصرف بحسم وحزم وهزم المتآمرين. وعندما تلاقى أعضاء السناتوس وأعضاء طبقة الفرسان فى القضية؛ فقد جسد ولو بشكل مختصر مثاله السياسى فى الاتفاق بين الطبقات[2]. ومع ذلك

---

(1) Stockton 1971: ch.4-6.

(2) Strasburger 1956.

فقد اكتسب عداوة أبدية فى بعض المناطق بسبب تنفيذه حكم الإعدام فى كثير من المتآمرين تحت ذريعة القرار الأخير للسناتو "Senatus Consultum Ultimum"[1] .

كان شيشرون يأمل فى أن يقضى السنوات التالية لقنصليته مستمتعًا بالمكانة والنفوذ اللذين اكتسبهما بحكم موقعه، ومؤديًا لدور قيادى فى إرشاد الحكومة فى روما، ولكنه أخطأ الحسابات؛ فلقد شهدت السنوات العشر التالية تحالفًا خطيرًا بين بومبى وماركوس كراسوس ويوليوس قيصر. وكانت هناك شخصية بارزة معادية لشيشرون على المستوى الشخصى وهو بوبليوس كلوديوس "Publius Clodius" الذى كان شريفًا من حيث المولد وشعبيًا من حيث التوجه، ولقد استطاع أن يمارس دورًا ونفوذًا فى المشهد السياسي. لقد تأكدت العداوة بين الرجلين بصفة نهائية عندما عمل كلوديوس على نفى شيشرون لمعاقبته على تنفيذ حكم الإعدام بشكل غير قانونى فى المتآمرين فى عام ٦٣ق.م. لقد ترك نفى شيشرون فى ٥٨ق.م وعودته فى العام التالى من المنفى؛ علامة دائمة على انتسابه السياسى ألا وهى العداوة المتأججة مع كلوديوس وغضبه من الأرستقراطيين الذين فشلوا فى تأييده وتقديم العون له وامتنانه الأبدى لبومبى الذى كان يراه سببًا فى استدعائه من المنفى.

كانت هناك دلائل عديدة فى هذه السنوات على أن الحكومة التى كانت تُدار وفقًا للإجماع العام لأعضاء السناتوس قد أصابها الإخفاق. لقد استمر التشريع الشعبى مثل التشريع المتعلق بإصلاح الأراضى فى التمييز بين المحافظين والإصلاحيين، لقد نفد صبر يوليوس قيصر باعتباره قنصلاً فى عام ٥٩ق.م ، التف حول التشاور المعتاد مع مجلس السناتوس لإصدار تشريعات مباشرة من خلال الشعب. لقد تنافس كلوديوس وبومبى فى التودد إلى المجالس الشعبية التى كان انتماؤها عرضة للتأرجح الدرامي. لقد شك البعض فى أن بومبى وقيصر كانت تراودهما طموحات نحو ترسيخ حكم الفرد أو الحكم الملكى، ولقد كان تهديد الجيش الذى كان يسيطر عليه قيصر أثناء حكمه للولايات موجودًا دائمًا فى الخلفية. لقد جاء الوقت الذى وصل فيه التحالف الثلاثى إلى نقطة التصدع، واستغل

(1) See above, p.480.

شيشرون هذه اللحظة فى ربيع عام ٥٦ق.م ليعلن عن هويته المحافظة الوطنية، ويتبنى خطة معارضة لقانون قيصر الخاص بإصلاحات الأرض؛ ومع ذلك فقبل أن يفعل ذلك عادت القوة أو الصلابة إلى التحالف نفسه. واضطر شيشرون إلى التراجع عن موقفه، والأسوأ من ذلك كان استخدامه لمناصرة أعدائه الشخصيين والدفاع عنهم. ولقد بدا أن جوهر النظام الجمهورى الحر قد اختفى واختفت معه مناقشات مجلس السناتوس والحرية التى كانت تُمارس فى المحاكم القضائية (e.g.Q.fr.III.5.4).... وعلاوة على ذلك تعرضت الانتخابات التى كان يشارك فيها الشعب للتهديد، واعتقد شيشرون أن بومبى كان يخطط للقنصلية وحكم الولايات فى السنوات القليلة المقبلة (Att.IV.8a.2, November 56). إن التدفق المنتظم للقوات والتهديد باستخدام العنف قد عرض عملية التصويت الحر للخطر، ورمت الرشوة بروما إلى التهلكة والفوضى وذلك بسبب إلغاء انتخابات القنصلية لعامى ٥٤ و٥٣ ق.م (cf. e.g. Q. fr. II.15.4; Att.IV.15.7-8).

إن التحول فى مواقف شيشرون السياسية فى تلك الفترة كان يشوبه الخوف والطمع. لقد تحسر على ضياع الجمهورية، ولكنه كان على استعداد لأسباب برجماتية لتأييد وأحيانًا لدعم قيصر وبومبى معًا. ومن الناحية النظرية فقد كان أكثر اتفاقًا مع الأرستقراطيين من أعضاء مجلس السناتوس، ومع ذلك فقد كان ساخطًا عليهم ولا يثق بهم. لقد تحول من فترات اليأس إلى لحظات من الثقة. وفى فترة من فترات شعوره بالثقة ألقى خطبته إلى سيستيوس "Pro Sestio". ونستطيع أن نلاحظ أن النموذج السياسى هنا يتطور عنده كلما كان يشعر بالأمان، فالرجال المخلصون من كل الطبقات الغنية والفقيرة والسياسية والتجارية يجب أن يتحدوا تأييدًا ودعمًا للنظام الجمهورى ورفضًا للتمرد والثورة. وهو يؤكد بالطريقة نفسها على التعاون والتناغم والتوافق بين أعضاء كل الأطياف السياسية[1]. فمن حق الشعب كله أن يشترك فى الانتخابات ومن حقه دخول مجلس السناتوس، ويجب أن يقوم مجلس السناتوس بحماية المدينة وقيادتها، وعلى الحكام وكبار الموظفين أن يعملوا

(1) Strasburger 1956, Lepore 1954.

ويذهب ليبور الى حدوث تطور كبير فى آراء شيشرون.

باعتبارهم وزراء. ويجب أن يكون من بين مهام السناتوس الحفاظ على حرية ورفاهية الشعب (Sest. 137).

٥- كتابات الخمسينيات

(أ) أفضل الخطباء[1]

فى أثناء تلك السنوات التى شهدت الإحباط السياسى استقطع شيشرون بعض الوقت من المشاركة العملية السياسية من أجل الكتابة والتأليف. كان اختياره الأول للموضوع تعليميًا. وقد خصص الأجزاء الثلاثة من كتابه "عن الخطيب" **de Oratore** الذى ألفه فيما بين عامى ٥٥ و٥٤ق.م (**Att. IV.13.2; Fam.I.9.23**) لمناقشة أساليب الخطابة. ومع ذلك فليس الموضوع الصريح والمباشر هو علم الخطابة بل أفضل الخطباء. وسوف يتحول بطبيعة الحال إلى رجل الدولة: حيث إن مجال عمله هو ساحات المحاكم القضائية والمجالس والسناتوس. والخطيب الكامل كما يقول فى بداية الحوار- هو الذى يعمل من أجل أمان وسلامة الجمهورية. وفى الواقع فإن أولى المجتمعات المدنية كانت تتجمع وتنتظم بقوة البلاغة أو الفصاحة(**I.30-4;) cf.Inv.I.2-3; Sest.91**)؛ لذلك فإن كتاب "الخطيب" **de Oratore** يمهد الطريق لفلسفة السياسة التى تطورت عند شيشرون فى كتابى "الجمهورية" **de Re Publica** و"القوانين" **de Legibus**.

يقدم هذا العمل المثال الأول على معالجة شيشرون الدرامية لحاوراته الفلسفية. فالمكان هو الفيللا التوسكولانية لصاحبها أنطونيوس"**Antonius**"أحد أعظم الخطباء الذين ينتمون إلى الجيل السابق. أما الشخصية البارزة الثانية فهو لوكيوس ليكينيوس كراسوس الذى كان معلم الخطابة الخاص لشيشرون. كان التاريخ هو ٩١ ق.م وفى أثناء تريبونية دروسوس"**Drusus**" الذى أدت محاولته فى تقديم إصلاحات واسعة النطاق

(1) De Oratore: text: Kumaniecki 1969, Text and Commentary: Wilkins 1879-92; text and Translation: Rackham and Sutton 1942. See also Michel 1960.

إلى أزمة سياسية. لقد أيده كراسوس وعارضه القنصل فيليبوس "Philippus" . وتصور المحاورة فيليبوس وهو يسخر من سلطة مجلس السناتوس بوصفه المسئول عن عقد من الحروب الخارجية والحروب الأهلية التى جاءت بعدها. يستخدم شيشرون هذه التفاصيل من أجل بناء نموذج سياسى وفلسفى يمتد من سكيبيو إلى شيشرون نفسه (تُعقد مقارنة صريحة بين شيشرون وكراسوس فى الفقرة رقم **III.13** من الكتاب) وهذا النموذج الذى يثير الشك فى الدقة التاريخية[1]، يعكس نزعة نحو المحافظة الأرستقراطية المعتدلة التى كانت موجهة نحو رفاهية الشعب وهى تجمع بين أفضل نظرية يونانية وأفضل ممارسة عملية رومانية. وكانت الخطابة هى أداتها من أجل الخدمة العامة.

ويهتم كتاب "الخطيب" "**de Oratore**" بالبحث فى مسألة ما إذا كان الخطيب يجب أن يكون متعلمًا تعليمًا عاليًا. يذهب كراسوس إلى أن أفضل الخطباء يجب ألا يكون فقط بليغًا وفصيحًا، بل ويجب أيضًا أن يعرف فى القانون وفلسفة السياسة والأخلاق وعلم النفس. لأنه يتعين أن يكون قادرًا على الإلمام بتفاصيل القضية حتى يقدم المشورة الحكيمة ويفهم كيف يحرك المستمعين. ويجب ألا تقتصر الخطابة على الكفاءة الفنية. أما أنطونيوس فيتحدث عن الآراء التى كان قد سمعها ذات مرة من بعض الفلاسفة الأثينيين. أما الرواقى فقد رفض الخطابة كلها. وذهب الأكاديمى إلى أن الخطباء لا يعلمون شيئًا مفيدًا فيما يتناولونه من موضوعات، وأن المطلوب هو قدرة فطرية مزودة بالفلسفة. ويذهب أنطونيوس نفسه إلى أن مثال كراسوس الذى يقضى بأن يكون الخطيب ملمًا بعلوم كثيرة نادرًا ما يتحقق. إن الخطيب الماهر هو الذى يستطيع أن يكسب القضايا بالاعتماد على الفصاحة دون خبرة أو معرفة كبيرة بالقانون أو الفلسفة.

وفى خضم هذا النقاش يعاود شيشرون معالجة موضوع معين ويفعل ذلك بصفة متكررة، وهذا الموضوع هو الاختلاف بين اليونان والرومان أو التكامل بينهما، فلقد قدم اليونان الفلاسفة بينما قدم الرومان الخطباء. ولكن كراسوس يذهب إلى أن التمييز العلمى بينهما والذى يرجع إلى رفض سقراط الفصيح للبلاغة فى محاورة "جورجياس" كارثة.

(1) Astin 1967: appendix.

والخطيب المثالى هو الذى يجمع بين الحكمة والإقناع وبين الشكل والمضمون؛ لأنه عندما يفعل ذلك فإنه يوحد بين النظرية والخبرة. وفى الواقع فقد قدمت روما نفسها أمثلة على هذا الاتحاد. على سبيل المثال نجد فى قوانين الألواح الاثنى عشر مصدرًا كاملاً لفلسفة السياسة (I.193)، وكذلك فى رجال مثل سكيبيو الذى جمع بين التعليم اليونانى والحياة العملية السياسية والعسكرية المميزة.

إن وظيفة الخطيب ثلاثية: أن يكون حاصلاً على إرادة قوية وأن يخاطب العقل وأن يحرك المشاعر. والوظيفة الثالثة هى التى تؤدى إلى الاختلاف بين الفلسفة والخطابة والمثل والسياسة العملية. فالإقناع بالنسبة للفيلسوف يجب أن يخاطب العقل وحده ولا يخاطب المشاعر، والرجل الذى يعرف موضوعه يجب أن يكون فصيحًا أو بليغًا بدرجة كافية كما يقول سقراط (I.63). وكان الرواقيون أكثر صراحة ووضوحًا فى هذا الموضوع. فالانفعال فى حد ذاته دليل على الحماقة فى رأيهم. ويجب أن يكون هدف الحكيم تعليميًا فقط. ولقد وضع روتيليوس روفوس "Rutilius Rufus" المثال موضوع التطبيق ورفض استخدام الحيل الخطابية للدفاع عن نفسه فحكم عليه بالنفى (I.227-30). ويعلق أنطونيوس بأن هذا السلوك يليق بمدينة أفلاطون الخيالية أكثر مما يليق بالحياة الواقعية- (راجع: I.230, cf.I.224; Att.II.I.8 من أجل الوقوف على تعليق مشابه على سلوك كاتو)، لأن القادة فى المدينة الواقعية يحكمون مواطنين غير حكماء، فليست وظيفة الخطيب رسم السياسة فقط بل وظيفته أن يجعل هذه السياسة مؤثرة وفعالة أيضًا؛ لذلك يجب عليه فى ظل نظام حكم يحمل عناصر ديمقراطية إقناع المواطن العادي، سواء فى ساحات المجالس أو ساحات القضاء. وفى الواقع فإن القدرة على تحريك إرادة الآخرين (ربما لأغراض طيبة) هى ميزة الرجل الحر وازدهارها ميزة الشعب الحر (I.30-2).

إن الخطابة هى الوسيلة التى تسمح فيها الجماهير العريضة لنفسها بأن يقودها السناتوس، وأن تثق فى أن السناتوس هو الذى يتعهد بضمان الحرية ورعايتها (cf.I.226). فالخطابة الحافلة بجميع أساليب الزينة والزخرفة التى تهدف أساسًا إلى إثارة المشاعر تليق بالخطب الشعبية. ويتعين على الخطيب أن يعرف على الرغم من ذلك كيف يحرك أعضاء مجلس السناتوس الحكماء أنفسهم، وهو يفعل ذلك عن طريق فهم موضوعه وليس

عن طريق معرفته بنفوس المستمعين. ويتعين عليه أيضًا أن يحترم حق أعضاء السناتوس الآخرين فى سماع عادل (II.333-40). وفى كتاب "الجمهورية" "**de Re Publica**" سوف يجد هذان الاستخدامان للخطابة موقعهما الدستورى فى العمل المزدوج الذى يمارسه الأرستقراطيون بوصفهم قادةً للشعب وأعضاء فى مجلس السناتوس.

(ب) "جمهورية" شيشرون[1]

إن العنوانين اللذين استخدمهما شيشرون لكتابى "الجمهورية" **de Re Publica** و"القوانين" **de Legibus** : يكشفان عن طموحاته فى أن يقدم للنظرية السياسية الرومانية ما كان قد قدمه استاذه أفلاطون للنظرية السياسية اليونانية. إن تخصيص شيشرون لأفلاطون يعتبر نقطة مهمة وحاسمة [2]. فمن ناحية نجد أن شيشرون يقتدى على نطاق واسع فى "جمهوريته" "بجمهورية" أفلاطون، ويفعل مثله فى مناقشة مفاهيم مثل العدالة وأصول المدينة الفاضلة ويناقش مثله مبادئ فلسفية ويهتم بمفهوم التربية والتعليم وأخيرًا ما بعد الحياة. فضلاً عن أنه يقتبس من أفلاطون مبدأين أساسيين وهما أن الاستقرار هو المعيار الأول لنجاح الجمهورية، وأن ازدهارها يعتمد على تربية وتعليم قادتها. ومن ناحية أخرى نجد أن شيشرون يتناول موضوعات مشابهة للموضوعات التى تناولها أفلاطون تجريبيًا وواقعيًا مع التركيز دائمًا على روما، فى تناقض صارخ ومتعمد مع المثالية الأفلاطونية (**see e.g. II.21-2,II.52,II.66**). إن أعظم الساسة ورجال الدولة أمثال سكيبيو ولايليوس وفيلوس أبطال المحاورة "أضافوا التعليم الأجنبى الذى يبدأ من سقراط إلى العادات البسيطة لأسلافنا" – (**III.5**). إن الفضيلة الرومانية المميزة هى التى تستطيع أن تزود النظرية اليونانية بالحكمة العملية. (**II.29-30; cf. III.4-5**).

---

(1) De Re Publica: full text and testimony: Ziegler 1995, Powell forthcoming; selected text and commentary: Zetzel 1995; text and translation: Keyes 1928; text, French translation and commentary: Bréguet 1980; translation with notes, Sabine and Smith 1929, Rudd 1998. References use the numbering in Keyes' text.

(2) See further Zetzel 1995: 3-16.

لقد مر نشر نص كتاب "الجمهورية" بتاريخ طويل ومعقد، فقد نُشر حواره مباشرةً بعد الانتهاء من تأليفه في عام ٥١ ق.م "Fam.VIII.1.4" (Att.V.12.2;). وهناك فصل واحد من الكتاب السادس عن "حلم سكيبيو" يُفهم جيدًا من خلال تاريخه، وحقيقةً يرجع الفضل إلى شروح الأفلاطوني ماكروبيوس "Macrobius" (أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس) في أن يصبح هذا الفصل أحد أهم النصوص الكلاسيكية المعروفة في العصور الوسطى(١)، ولكن بقية العمل كان معروفًا للعلماء من خلال إشارات عند كتاب متأخرين، حتى عام ١٨١٩ عندما اكتشف ما يزيد على ثلث النص الأصلي. وهذا الاكتشاف يشتمل على أقسام أساسية من الكتابين الأول والثاني وأجزاء من الكتاب الثالث. وأصبح لزامًا على المترجمين الاعتماد بشكل كبير على الإشارات المتأخرة، لاسيما الاقتباسات والملخصات التي قدمها كل من لاكتانتيوس "Lactantius" وأوغسطين "Augustine". ومع ذلك فإن البناء والنظام في محتويات العمل يمكن التحقق منهما باطمئنان.(٢)

إن موضوع "الجمهورية" كما يخبر شيشرون أخاه هو عن "أفضل المدن وأفضل المواطنين" (Q.Fr.III.5.1)، وإذا تحدثنا بصورة مجملة فإن الكتب الثلاثة الأولى تتناول الموضوع الأول وهو أفضل المدن، وإن الكتب الثلاثة الأخيرة تتناول الموضوع الثاني وهو أفضل المواطنين. ويقسم شيشرون النقاش إلى ثلاثة أقسام، وكل زوج من الكتب كان مزودًا بمقدمة مستقلة ويغطي مناقشة يوم واحد. يحلل اليوم الأول "أفضل أنواع الجمهوريات". ويناقش الكتاب الأول نقاط القوة ونقاط الضعف في نظم الحكم الثلاثة: الديمقراطية والأرستقراطية والملكية. وينتهي سكيبيو إلى أن أفضل ضمان للاستقرار هو الخليط المعتدل من أنواع الحكم الثلاثة (I.45,I.69). يصف الكتاب الثاني تاريخ تطور روما وصولاً إلى تجسيده للدستور المختلط، وتقدم روما نموذجًا عمليًا تستكمل به العقل النظري (II.52). ويضع اليوم الثاني الأسس المطلوبة لازدهار "الجمهورية" وتألق قادتها: حيث تُناقش العدالة والطبيعة الإنسانية. ويستكمل اليوم الثالث مناقشة موضوع أفضل

(1) Lewis 1964.
(2) Zetzel 1995: 16-17, Ferrary 1995: 48-51.

المواطنين ويتناول موضوعات، مثل: تربية وتعليم رجل الدولة أو السياسي والسلوك المناسب الذي يجب عليه أن يتبعه وقت الأزمات. والأرجح أن يكون فصل "حلم سكيبيو" قد جاء كخاتمة لهذا الجزء من الكتاب.

إن الموضوع المحوري في اليوم الأول ألا وهو موضوع الدستور المختلط؛ يوجد في تاريخ سابق في الفكر اليوناني، "فالأثيني" في محاورة "القوانين" كان قد ذهب إلى أن التوازن بين الحرية والحكمة مطلوب من أجل الحفاظ على المدينة (Leg.III.690d-701e). وكان أرسطو قد أوصى بدمج ملامح معينة من أكثر من دستور أو نظام حكم، على سبيل المثال غياب صفة الملكية المرتبطة بالديمقراطية معًا مع انتخابات أوليجاركية (Pol.IV.9). كان المؤرخ اليوناني بوليبيوس هو الأقرب إلى شيشرون زمنيًا ومكانيًا، وكان صديقًا مقربًا من سكيبيو الحقيقي. ويتضمن كتابه بعنوان "التواريخ" والذي ألفه في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد تحليلاً لنظام الحكم الروماني الذي أثبت قدرته على الاستمرار والبقاء، ولقد أرجع ذلك إلى الفصل بين السلطات. فالقناصل على سبيل المثال كانوا يملكون سلطة مطلقة في الحرب وكان السناتوس يملك سلطة مطلقة على الخزانة، بينما تتضمن سلطات الشعب مبدأ الثواب والعقاب.. وعلى هذا النحو كانت الأطراف الثلاثة للنظام من شأنها أن تمنع أي طرف من التسلط والغطرسة، لأن كل طرف من الأطراف الثلاثة كان يحتاج إلى موافقة الطرفين الآخرين حتى يؤدي مهمته (VI.11-18).[1]

ويستخدم شيشرون في بعض المناسبات لغة المواءمات والتوازنات II.57, Compensatio; II.59, "ut... potestas) minueretur"; cf. Leg.III.16)، ومع ذلك فإن أفضل أنواع الاستعارة المفضلة لديه هو "الخلط" و"التعديل" اللتين يمكن مقارنتهما بالنغم الموسيقي: "فما يسميه الموسيقيون بالنغم في الغناء هو التوافق في المدينة وهو أقوى وأفضل رباط يضمن الأمان والسلامة لأي نظام جمهوري" – (II.69;cf.II.42,II.65). يؤكد شيشرون– بصفة أساسية– على الطريقة التي يستمر بها الدستور المختلط عن طريق الحفاظ على عنصر القيمة في كل نظام من نظم الحكم الثلاثة. كان القناصل يمدون روما بعنصر

(1) Von Fritz 1954: ch.8; see further Hahm, in ch.23 section 2.

ملكى ويمارسون سلطة تنفيذية وهى سلطة الإمبريوم (Imperium)، ويستلهمون محبة وعاطفة الجماهير. وكان مجلس السناتوس يمدها بمجلس حكماء أرستقراطى يقدم المشورة "Consilium" فى السياسة. وكان الشعب الذى يختار الحكام وكبار الموظفين ويصدر القوانين يتمتع بحرية حقيقية (Libertas-cf.I.55,I.69,II.57). وفى الوقت نفسه فإن نقاط الضعف التى ظهرت فى الحجج المطروحة ضد كل نوع كانت تتم معالجتها. كان النظام الملكى يقصر الشورى " Consilium "على قلة قليلة للغاية، وكان النظام الأرستقراطى يمنع الحرية عن الأغلبية، بينما كانت الديمقراطية تفتقر إلى "درجات الكرامة" التى يود الديمقراطيون إسباغها بطريقة عملية (I.43,I.53).

كانت الشورى "Consilium" والحرية "Libertas" والإمبريوم "Imperium" أهم عناصر النظام الجمهورى فى روما. يتميز الدستور بصفة خاصة بوضعية "الشورى Consilium"، كما أن هذه الشورى هى التى تحفظه: "كل نظام جمهورى يجب أن يحكمه نوع ما من الشورى حتى يضمن البقاء والاستمرارية" – (I.41). لم تكن القوة عند شيشرون بل السلطة هى أهم عنصر فى الحياة السياسية[1]. ويذهب سكيبيو إلى أن مجلس الشورى الأرستقراطى أقدر على رسم السياسة من الفرد الأوحد، كما أنه أحكم من الناس جميعًا (I.52,II.15,II.56-8) وكان هذا المجلس يجب أن يكون منتخبًا وكانت المعايير الصحيحة للاختيار هى الفضيلة والحكمة وليس المولد أو الثروة (cf.I.51-3). كانت الثقة العميقة فى الخبرة المتراكمة ترسخ الاعتقاد فى أن أفضل السياسات هى التى ترسمها مجموعة من الصفوة. ويشرح الكتاب الثانى فى هذه النقطة شرحًا تاريخيًا: حيث يقول سكيبيو على لسان كاتو الأكبر: إن كل جيل يضيف تحسيناته الخاصة، ولا أحد بمفرده يستطيع أن يتنبأ بكل ضرورة (II.1-2, II.37): لذلك فقد أدرك رومولوس على سبيل المثال قيمة الموقع الجغرافى المناسب وقيمة السناتوس، بينما رعى نوما "Numa" السلام والدين... وخلال جيل واحد أيضًا يتعلم أفضل الناس من بعضهم، وتُرسم السياسة الحكيمة فقط عن طريق السماح بالحوار البناء والمشترك والاستماع إليه. هذا الرأى أكثر انسجامًا مع نزوع شيشرون نحو

(1) Cf. Balsdon 1960: 43-4.

الفلسفة الأكاديمية منه مع أبستمولوجيا أفلاطون ذاتها. وفيما له علاقة بهذا الموضوع فمن الواضح أن شيشرون على دراية بأن تقديم المشورة "Consilium" يتطلب خبرة ومعرفة بالخطابة التى كان أفلاطون يرفضها صراحة (cf.de Orat.I.225-6, III.129,139).

ويتعين أن يكون رجل الدولة قادرًا على إقناع الشعب. إن الحجج والأطروحات التى تُلقى باسم الديمقراطية تؤكد أن الحرية يجب أن يكون لها جوهر حقيقى: اعتلاء المناصب والوصول إلى الخدمة القضائية على سبيل المثال يجب ألا يكون مقتصرًا على الثروة والعائلة (I.47). والدستور المختلط يُعتبر تعديلاً للإفراط فى استخدام الديمقراطية (cf.I.44, I.66-9). ولكن بقاء عناصر ديمقراطية مهمة أمر قابل للنقاش. على سبيل المثال يبدو أن شيشرون يعتقد أن أى مواطن يمكن أن يشغل منصبًا سياسيًا (II.59: كان السناتوس يتميز بالشرف وليس بالثروة، cf.Sest.137). وفى التراث اليونانى كانت الانتخابات تُعتبر أرستقراطية، وكان الأسلوب الديمقراطى فى الانتخاب يعتمد على الاقتراع. ويشير شيشرون إلى أن الانتخابات فى روما هى التى تشكل ممارسة الشعب للاختيار. ويقرر شيشرون فى كتاب "القوانين" de Legibus أن مجلس السناتوس يتكون من أصحاب المناصب الحكومية السابقة، ولم يكن الانتخاب فيه عن طريق المراقبين. كما يصف ذلك بأنه إجراء شعبي: " لأن لا أحد يمكن أن يشغل أعلى المناصب إلا من خلال الشعب" – (Leg.III.27). ويأخذ شيشرون فى كتاب "الجمهورية" الحرية الشعبية مأخذ الجد، لأن شيشرون يعرف جيدًا مخاطر عدم الاستقرار الذى يمكن أن ينشأ عن حرمان الشعب من الحرية، وهو يلقى الضوء على دور التريبون فى حماية حرية الشعب وتفعيل سلطته المناوئة الفعالة (cf.Leg .III.19 -26; II.57-9) – ومع ذلك فمن المهم أن نتذكر أن كثيرًا من الأثرياء والنبلاء بالمولد لم يكونوا أعضاء فى مجلس السناتوس، ولذلك لم تكن مصالح الشعب متماثلة كما لم تكن متطابقة مع مصالح الطبقات الأقل تميزًا.

تضمن الانتخابات آلية التكامل بين حرية الشعب وقيادة الأقلية، وعند بداية المناقشة تمامًا يقدم سكيبيو تعريفًا لكلمة "res publica" -(التى تعنى حرفيًا الأشياء العامة- بأنها "res populi" أى "أشياء الشعب أو أملاك الشعب" (I.39). فنظام الحكم

الحقيقي(الدستور) يكون ملكًا للشعب. (في الكتاب الثالث يذهب إلى أن أنواع الحكومات الفاسدة ليست "جمهوريات" حقيقية؛ لأنها تفشل في الارتقاء إلى هذا التعريف (III.43-5). ومع ذلك ففي النظم الديمقراطية المتطرفة لا تؤدي الجماهير العريضة بالضرورة الخير الحقيقي للكل. ويحل سكيبيو هذه المشكلة بقوله إن كلمة "res" استعارة للملكية. فالحكومة هي بمثابة الثقة التي يقدمها الشعب مجانًا إلى الحكام لاستخدامها من أجل خير الشعب (I.51-2, II.56, cf.III.45; Off.I.85,I.124). ويلفت الكتاب الثاني الانتباه إلى أنه حتى ملوك روما كان يتم اختيارهم وفقًا لانتخاب شعبي (II.25,31,33,35,37-8,cf.23,43). فالعنصر الديمقراطي في الدستور المختلط عنصر أصلي وحقيقي، لأن الانتخابات تعطي الشرعية لمداولات ومناقشات مجلس السناتوس، وتعطي الشرعية للسلطة التنفيذية لأصحاب المناصب الحكومية[1]. وفي الوقت نفسه فإن الانتخابات تلغي إمكانية اختيار حكومة فاسدة من قبل الشعب.

ويمثل أصحاب المناصب الحكومية خاصة القناصل العنصر الملكي في الدستور. وينتهي الكتاب الأول بشرح سكيبيو للسبب في أنه سيختار النظام الملكي إذا كان عليه أن يختار بين أنواع الحكومات الثلاث. فبالإضافة إلى كسب محبة وتعاطف المحكومين (cf.I.55,II.23) يسمح النظام الملكي أيضًا بممارسة السلطة بطريقة أكثر فعالية لاسيما في الأزمات مثل الحروب (I.63). ومن ناحية أخرى، فإن النظام الملكي يفسد بسهولة عندما يتحول إلى حكم الطغيان وهو أسوأ أنواع الحكومات (I.65,II.43)... لماذا نجد سكيبيو المتحدث الرسمي باسم الدستور الروماني التقليدي يؤيد النظام الملكي؟ نلاحظ أن احترامًا أفلاطونيًا لحكم الفلاسفة أو الحكماء يلقي بظلاله هنا جنبًا إلى جنب مع الاعتراف بأن فترة الملوك كانت جزءًا موثقًا من الماضي السياسي لروما. ربما كان شيشرون يريد أن يؤكد على ضرورة القيادة الشعبية القوية التي كان يعتقد أنه كان يمثلها باعتباره قنصلاً. من ناحية أخرى فقد لاحظ سكيبيو أن مدة القنصلية عام واحد فقط؛ ومن ثم فإنها لا تنذر مثل

---

(1) Schofield 1995a; cf.Millar 1984,1986.

النظام الملكى بالتحول إلى حكم الطغيان (cf.II.43). ولذلك يمكن أن تتباهى روما بمزايا حكم الفلاسفة بينما تحد من مخاطر هذا الحكم[1].

عند نهاية الكتاب الثانى يؤكد سكيبيو أن الدستور المختلط المتناغم لا يمكن أن يوجد دون العدالة. وهو يؤكد فى الواقع أنه دون العدالة لا يمكن أن يعمل النظام الجمهورى على الإطلاق (II.70). ويطلب فيلوس "Philus" مناقشةً كاملةً لموضوع العدالة. وعند نهاية الكتاب الثالث يعود المتحاورون إلى موضوع العدالة التوزيعية داخل النظام الجمهوري، وينتهى سكيبيو إلى أن الأنواع الفاسدة من الحكومات الثلاث لا تكون نظمًا جمهورية (III.43-8)- ومع ذلك فإن الجزء الأكبر من المناقشة الممتدة فى الكتاب الثالث يتعلق بمسألة العدالة الخارجية- أى كيف يجب أن تعامل روما الأمم الأخرى؛ النص على حالته لا يوضح فى أى مكان منه العلاقة بين هذين النوعين من العدالة.

تبدأ مناقشة اليوم الثانى بالمتحدثين الذين يعيدون الحجج التى قدمها كارنياديس فى الأيام المتتالية بمناسبة إرسال بعثة أو سفارة أثينية شهيرة إلى روما فى 155ق.م- يلعب فيلوس دورًا شريرًا فيهاجم العدالة، ويرد لايليوس باسم العدالة. وكانت أكثر الأفكار استنارة هى التى حفظها لاكتانتيوس (Inst.V.14.3-5,V.16.2-13). قال فيلوس إن العدالة تكون إما "طبيعية" (وهو رأى رواقي) وإما "مدنية" (وهو رأى إبيقوري)، بعد ذلك أثبت أن العدالة الطبيعية هى فى الحقيقة عدل وحق ولكنها ليست محسوسة. لقد قُوبل قول الرواقيين بأن العدالة فردية وثابتة وفطرية فى البشر بنماذج أو أمثلة على مختلف النظم القانونية عبر الثقافات وعبر العصور. ويُفترض أن يكون "القانون الطبيعي" مستقلاً عن هذه الأمور، ولكن كل المخلوقات فى الواقع تعمل بصورة طبيعية من أجل مصالحها الخاصة. ومن ناحية أخرى؛ فإن "العدالة المدنية" محسوسة ولكنها ليست عدلاً وحقًا. لقد قبل الإبيقوريون بوجود أنواع مختلفة من العدالة، لأن العدالة عندهم تكمن فى مبدأ الاتفاق على أنه لا ضرر ولا ضرار، ولكن كان الدافع عندهم هو المصلحة الذاتية، بينما توجد العدالة من أجل الآخرين. فضلاً عن أن الإبيقورى لن يتوخى العدالة فى الحالات

(1) Powell 1994:26-7.

التى لن يخاف فيها من العقاب. ثم يقدم فيلوس سلسلة من الأمثلة التى تفرض الاختيار بين العدالة وحسن النية؛ فإذا كنت تبيع منزلاً غير صحى فهل ستعلن بوضوح عن عيوبه للمشترى المحتمل؟

لقد قارن أفلاطون بين النفوس والمدن العادلة وغير العادلة، وتتناول حجج فيلوس وردود لايليوس جميعًا كلاً من العدالة الشخصية والعدالة السياسية. لقد اقترح جلاوكون فى "جمهورية" أفلاطون الاختيار بين نوعين من الحياة، الأولى: حياة المعاناة مع العدل والثانية: حياة الرفاهية مع الظلم (Rep.II.360e-362c)، ولقد عرض فيلوس أيضًا اختيارًا بين نوعين من المدن (III.27-8). وكان التحدى الأكبر أمام لايليوس "Laelius" هو إثبات أن الإمبريالية الرومانية عادلة ومحسوسة. وكان المحتوى الأصلى لحجج كارنياديس Car-neades فائق الأهمية: فقد كان كارنياديس عضوًا ضمن بعثة أو سفارة أثينية ذهبت إلى روما فى عام ١٥٥ق.م؛ كى تقدم استئنافًا ضد حكم بغرامة فُرضت على أثينا لمحاولتها الاستيلاء على مدينة أوروبوس "Oropus" الصغيرة. أمن العدل بالنسبة لأثينا أن تتوسع حدودها؟ إن لم يكن ذلك من العدل، فكيف يمكن لروما أن تبرر سياستها الإمبريالية التوسعية؟ لقد كان لعرض كارنياديس الماهر مقصد خطير؛ فإما أن روما وأثينا يمكن أن يُطلق عليهما صفة العدل وإما أن كليهما لا يستحق أن تطلق على هذه الصفة، ولكن المصالح الذاتية تتقدم على العدالة.

إن المحتوى الدرامى لكتاب "الجمهورية" مهم أيضًا. كان سكيبيو يهاجم تيبريوس جراكوس بدعوى أن إصلاحاته الزراعية كانت تحرم الحلفاء الإيطاليين من حقوقهم (cf.Cic.Agr.II.45-6). وفى الكتاب السادس سوف تسترجع قصة حلم سكيبيو الصراع بين ماسينيسا "Masinissa" الحليف الموالى لروما ومدينة قرطاجة المتمردة. ويأتى الدليل على حجة لايليوس من ملخصات قدمها القديس أوغسطين. ولقد فسرها بعض العلماء الذين اعتمدوا على فقرة واحدة – ربما ذكرها أوغسطين (Au-gust.CD.XIX.21)– على النحو التالى: إن رعايا روما عرضة– بطبيعة الحال– للتصرف بطريقة غير عادلة، ولذلك فسوف ينقذهم ويخلصهم من أنفسهم حكم رومانى عاقل

وحكيم[1]. ولكن هناك فقرتان أخريان عند أوغسطين تميزان تمييزًا واضحًا بين نوعين من الحكم، نوع يُقارن بحكم العبيد والنوع الثاني يُقارن بالحكم الأبوي. ويجب أن يكون حكم القادة وكبار المسئولين على المواطنين والحلفاء على السواء حكمًا أبويًا ووقائيًا (C.Iul.IV.12.61 (=) III.37); CD XIV.23(=III.37); cf.Off.II.27) . وكان تبرير سياسة روما التوسعية الإمبريالية هو الدفاع عن حلفائها(Nonius,) p.498 M (=III.35). فلن تشعر "الجمهورية" بالأمان ما لم تكن طاعة الحلفاء لروما نابعة عن إرادة حرة وليست عن خوف (Rep.III.41). فالحلفاء بحاجة إلى أن يُحكموا ليس لأنهم أشرار أو عبيد بل لأنهم ضعفاء (فتمرد الحلفاء استثناء وليس قاعدة). وبذلك تختلف إمبراطورية روما اختلافًا واضحًا عن إمبراطوريات البرابرة التى وصفها أرسطو بأنها حكم السادة على العبيد (Pol.III.14). وإنه لإحسان من روما نحو حلفائها أن تستمر فى حكمهم (cf. also Off. .(II.75, III.49, 87-8

كان موضوع القسم الثانى من "الجمهورية" هو مناقشة "أفضل المواطنين". إن ضياع معظم المناقشة ذات الصلة بهذا الموضوع يعنى أن الشراح قد ركزوا على مناقشة الدساتير ونظم الحكم، ويجب أن نتذكر أن شيشرون كان يهتم بالأخلاق السياسية بقدر ما كان يهتم بالنظم السياسية. وفى الواقع كان الحفاظ على النظم السياسية يعتمد على الأخلاق السياسية؛ فرجل الدولة يحافظ على المدينة من خلال القرارات الحكيمة والمثال الأخلاقى معًا[2]. ولقد ألف شيشرون هذا الكتاب نفسه كى يطلع الأرستقراطيون أنفسهم على الأخلاق والشورى التى يجب أن تعتمد عليها روما لضمان استقرارها. وهو يقتبس هنا البيت التالى من حوليات إنيوس "Ennius : moribus antiquis res stat Romana virisque((Rep.V.1(August.CD II.21)[3]، وللأسف فإننا لا نستطيع أن نلمح وصف أفضل المواطنين إلا فى الكتاب الخامس، وسيكون الهدف منه سعادة المواطنين التى تكمن فى الثروة والمجد والفضيلة. وسوف يحقق ذلك عن طريق تعليم الرأى العام. وفيما يتعلق

(1) Büchner 1984: 323-4, cf. Sabine and Smith 1929: 218n. 75, Ferrary 1988:370-1.
(2) Ferrary 1995.
(٣) أى "لقد تأسست روما على أخلاقها القديمة وعلى رجالها الأبطال".

بالمدح بل وحتى المجد فسوف ينعش طموحاته الخاصة. ويتعين عليه أن يكون على دراية بالمبادئ العليا للعدالة (وهذه المبادئ يمكن اكتشافها فى كتاب "القوانين" de Legibus). إنه يجعل مانيليوس"Manilius" الخبير القانونى يقول إن رجل الدولة أو السياسى يجب أن يكون حاصلاً على معرفة تامة بالقانون المدنى، ويجعل سكيبيو يقول: إنه يكفى الحصول على هذه المعرفة بطريقة عملية[1].

وتُوصف إدارة القانون بأنها "ملكية". ولقد ذهب بعض العلماء والباحثين إلى أن حاكم الجمهورية أو رئيسها "rector" المذكور هنا ليس مجرد نموذج لرجل الدولة، بل إنه شاغل وظيفة قانونية محددة: ربما كان شيشرون يتصور دورًا لرجل مثل بومبى أو مثله هو شخصيًا. وفى الواقع فإن عبارة "rector rei publicae" لا تعنى شيئًا غير "رجل الدولة" (cf.de Orat.I.211; Rep.VI.13) (ومن الواضح فى الكتاب الثانى أن سكيبيو لم يتناقش من أجل دستور جديد بل من أجل تجديد الدستور القديم).. ولم يكن هدف شيشرون- (وهو يقتدى بأفلاطون) مناقشة دستور المدينة بل كان هدفه التربية والتعليم والأخلاق عند الحكام[2]

إن القدر القليل المتبقى من الجزء الأول من الكتاب السادس يدل على أن شخصيات شيشرون كانت تناقش الشقاق المدنى وما يترتب عليه من الزعزعة الداخلية فى نفوس الأفراد. وأهم جزء من الكتاب هو "حلم سكيبيو"، حيث يروى سكيبيو حلمًا قابل فيه جده المتوفى القائد العظيم سكيبيو أفريكانوس الأكبر الذى أخذه فى جولة فى السماء... وهذه الفكرة تذكرنا بمثال أفلاطونى شهير ورد فى نهاية محاورة "الجمهورية" عندما يروى سقراط قصة إر"Er" الذى مات ثم عاد إلى الحياة وكان قد شاهد أشكال الثواب والعقاب فى رحلة لأرواح الموتى، ولكن النزعة الواقعية عند شيشرون جديرة بالملاحظة. لأن قصة إر "Er" كانت قصة أسطورية، بينما فكرة سكيبيو عن ما بعد الحياة تتلخص فقط فى

---

(1) See further Sabine and Smith 1929: 244 n.2, Büchner 1984: 398,401,404-5.

(2) The Locus Classicus for the debate is Reitzenstein 1917 Verus Heinze 1924. Recently and conclusively, see Powell 1994.

حلم يقابل فيه شخصية تاريخية حقيقية "Pl.Rep.X.614b- Macrobius Somn.I.1.2-3;) 621b). إن استخدام السياسة فيما بعد الحياة أمرًا مثيرًا أيضًا. لقد وقع الحلم بعد مناقشة مع حليف روماني عند نقطة حاسمة ومصيرية خلال الصراع الدائر بين روما وقرطاجة. ولقد ناقش سكيبيو السياسة معه؛ ثم بعد ذلك ناقشها في الحلم مع جده الذي تنبأ بمستقبل سكيبيو العسكري والسياسي. إن المنظور السماوي يضع الطموح الأرضي بثبات في مكانه. فالمجد الحقيقي لا يمكن أن يأتي من بيت صغير للغاية ومؤقت للغاية (VI.21-5,cf.I.26). ولكن مكافأة الساسة المخلصين هي السماء؛ لأن السياسة واجب مقدس يضعه الإله على عاتق البشر. ويتحدث سكيبيو إلى جده قائلاً:

"ما دام هناك ممر يا أفريكانوس يؤدي إلى أبواب السماء ويكون مفتوحًا أمام هؤلاء الذين تفانوا في خدمة أوطانهم. وعلى الرغم من أنني منذ الصبا وأنا أسير على خطى أبي وخطاك وأضع نصب عيني شهرتك وتألقك. فالآن وقد تجلى هذا الثواب العظيم فسوف أناضل بحماس لا ينقطع أبدًا" – (VI.26; cf.VI.13,16).

هكذا يعيد شيشرون مذهب أفلاطون في خلود النفس من أجل تعزيز مثاله في الخدمة الوطنية[1] وفي رسالة إلى أخيه كوينتوس يشرح شيشرون أنه يتسلى بفكرة وضع نفسه بدلاً من سكيبيو في الدور القيادي؛ وكان ذلك مثيرًا لأنه يمكنه من التطرق مباشرة إلى الاضطرابات السياسية (Q.fr.III.5.1-2,October or November 54) وفي النهاية يعود إلى الموقف الأصلي وإلى التاريخ الدرامي لعام ١٢٩ق.م. ومع ذلك فإن تحليله الدستوري يخاطب اهتمامات روما المعاصرة: إلى أي مدى يجب أن يتحكم مجلس السناتوس في السياسة؟ وأي قدر من النفوذ يجب أن يُمنح للشعب... وهل يمكن أن يكون النظام الملكي هو الحل لمشكلات روما؟ وفوق كل هذا وذاك كيف يمكن استعادة الاستقرار إلى المدينة التي تعاني من الاضطراب والعنف؟

(1) cf. Sest. 47-8. Rab.Perd.29-30.

تلتحم إجابات شيشرون على هذه الأسئلة مع البرنامج الأرستقراطى فى خطبته إلى سيستيوس "Pro Sestio"، ومع أفكار وردت فى رسائله المعاصرة. فالنقاش الحر والقيادة الحرة فى مجلس السناتوس وهما ما يلخصه مصطلح "Consilium" -(الشورى)- أمر جوهرى بالنسبة لحياة النظام الجمهوري. ومن ناحية أخرى كان شيشرون مهتمًا أيضًا بحماية قدر من الحرية الشعبية والدفاع ضد القوة والفساد عن الآلية الصحيحة للتعبير عن إرادة الشعب، ألا وهى الانتخابات الحرة؛ ومع ذلك وكما ثبت بالدليل فإنه لا يُسمح بمكانة للسياسة العملية للحد من وطأة مصاعب ومشكلات الطبقات الأكثر فقرًا؛ وهو متسق فى ذلك أيضًا مع ممارسته السياسية. إن مقترحات الساسة الشعبيين مثل الأخوين جراكوس مرفوضة؛ لأن سياساتهما تفضل مجموعة واحدة من المجتمع على غيرها. ولا يبدو أن شيشرون كان يعتقد فى إمكانية أن تقدم هذه الاقتراحات أى نفع حقيقى للشعب ككل.

ويقدم كتاب "الجمهورية" تعبيرًا فلسفيًا عن اللجوء الرومانى الغريزى نحو ممارسات وسلوك السلف. ومنهج شيشرون فى ذلك منهج أصيل، لكنه يستخدمه من أجل تحقيق توازن دستورى يزعم أنه نموذجى ومن التراث؛ ومع ذلك فإن الأدلة مؤكدة على نموذجية شيشرون ومحافظته على التراث. وهذه إحدى عباراته التى وردت فى خطبه: Otium cum dignitate" أى "السلام مع الشرف و الكرامة". وينتمى السلام للشعب بأكمله بينما تنتمى الكرامة إلى أعضاء السناتوس[1].ولم ينتق شيشرون من التراث الأخلاقى الرومانى على سبيل المثال تمجيد الانتصارات أو النجاحات العسكرية بل كان ينتقى احترام المشورة السياسية الحكيمة... فالأقلية تحكم بالشرف وليس لأنها أقلية مقاتلة أو نبيلة أو حتى غنية، وهى أقلية من "الأخيار" بما تعنيه الكلمة من الناحية الفلسفية من حكمة وفضيلة. ويوجه كتاب "الجمهورية" اللوم إلى فشل الدستور التقليدى فيما يتعلق بفساد الطبقة الحاكمة. وليس العلاج الذى يقدمه شيشرون –على الطريقة الأفلاطونية المثلى- علاجًا دستوريًا بل هو علاج أخلاقى؛من أجل استعادة المثل الوطنية والأرستقراطية التى كانت تتمتع بها الطبقة الرومانية الحاكمة فى الجمهورية الأولى.

(1) Wirszubski 1954, for a survey of interpretations; Balsdon 1960.

وفى عام ٥١ ق.م يرى كايليوس "Caelius" صديق شيشرون- أن كتاب "الجمهورية" كان يُقرأ على نطاق واسع وينال استحسانًا كبيرًا (Fam.VIII.1.4). وربما لا تكون الشعبية التى حصل عليها الكتاب مفاجأة.. لقد استغل شيشرون تعليمه الفلسفى لشرح وتحقيق أهمية عناصر النظام الجمهورى نفسها التى تعرضت لتهديدات خطيرة بفعل الأحداث المعاصرة.

(ج) قوانين "الجمهورية" الفاضلة(1)

كان كتاب "القوانين" de Legibus مكملاً لكتاب "الجمهورية" ويتأسى فيه شيشرون بأفلاطون، وهو يكشف عن القوانين الملائمة "لأفضل المدن عند سكيبيو" – (Leg.I.15,II.23,III.12). والمكان هو منزل عائلة شيشرون فى أربينوم والشخصيات هى شيشرون نفسه وصديقه المقرب أتيكوس وأخوه. ونص كتاب "القوانين" غير كامل... يصف الكتاب الأول "مصدر" العدالة ويصف الثانى القوانين الدينية التى تليق بأفضل المدن أما الكتاب الثالث فيصف المناصب الحكومية فى هذه المدينة. ويتبقى من نص "القوانين" خمسة كتب على الأقل (Macrobius Sat.VI.4.8). وربما تتضمن الكتب الأخيرة موضوعات تتعلق بالمحاكم القانونية والتربية والتعليم (cf.III.47,III.29-30).

ويؤكد الباحثون على الأصول الرواقية لنظرية شيشرون فى "القانون الطبيعي"، ويستخدمون الكتاب الأول من "القوانين" باعتبارها مصدرًا أساسيًا لأفكار الرواقيين فى هذا الموضوع. وجدير بالذكر أن شيشرون كان يعتبر نفسه أكاديميًا ويعتقد أنه يشارك الرواقيين والأرسطيين والأفلاطونيين آراءهم ومبادءهم الأساسية(2). وإن تطبيق هذه المبادئ يختلف عن تطبيق نصوص كبيرة أخرى تشهد بالأثر الرواقي. لا يهتم شيشرون بـ"مدينة الحكماء" التى نادى بها زينون أو "المجتمع الكوني" الذى نادى به خريسيبوس

(1) De Legibus: text and translation: Keyes 1928: text, French translation and Commentary: De Plinval 1959; Commentary on Book1: Kenter 1972. See also Rawson 1973. Girardet 1983.

(2) Ferrary 1995: 67-8.

بل يهتم بالقوانين الفعلية التى يمكن تطبيقها على المدينة الحقيقية أو الواقعية أو على الإمبراطورية. وتماما مثلما هو الحال فى كتاب "الجمهورية" فإنه يعتبر اتحاد العقل والواقع علامة مميزة للفلسفة الرومانية. فمن ناحية نجد أن قانون الطبيعة "ius naturae" يُكتشف عن طريق استخدام المرء لعقله المستقل، على العكس من القانون الرومانى الذى نعرفه من التراث والتقاليد (III.49). ومن ناحية أخرى؛ فقد قامت أجيال من الساسة ورجال الدولة الرومان – من خلال الخبرات المتراكمة- بتطوير لائحة القوانين التى تتفق بشكل كبير- مع "قانون الطبيعة" نفسه (Ii.23,iil.12)... وعلى هذا النحو يجب أن تكون هذه القوانين نهائية وغير قابلة للإلغاء (II.14).

يهدف الكتاب الأول إلى تأسيس وجود "قانون الطبيعة"؛ وهو أصل فضيلة العدالة والتى تتفق أيضًا مع العقل. ويقع النقاش فى جزءين. وعند الفقرة(I.33) ينهى شيشرون ديباجة كان الهدف منها أن "تجعل من السهل فهم أن العدالة تكمن فى الطبيعة". وهناك ملخصان يختلفان اختلافا طفيفًا حو_ هذا الموضوع يقدمهما شيشرون نفسه سابقًا فى الفقرة (I.16) وأتيكوس تباعًا فى الفقرة (I.35). ومن الممكن الربط بينهما عن طريق تفسيرهما فى ثلاثة نقاط مختصرة:

١ – إن هناك هبات وواجبات معينة توزعها الآلهة على البشر.

٢ – إن هناك مبدأ واحدًا مشتركًا يعيش الناس وفقًا له وهو العقل

:((coniunctio hominum (I.16); 'unam...vivendi ...rationem'(I.35)

٣ – وإن الناس يشتركون فى مجتمع طبيعى تحكمه العدالة.

وفى الواقع فإن المناقشة تفتقر إلى البناء الواضح، ومع أنها تتضمن هذه العناصر الثلاثة المذكورة؛ لكن شيشرون لم يعالجها على هذا النحو من الترتيب. يبدأ شيشرون بتعريف القانون الحقيقى بأنه العقل الصحيح- أى أنه التطور الكامل للعقل الذى يوجد بالفطرة فى كل البشر منذ ميلادهم؛ ولأن هذا العقل مشترك بين الآلهة والناس فإنهم يشتركون أيضًا فى مجتمع واحد (I.18-23). فالآلهة فضلاً عن ذلك تزود الناس بمنافع

ومزايا أخرى كثيرة ومتنوعة سيكولوجية وفيزيقية وخارجية (I.25-7) ، وعلى هذا النحو يختلف الناس عن المخلوقات أو الحيوانات الأخرى، ولكن بالمقارنة مع بعضهم البعض يتشابهون بالكاد فى فضائلهم بل وحتى فى رذائلهم. وهذا التشابه يدل على "الأخوة والاتحاد" فيما بينهم كما يدل على الحقيقة بأنهم " إنما خُلقوا من أجل العدالة" – (I.28-32). وإذا تطوروا دون فساد فسوف يحققون العدل والاستقامة، فالحكماء يحبون لغيرهم ما يحبون لأنفسهم (I.33-4).

إن التتابع المنطقى للفكر الذى تتضمنه هذه الفقرة غير واضح؛ ومع ذلك فإن العناصر الأساسية التى تدل على موقفه واضحة. فالقول بأن العدالة توجد بالطبيعة يعنى القول بأن كل الناس إذا تخلوا عن الفساد صاروا عادلين؛ كما يعنى أيضًا أن طبيعة العدالة فيهم (وهى عقلهم الصحيح) ستكون مطابقة أو متجانسة وهذا التطابق أو التجانس هو الذى يضع الأساس لحياة مشتركة بينهم وبين مجتمعهم (الذى يضم الآلهة أيضًا).

يشتمل الجزء الثانى من الكتاب الأول (وهو غير مكتمل لسوء الحظ) على سلسلة من الحجج والأطروحات الموجهة لطبقة أساسية ضد الفكرة التعاقدية للعدالة (على الرغم مما يدعيه شيشرون فى الفقرة "I.39 "من أنه لا يجادل الإبيقوريين). فالطبيعة هى ملهمة العدالة الحقيقية وليس التهديد بتوقيع العقاب؛ فذلك التهديد لا يمكن أن يتحقق بالقوانين المكتوبة، والتشريع فقط هو الذى يستطيع أن يمنع السرقة والزنى وغيرهما. كما أن اعتبارات المنفعة لا تؤسس لفضيلة حقيقية يجب أن تُنشد لذاتها، فالشخص الطيب مثل الشجرة الطيبة لا يعتمد على مجرد رأى؛ فهناك أسس موضوعية وموحدة للعدالة.

ومن غير السهل تفسير العلاقة بين الجزءين، فالجزء الثانى يهدف إلى البحث فى القول بأن العدالة توجد بالطبيعة على الطريقة المألوفة فى المدارس الهللينستية (I.36). وفى الواقع فإن الجزء الأول يبدو أنه يصف أساس العدالة الطبيعية، ألا وهى عدالة الناس. أما الجزء الثانى فيعترض على وجهة النظر القائلة بأن العدالة توجد بالاتفاق وليس بالطبيعة. وهنا تكمن أهمية الإصرار على اتساق العقل، فالخصوم لا ينكرون وجود العدالة بل إنهم

يرون العدالة تتعدد بتعدد المجتمعات التى تتفق على فرض سلوك معين. ويرد شيشرون بأنه لا توجد غير عدالة واحدة هى قانون الطبيعة "ius naturae".

ويحتفظ لنا لاكتانتيوس "Lactantius" بوصف مطول للقانون الحقيقى من كتاب "الجمهورية" يؤكد أن هذا القانون له طبيعة عامة يشترك فيها كل الناس فضلاً عن أن طبيعته ثابتة لا تتغير. كما أنه أيضًا مستقل عن القوانين المكتوبة (Inst.VI.8.6 -9=Rep. III.33) ومن المثير المطابقة بين ذلك وبين القانون الطبيعى الأخلاقى الذى يتعين أن تتفق معه القوانين الفعلية (وهذا معنى من معانى "القانون الطبيعي" المألوف فى النظرية السياسية اللاحقة): ومع ذلك ففى كتاب "القوانين" نجد أن العقلين الإنسانى والإلهى وليس القوانين المحددة للسلوك هو الذى يُعرف بـ "القانون": "لأن القانون قوة طبيعية، فهو عقل الشخص الحكيم، وهو مقياس العدل والظلم" (I.19). أما القوانين الفعلية فهى قواعد من وضع الحكماء. إن الدور الذى يقوم به القائد الحكيم -كما جاء بكتاب "الجمهورية"- هو التعليم والتشريع. إن القوانين التى يصيغها يُفترض أن تكون متطابقة مع ما جاء بالكتابين الثانى والثالث من "القوانين"؛ لذلك فإن التشريع الحقيقى فى هذين الكتابين يجب أن يكون متوافقًا أو مطابقًا مع قواعد ومبادئ "قانون الطبيعة" -ius naturae.[1]

ولكن هذا التفسير للعلاقة بين "قانون الطبيعة" والقوانين الخاصة فى الكتابين الأول والثانى لا يخلو من صعوبة (ففى عمل آخر نجد شيشرون يقترح علاقة مختلفة بين القانون الطبيعى والقانون المدني انظر: Off.III.69). لقد وُلد شيشرون نفسه خارج روما كما يؤكد في مقدمة كتاب "القوانين". ولقد عمل باعتباره حاكمًا إداريًا فى صقلية وحاكمًا لولاية كيليكيا "Cilicia". ولقد قرأ الأدب اليونانى والتاريخ اليونانى قراءة جيدة. واعترف بالتنوع الثقافى الذى تنطوى عليه القوانين والأعراف؛ فضلاً عن أنه سوف يذهب بعد ذلك إلى أن الأعراف المدنية ذاتها تستحق الاحترام والتقدير؛ لأنها تحتقر الافتقار إلى الشعور بالخجل والعار (Off.I.148)... فهل يمكن أن يؤكد فى الواقع من الحد الأدنى من الضوابط والمعايير على أن القوانين التقليدية فى روما يجب تعميم واستمرار تطبيقها؟ يبدو أنه كان

---

(1) Girardet 1983: 97-105, Ferrary 1995:68-70.

يؤكد على ذلك، فنحن لا نستطيع أن نفهم القوة النظرية في وطنيته المدعومة بافتراض إبستمولوجي ينادي بأن العقل والخبرات التراكمية يجب أن يؤدي إلى النتائج نفسها.

وهناك مشكلة في هذا الصدد تتعلق بالتغيير الذي يحدث عبر الزمن. إن القانون الحقيقي، شأنه شأن المدينة الفاضلة يجب أن يكون أبديًا وثابتًا. ومع ذلك فإن هناك دورًا وإن كان محدودًا- للتشريع الجديد (حيث يجب استخدام الفيتو (حق الاعتراض) من أجل التشجيع على الحرص أو الحذر أو الحيطة (III.42-3). يبدو أن شيشرون يعتقد أن التشريع يتطور بشكل صحي ليس عندما يكون متوافقًا مع الظروف المتغيرة بل عندما يقترب أكثر من "قانون الطبيعة" الكامل، ولكنه يسمح أيضًا بوظيفة تخول إلى صاحبها حق تجاوز القوانين الصريحة والمعروفة في وقت الأزمات: "لأن سلامة الشعب هي القانون الأعلى" – (III.8). فالغرض الرسمي من القانون هو إنقاذ "الجمهورية" والحفاظ على النظام الجمهوري الذي يجب أن يكون خالدًا. إن أعمال رجل الدولة أو السياسي الحكيم تتفق مع العقل الصحيح أي مع العدالة الحقيقية. فهل يمكن أن تتناقض مع قوة محددات القانون. إن تبرير شيشرون لإجراءاته غير الدستورية التي اتخذها ضد كاتلينا وتأييده فيما بعد للأعمال التي تتجاوز القانون ضد أنطونيوس؛ يدلان على أنه كان يؤمن بذلك، ولكن إذا كانت الإجراءات الخاصة المتعلقة بـ"قانون الطبيعة" يمكن أن تُعلق في حالات الطوارئ، فلماذا لا تكون أيضًا متوافقة مع الظروف والحالات الأقل درامية في التاريخ؟ إن الادعاء بتعميم صلاحية قوانين روما الكلاسيكية يفشل تمامًا في أن يكون مقنعًا حتى في إطار فكر شيشرون الخاص.

وأخيرًا ماذا عن القوانين الفعلية في الكتابين الثاني والثالث؟[1] تؤكد البنود الدينية في الكتاب الثاني على المكانة التكميلية التي يحتفظ بها الدين في الحياة السياسية في روما، لأنه يضع أسسًا للعهود والمواثيق والسلوك (II.16). ويدافع شيشرون– على وجه الخصوص– عن أصالة أو صحة الكهانة التي كانت تُستخدم في إلغاء القوانين أو تعطيلها وتأجيل العمل بالمجالس التشريعية. وإن مناقشة وظيفة التريبون (أو نقيب العامة) في الكتاب الثالث

(1) See further Keyes 1921. Rawson 1973: 342-54.

تستحق الانتباه. يذهب كوينتوس إلى أن هذه الوظيفة هى سبب الفوضى والاضطرابات المتكررة فى روما. ويرد ماركوس بأن التريبون يخفف من وطأة العنف عند الشعب ويشبع رغباتهم فى الحرية بطريقة هادئة نسبيًا. ويظل كوينتوس غير مقتنع (III.16-17,19-27). وجدير بالذكر أيضًا أن الدور المنوط به مجلس السناتوس باعتباره نموذجًا للفضيلة يجب أن يقتدى به جميع المواطنين، وهو ما يذكرنا بما جاء فى الكتاب الخامس من "الجمهورية". وربما يؤيد ذلك البند التفصيلى المتعلق بوظيفة الرقيب "Censor" الذى تقع مناقشته فى الجزء المفقود. إن الأخلاق مثل الدين، كلاهما يوجد من أجل الحفاظ على النظام الجمهوري.

فى أبريل من عام ٤٦ ق.م كتب شيشرون إلى فارو "Varro" إنه إذا لم يستطع أحد أن يخدم النظام الجمهورى فى الفورم (السوق الرومانية) ومجلس السناتوس، فإنه يستطيع على الأقل أن يفعل ذلك بالتأليف والكتابة عن الأخلاق والقوانين (Fam.IX.2.5). ربما كان شيشرون ينوى الرجوع إلى استكمال كتاب "القوانين" De Legibus فى هذه المرحلة؛ ومع ذلك فإن هذا العمل لم يُذكر فى قائمة المؤلفات الفلسفية فى مقدمة الجزء الثانى من كتاب "الكهانة" De Divinatione الذى ألفه شيشرون فى عام ٤٤ق.م، ربما كان شيشرون واعيًا للعيوب التى ينطوى عليها مفهوم الكتاب وتنفيذه مما يزعج الشراح المحدثين، وربما لم يكن راضيًا عن هذا الكتاب لأسباب أخرى. على أى حال فالأرجح هو أن هذا الكتاب لم يُنشر فى حياة شيشرون.

٦- الحرب الأهلية وعواقبها

"لم يعد قيصر يحتمل من يتفوق عليه وكذلك لم يعد بومبى يحتمل أن يتساوى معه أحد".. هكذا كتب الشاعر لوكانوس"Lucanus "متميزًا بإدراك طبيعة أحداث قرن من الزمان بعد وقوعها لقرن: (Bellum) Civile I.125-6. فالتحالف بين الرجلين لم يصمد كثيرًا بعد موت كراسوس فى ساحة القتال فى عام ٥٣ ق.م، وكانت مسألة وقت فقط قبل أن تقع المواجهة بينهما مباشرة ووجهًا لوجه. فلقد جاءت الأزمة فى بداية عام ٤٩ ق.م، وكان السؤال المباشر الذى يطرح نفسه: ما إذا كان قيصر يمكن أن يتخلى عن قيادته للجيوش

التى كان يفرض بها حكمه على بلاد الغال أنذاك والتى كانت سلامته الشخصية تعتمد عليها.... وكان السناتوس يصر على ذلك تأييدًا لبومبي، لذلك عبر قيصر نهر الروبيكون " Rubicon " وزحف إلى روما، وبدأت الحرب الأهلية.

لقد رأى شيشرون أن هذه الحرب حمقاء وفعل كل مافى وسعه من أجل التوسط. وأخيرًا التحق بمعسكر بومبى ولكن دون أن يتحمل أى مسئولية. وبعد هزيمة بومبى ووفاته فى عام ٤٨ ق.م عاد شيشرون إلى إيطاليا وأصبح واحدًا من كثيرين ممن شملهم عفو قيصر الذى لا يخلو من شهامة ومروءة. أما كاتو فقد حارب من أجل التقاليد وتبنى النزعة المحافظة ذاتها ثم انتحر بسيفه وسلم بعد هزيمة أوتيكا "Utica" بدلاً من أن يقع تحت رحمة قيصر.

وتمدنا رسائل شيشرون فى تلك الفترة -لا سيما رسائله إلى أتيكوس "Atticus" بفرصة لملاحظة استخدامه للجدال الأخلاقى بغرض القرار العملى العاجل. فمن الواضح أن شيشرون كان يعتبر نفسه صانع اختيارات فلسفية، لأنه أطلق حججًا أو أطروحات صورية لنفسه باللغتين اليونانية واللاتينية على السواء: "هل يجب على المرء أن يناضل بأى وسيلة من أجل الإطاحة بالطاغية حتى إن كان ذلك ينطوى على خطر داهم نتيجة لذلك؟" وهل يتعين أن يعيش رجل الدولة أو السياسى فى هدوء وسكينة معتزلاً العمل العام ما دامت بلاده تخضع لحكم أحد الطغاة، أم يتعين عليه المخاطرة بكل شيء من أجل الحرية؟ (Att.IX.4.2).

كان شيشرون فى النهاية مترددًا فيما يتعلق بالاختيارات الفعلية، لكنه كان يستخدم لغة أخلاقية متسقة لوصف الممكن أو المتاح[1]. فالسلام أفضل من الحرب الأهلية حتى إن كانت حربًا عادلة (Att.VII.14.3)، ولكن عندما لا يكون السلام ممكنًا عندئذ يتعين عليه أن ينظر بعين الاعتبار إلى واجبه نحو وطنه وعائلته وأصدقائه. وإذا وضع عائلته فى المقدمة فسوف يظل محايدًا، لكنه لن يستطيع ذلك. كما أنه لا يستطيع فى النهاية أن يقنع نفسه بأن

---

(1) Brunt 1986.

هذا الحياد هو أفضل الوسائل والذى يخدم به الجمهورية، حتى إذا اعتبرنا أن كلا الطرفين لا يراعى المصالح الحقيقية للوطن ويحفظها بقلبه. كانت التزامات الصداقة "amicitia" تشير إلى بومبى الذى كان شيشرون يعترف بأنه يدين له بالولاء، لأن شيشرون كان يرى أن بومبى كان أهم أسباب عودته من المنفى. فضلاً عن أنه كان من الممكن على الأقل أن يأمل فى أن بومبى الذى كان مؤيدًا من قبل الأخيار "boni" كان يهدف إلى استعادة الجمهورية بدلاً من تنصيب نفسه طاغية على البلاد. وكان هناك اعتبار آخر ألا وهو المعيار الذى وضعه لحياته العملية الخاصة والذى فرض عليه دورًا أكثر ملاءمة له من غيره (Att.IX.11a.1-2)، وهذه الفكرة سوف يضع لها شيشرون تنظيرًا كاملاً فى كتاب الواجبات "de Officiis" كما سنرى بعد قليل.

لقد ظلت آراء شيشرون المعبرة عن الحنين إلى الماضى متقلبة حتى بعد عفو قيصر عنه. وكان اعتزال سولبكيوس "Sulpicius" فى جزيرة ساموس على الأقل اعتزالاً آمنًا، ولكن كانت مقاومة كاتو أكثر مجدًا (Att.XI.7.4). فإذا انتصر أتباع بومبى فى إفريقيا فسوف يتعرض للخطر ولكن ذلك سيكون فى مصلحة الجميع (Att.XI.21.3). ولكن كان من الأفضل أن يسمح الاعتراف بالهزيمة بالحفاظ على البقية الباقية من النظام الجمهورى (Fam.XV.15.1). لقد كان الطريق الوسط الذى سلكه، جعله "شديد الإحساس بالعار" من هؤلاء الذين ظلوا فى الخلف، ومن ثم فقد كان طريقًا ملموسًا أكثر من الطريق الذى سلكه هؤلاء الذين فشلوا فى العودة (Fam.IX.5.2): ويكشف تبرير شيشرون المتواصل لمواقفه ولذاته عن إحساس بداخله بعدم الارتياح.

لقد كانت مفاهيم الواجب "Officium" والجمهورية "res Publica" والكرامة "dignitas" والصداقة "amicitia" والمجد "gloria" التى كان شيشرون يناقشها مع نفسه ومع أصدقائه؛ أسسًا لبناء فلسفة الأخلاق والسياسة عنده. ولقد ضمن هذه المفاهيم قبل زمن بعيد داخل بناء أكثر انتظامًا واتساقًا.

لقد عاد السلام من جديد ولكن لم يعد النظام الجمهورى الحر (من منظور المحافظين)؛ فلقد أصبح يوليوس قيصر ديكتاتورًا، وفى عام ٤٦ ق.م تم التمديد له بهذا المنصب لعشر

سنوات وكان هجوم شيشرون الوحيد على الحياة العامة فى ثلاث خطب تدعو إلى العفو عن الخصوم السابقين لقيصر. وكان العفو فضيلة تليق بالحاكم الفرد وليس بعضو قائد من أعضاء السناتوس بين أقرانه. لم تكن هناك فرصة لإنجاز حر وجاد فى مجال الحوار السياسي. وقد تحول شيشرون مرة أخرى إلى دراسة طريقة مفيدة ومثمرة فى قضاء وقته ومواساة نفسه على ضياع النظام الجمهوري. (وكانت هناك مواساة أخرى عاجلة وضرورية: ففي شهر فبراير من عام ٤٥ق.م توفيت ابنته المحبوبة توليا "Tulia" بعد أن وضعت مولودها مباشرة).

(٧)- الفلسفة عند الرومان

(أ) دائرة المعارف الفلسفية

كان مشروع شيشرون الرئيسى هو تقديم دائرة معارف فلسفية باللغة اللاتينية لجمهوره من الرومان. لقد كتب محاورات حتى يسمح لنفسه بمناقشة قضايا المدارس المختلفة التى أراد أن يجسد آراءها. (كان ملهمه الفلسفى هو أفلاطون لاسيما الممارسة الأكاديمية فى مناقشة الموقف مع أو ضد قضية معينة، ولكن هذا النوع من الكتابة الأدبية نوع طبيعى أيضًا من الأدب الذى يستخدمه الخطيب والمحامي). لم يلجأ شيشرون إلى الفلسفة للهروب من الخدمة العامة، ولقد كان يؤكد مرارًا فى مقدمات أعماله أن كتاباته تشكل أسلوبًا مختلفًا فى دعم النظام الجمهوري. وقد كان لكتاباته الفلسفية الأولى دلالة سياسية واضحة. لقد اقترح شيشرون أن يعود إلى التأليف فى فلسفة السياسة (Fam.IX.2.5, to Varro). لكنه لم يفعل ذلك مباشرةً لأنها كانت مغامرة غير مضمونة، وبدلاً من ذلك فإنه يقدم أعماله الفلسفية على أساس أنها تخدم روما بتزيينها بأدب لاتينى يضاهى الأدب اليونانى (e.g.ND.I.7-8; Fin.I.10)، وبمواطنين متعلمين (Acad.I.11).

وفيما بين أبريل من عام ٤٦ق.م ومارس من عام ٤٤ ق.م كتب شيشرون على التوالى فى الخطابة وأهمية الفلسفة والإبستمولوجيا والأخلاق والفكر الدينى، لكنه مر على الموضوعات السياسية مرور الكرام، وبعد منتصف مارس مباشرة نجد أنه يستخدم مقدمة

الكتاب الثاني من "الكهانة" de Divinatione من أجل تقديم فكرة عن مجموعته الفلسفية الأخيرة التى يقدمها كاملة تقريبًا. لقد أنهى اغتيال قيصر مؤخرًا كل شيء وبدأ موقف شيشرون من الكتابة يتغير، فالاشتراك بالعمل العام والسياسة وشئون الدولة سوف يضع الفلسفة فى المرتبة الثانية من اهتماماته؛ فضلاً عن ذلك فقد أصبح تبريره للكتابة تبريرًا سياسيًا حاذقًا: فالفلسفة اللاتينية لا تزيد فقط من رونق روما بل ويمكن أيضًا أن تعلم شباب المجتمع الذى لم ييأس من انهيار الأخلاق (mores -Div.II.4). ومن الآن فصاعدًا يصبح محتوى المؤلفات الفلسفية التى كتبها شيشرون أكثر ميلاً نحو السياسة.... لقد حرر موت قيصر قلمه.[1]

أما كتاب الصداقة "de Amicitia" فيتناول موضوعات ذات أهمية سياسية كبرى.[2] فقد نشأت صداقات سياسية بين أعضاء السناتوس، وعندما بدأت الحرب الأهلية كانت روابط الصداقة مع الديكتاتور تحمل مغزى كبيرًا. فبعد موت قيصر تعزز ولاء المؤيدين لأهدافه بذكرى صداقته (وحول الأمثلة على ذلك راجع رد ماتيوس "Matius" على رسالة من شيشرون .(Fam.XI.27 and 28) لقد أهدى شيشرون كتابه "عن الصداقة" إلى صديقه أتيكوس الذى كان معروفًا بعزوفه عن المشاركة السياسية والعمل العام. ومع ذلك فإن المتحدث الرسمى فى هذا الكتاب وهو لايليوس "Laelius" والتاريخ الدرامى لتأليفه الذى جاء مباشرة بعد الوفاة المريبة لصديقه سكيبيو يجعلنا نربط بين هذا الكتاب وبين كتاب "الجمهورية". ويذهب شيشرون فى جزء مهم من كتاب "الصداقة" Amic.35-44 إلى أن الصداقة يجب ألا تؤدى بصاحبها إلى العنف ضد الجمهورية. إن انتقاد تبيريوس جراكوس فى هذا السياق (الذى يتهمه هنا بأنه كان يهدف إلى حكم الفرد) وانتقاد جايوس جراكوس الذى كان يدين بالولاء لأخيه؛ إنما يحملان إسقاطًا بالهجوم على يوليوس قيصر وخليفته النشط ماركوس أنطونيوس (Amic.41). وجدير بالذكر أن لايليوس –عند شيشرون– يقدر الولاء حتى للأصدقاء الذين يفتقرون إلى الفضيلة (Amic.61).

---

(1) Bringmann 1971: 182-95.

(2) Brunt 1965.

وفى صيف عام ٤٤ ق.م؛ كتب شيشرون كتابًا "عن المجد" **de Gloria** وهو من الأعمال المفقودة. ونستطيع أن نخمن فقط محتوى هذا الكتاب عن طريق المناقشة المطولة عن المجد فى كتاب "الواجبات" **de Officiis**. ولكن مما لا شك فيه أن الرسالة سياسية، وكان شيشرون مترددًا بعض الشيء بشأن نشر الكتاب **(Att.XVI.2.6; Att.XVI.3.1)**.(١) وربما كان الهدف الصريح والمباشر هو مؤيدى قيصر الذين كان شيشرون يصف مجدهم بعد وفاة قيصر بـ"المجد الزائف". وفى تلك الفترة كان شيشرون يعد نفسه لكتابة محاورة حول اغتيال قيصر وهو ما ذكره فقط لأصدقاء مقربين له**(Fam.XII.16.4;Att.XV.3.2 Att. XV. 4.3;Att.XV.27.2** وكانت آخر إشارة إلى ذلك **(Att.XV.13.3,25 October)** تدل على أن السرية لم تعد مطلوبة. وبدأ شيشرون منذ ذلك الوقت العودة إلى نضال سياسى مفتوح، وبدأ فى تلك الأثناء تأليف كتاب "الواجبات" **de Officiis**.

(ب) واجبات رجل الدولة(٢)

كان كتاب "الواجبات" **de Officiis** هو آخر أعمال شيشرون فى مجال فلسفة السياسة. ولقد انتهى شيشرون من تأليفه فى أوائل ديسمبر من عام ٤٤ ق.م، وقد ألفه عندما بدأ الاشتغال مرة ثانية بالعمل العام **(Att.XV.13a.2; Att.XVI.11.4; Att.XVI.14.3)**. لقد تناول بالفعل ماركوس أنطونيوس فى "الفلبيات الأولى" فى أول سبتمبر، وأما فى "الفلبيات الثانية" فقد هاجم أنطونيوس بلا هوادة، وفى يناير عاد إلى مجلس السناتوس والفورم (السوق الرومانية) لإعلان اعتراضه على أنطونيوس بسلسلة من الخطب التى تشكل المجموعة الباقية من الفلبيات.

---

(1) Bringmann 1971:199.

(2) De Officiis: text: Winterbottom 1994; text and commentary: Holden 1854; text and translation: Miller 1913; translation and commentary: Atkins and Griffin 1991.

أما كتاب "الواجبات" فيخاطب كثيرًا من اهتماماته خلال تلك الفترة التى شهدت الأزمة الشخصية والسياسية، ألا وهو الخطر الذى تعرض له المجتمع نتيجةً للطموحات الشخصية ونفوذ بعض الأفراد وقوتهم. إنه واجب الخدمة العامة واعتزال الفلسفة. إن فى ذلك لاستخدام حقيقى للمنافع العامة. باختصار يذهب الكتاب إلى أن ازدهار الجمهورية يعتمد على فضائل قياداتها الوطنية ويحدد هذه الفضائل بطريقة سياسية.

ولكن لماذا اختار شيشرون عنوان "de Officiis"عن الواجبات" لهذا الكتاب؟ كان شيشرون يقتدى بالمذهب الرواقى الذى ألف معظم فلاسفته تحت عنوان "To kathekon" بمعنى الواجب. ومع ذلك فباستخدامه كلمة "Officium" (فى صيغة الجمع: Att.XVI.11.4) فإنه يضفى على مناقشته صيغة رومانية. فكلمة "Officium" على العكس من "Kathekon" ترتبط ارتباطًا جوهريًا بدور معين أو علاقة معينة: فيمكن أن يتحدث المرء عن Officium القنصل أى الواجب الذى يؤديه القنصل و "Officium" الصديق أى الواجب الذى يؤديه الصديق. فضلاً عن أن كلمة "Officium" تستوجب وجود مستفيد (وأفضل ترجمة لها هى "الالتزام"). ولقد استمدت الكلمة معناها الأخلاقى عن طريق شبكة كاملة من العلاقات الشخصية والمؤسسية التى كانت تؤلف المجتمع الرومانى. ويتوسع شيشرون فى الاستخدام العام عن طريق الحديث عن واجبات فضيلة محددة، ويقدم محتوى دقيقًا لهذه الفكرة عن طريق تناول واجبات الفضائل التى يدين بها المواطنون للمجتمع، لاسيما مجتمع يحكمه النظام الجمهورى.

وعلى العكس من الأعمال الفلسفية الأخرى التى كتبها شيشرون فى الفترة من ٤٦ إلى ٤٤ ق.م: لم يكن كتاب "الواجبات" على شكل محاورة. فمن الناحية الشكلية هو رسالة نصح يبعث بها إلى ابنه ماركوس الذى كان يدرس فى أثينا... ويقع هذا المؤلف فى ثلاثة كتب. يطرح شيشرون فى الكتاب الأول السؤال التالى: أين يكمن السمو الأخلاقى "honestas"؟ ويجيب شيشرون عن ذلك عن طريق تقديم وصف تفصيلى للفضائل الأربع الكبرى. وفى الكتاب الثانى يضيف شيشرون السؤال التالى: ما المنفعة أو ما الشىء النافع "Utile"؟ وأما الكتاب الثالث فيناقش ويحلل مجموعة من القضايا الفردية التى يتصارع فيها السمو الأخلاقى مع المنفعة.

ويتأسى شيشرون فى هذا العمل بالبناء الشامل لكتاب الواجب "kathekon" الذى ألفه بانيتيوس "Panaetius" أحد أبرز أعلام الرواقية فى القرن الثانى قبل الميلاد. ويقارن بلينى الأكبر فى كتاب التاريخ الطبيعى (Nat.Preface.22) العلاقة بين العملين مع كتابى "الجمهورية" اللذين ألفهما أفلاطون وشيشرون. ولقد ذهب باحثون كثيرون إلى أن شيشرون اعتمد اعتمادًا كبيرًا على عمل بانيتيوس المفقود.[1] ومع ذلك فلا يزال يُقال إن فحصًا دقيقًا لفقرات معينة يعلن فيها شيشرون أنه يدين إلى بانيتيوس لا تدعم هذا التفسير. ولم يهدف شيشرون إلى شرح أو تفسير بانيتيوس "non interpretatus, II.60,cf.I.6) وفى الواقع فهو ينتقد- على وجه الخصوص- بناء هذا العمل ويعدله فضلاً عن التفاصيل (e.g.I.10,III.7).[2] وجدير بالذكر أن شيشرون بوصفه مواليًا للأكاديمية يرجع إلى أفلاطون بقدر ما يرجع إلى بانيتيوس. وفى الوقت نفسه فإن تبنى شيشرون لنزعة الشك الأكاديمية تعطيه الحرية فى تبنى المذهب الرواقى من خلال كتاب الواجبات " de Officiis ".

وتغلب النزعة الرواقية فى هذا العمل- على وجه الخصوص- بطريقة مهمة للغاية. ففى الفقرة I.6 من الكتاب يخبرنا شيشرون بأن النصيحة حول الواجب يمكن أن يقدمها فقط من يؤمنون بأن السمو الأخلاقى يجب أن يُنشد لذاته. والنظرة الرواقية فى هذا الصدد لا تعتمد على المواءمة: حيث لا شىء يمكن أن يكون خيرًا ما لم يكن سموًا أخلاقيًا. بينما ينطوى رأى الأكاديميين والمشائيين على قدر أكبر من المواءمة: حيث ترى الأكاديمية والمشائية أن السمو الأخلاقى هو الخير الأقصى، ولكن أنواع الخير الأخرى يمكن أن تساهم أيضًا بقدر فى بلوغ السعادة. يبدو أن شيشرون يفسر موقف الأكاديمية القديمة فى إطار رواقى (III.11): ولذلك فإنه ينتهى إلى أنه لا شىء يمكن أن يكون سموًا أخلاقيًا ما لم يكن نافعًا ولا شىء يمكن أن يكون نافعًا ما لم يكن سموًا أخلاقيًا. وهذه النتيجة أساسية بالنسبة لمناقشة الكتاب بأكمله ولقد وردت إشارات متكررة إلى ذلك.

---

(1) The Classic accounts is Pohlenz 1934.

(2) Atkins 1989: ch.I.pp.20-6.

ونظرًا لأن الأفعال الأخلاقية السامية تكون دائمًا نافعة والعكس صحيح، فلا بد أن هناك صلة قريبة بين محتوى الكتابين الأول والثاني. السؤالان: "هل هذا الفعل سمو أخلاقى"؟ و"هل هذا الفعل نافع"؟ يجب أن تكون الإجابة عنهما دائمًا واحدة. ولكن شيشرون يريد أن يصل إلى الإجابة بطرق مختلفة... فلنأخذ الكرم على سبيل المثال؛ فالإحسان أو عمل الخير الذى يتجاوز قدرات المرء ليس فضيلة حقيقية لسببين: لأن ذلك ليس عدلاً لعائلة هذا الفرد وذويه الذين يتعين أن يكونوا موضع اهتمامه الأول، ولأن ذلك يجعل الكريم طامعًا فى مزيد من الخيرات حتى يتمكن من الاستمرار فى عطائه **(I.44)**. ولكن ألا يمكن أن يكون الإحسان الزائد أو فعل الخير المفرط نافعًا (من الناحية السياسية)؟ يجيب شيشرون عن هذا السؤال بالنفى؛ لأن الطمع الناتج عن هذه الحالة يؤدى إلى السرقة التى تدمر الإرادة الطيبة التى يجب توافرها من أجل اكتساب فوائد المجد **(II.54)**.

ولكن إذا كان السمو الأخلاقى هو وحده المنفعة فما الغرض من الكتاب الثالث؟ وكيف يمكن أن يتعارض السمو الأخلاقى مع المنفعة؟ يجيب شيشرون بأنهما يتعارضان. يقدم الكتاب الثالث سلسلة من الحالات التى يصعب فيها تطبيق النظرية. وربما كان السبب فى ذلك أنه من غير الواضح ما إذا كان الفعل يُعتبر سموًا أخلاقيًا، ولذلك فعلى سبيل المثال يدير شيشرون نقاشًا بين الرواقيين ديوجنيس وأنتيباتير " **Antipater** " حول ما إذا كان تاجر القمح يجب أن يكشف عن الحالة الحقيقية للسوق أثناء المجاعة **(III.50-3)**.[1] فالفعل الذى لا يكون سموًا أخلاقيًا قد يبدو –بطريقة مضللة– نافعًا. وقد تغرى الثروة –على سبيل المثال– المرء على إغفال الحقيقة الأساسية التى تقول– "إن لا شىء يكون خيرًا ما لم يكن سموًا أخلاقيًا". فى مثل هذه الحالات تكون إجابة شيشرون هى تكرار للمقدمة مرة ثانية **(e.g.III.81)**، ووظيفة العمل من خلال هذه الأمثلة وظيفة علاجية.

إن مضمون السمو الأخلاقى إنما يتشكل عن طريق واجباتنا الاجتماعية. وتتطور العدالة التى يصفها شيشرون بأنها "سيدة وملكة الفضائل" –**(III.28)**، من رغبتنا الطبيعية فى العيش فى جماعة خاصة أطفالنا وزوجاتنا وأصدقاءك **(I.11-12)**. ونحن نعتمد أيضًا

---

(1) Annas 1989, Schofield 1999a: ch.9.

اعتمادًا كبيرًا على رفاقنا وذوينا فى وسائل المعيشة العملية ولذات أسمى وأعلى تتعلق بالقانون والحضارة (II.12-17). وفى الفقرة رقم "III.21" يضع شيشرون "قاعدة الإجراء" التى يجب اتباعها فى حسم قضايا ذات تعارض وتضاد واضح:

"أن يأخذ شخص ما شيئًا ما من شخص آخر ويضاعف من مزاياه على حساب أضرار الآخر: فإن هذا أكثر مخالفة للطبيعة من الموت ومن الفقر ومن الألم ومن أى شيء آخر يمكن أن يحدث لبدنه أو لأملاكه الخارجية".

ذلك لأن السرقة والعنف يدمران الشراكة الطبيعية للجنس البشري. وفى الواقع فإن كل قضية فى الكتاب الثالث تُحسم بالرجوع إلى جانب ما من جوانب العدالة التى يفسرها أنها واجب الحفاظ على المجتمع.

وتنطبق "قاعدة الإجراء" على تناولنا لجميع الكائنات الإنسانية الأخرى. فمن الناحية النظرية "تقضى الطبيعة بأن الإنسان يجب أن ينظر بعين الاعتبار إلى غيره مهما كان للسبب نفسه وهو إنه إنسان مثله" -(Off.III.27): ومع ذلك تختلف واجباتنا بحسب علاقاتنا: فنحن ندين إلى العائلة أكثر مما ندين إلى الغرباء. والمحور الأساسى فى الأخلاق داخل كتاب "الواجبات" de Officiis: هو مجتمع النظام الجمهورى: "فالآباء أعزاء والأطفال والعلاقات عزيزة ولكن دولتنا وحدها هى التى تعانق كل محبتنا جميعًا" (I.57). ونادرًا ما يذكر الكتاب الواجبات التى تؤدى للغرباء وعندما يحدث ذلك فإنه يذكر الحد الأدنى منها مثلما جاء فى الفقرة "I.51" أن من الواجب أن ندلهم على الطريق) أو يذكرها بطريقة سلبية (مثلما جاء ذكر حظر استعمال القسوة المفرطة مع الأعداء والخصوم، وطرد الأجانب من المدينة (Off.III.46-7). وعلى العكس من ذلك فإن الوصف التفصيلى للأخلاق المتعلقة بالعمل العام أو الخدمة العامة ألا وهى الواجبات التى يجب أن تُسدى إلى الجمهورية يشكل الجزء الأكبر من الكتاب.

إن ازدهار الجمهورية هو الغاية الأخلاقية الأولى من كتاب "الواجبات" de Officiis، وإن تحليل الفضائل يتم بناؤه حول هذه الغاية. ويساعد ذلك شيشرون فى تقديم إجابة عن أكثر الأسئلة السياسية أهمية وموضوعية وهو: هل كان لاغتيال قيصر مبرر؟ تمنع

"قاعدة الإجراء" العنف أو السرقة ضد المواطنين الأعضاء فى المجتمع نفسه والذين يمكن مقارنتهم بأطراف الجسم الواحد (III.22). ومع ذلك "لا يمكن أن يوجد مجتمع بيننا وبين الطغاة" – (III.32). لأن الطغاة أشبه بأطراف الجسم التى لا حياة فيها تضر ببقية الجسم وتحتاج إلى البتر. لذلك فمن الضرورى القضاء عليهم لمنع الضرر بالمواطنين ومن ثم من أجل الحفاظ على صحة وسلامة المجتمع ككل.

والعدالة هى الفضيلة المنبثقة مباشرة من التعايش المجتمعى، ولكن الفضائل الأخرى تتشكل وفقًا لهذا التعايش أيضًا ولكن بصورة غير مباشرة. يقارن شيشرون عند نهاية الكتاب الأول بين الفضائل، وينتهى إلى أن واجبات العدالة تكون أكثر توافقًا مع الطبيعة من واجبات الحكمة؛ فلا أحد يختار حياة علمية بحثية منعزلة (I.158). لذلك فإن فضيلة العدالة يجب أن تعدل من نوازع ورغبات الفيلسوف... (ويتأكد هذا التقييم فى عدد من الفقرات المخصصة للفضيلتين على وجه التحديد؛ حيث توجد فقرتان عن الحكمة وإحدى وعشرون فقرة عن فضيلتى العدالة والحرية). ومرة ثانية فإن المروءة أو عظمة النفس التى تفتقر إلى العدالة لا تكون فضيلة حقيقية، لأنها فى هذه الحالة تؤدى إلى عنف مدمر للمجتمع (I.157).

وتنقسم الفكرة العامة للعدالة إلى العدالة والحرية؛ وهى نقطة لم يكن لها مثيل فى الفلسفة اليونانية[1]. ويبدو ذلك غريبًا للوهلة الأولى: فما علاقة فضيلة العدالة الحيادية بفضيلتى الحرية الانحيازية؟ تكمن الإجابة فى الطبيعة الاجتماعية والوظيفية لتحليل شيشرون، فهو يصف الفضيلتين بأنهما "العقل الذى يقيم مشاركة مجتمعية بين الناس وبعضهم ويؤسس لحياة اجتماعية داخل المجتمع" – (I.20) فالعدالة والحرية تصنعان روابط المجتمع. وبالنسبة لشيشرون فهما وجهان لعملة واحدة.

إن التحليل التفصيلى الذى يقدمه شيشرون للعدالة يتضح أيضًا من خلال وظيفتها الاجتماعية. وفى الفقرة رقم "I.23" يميز بين نوعين من الظلم: نوع ضار بالآخرين

---

(1) Atkins 1990: 263-7.

مباشرة ونوع يفشل فى منع وقوع الضرر بالآخرين. وفى الفقرة رقم "I.31 " يصف "أساسين" للعدالة، وهما عدم الإضرار بالغير وتحقيق الخير العام. إذن فالظلم يمكن أن يتخذ صورة سلبية وصورة إيجابية أيضًا؛ حيث إنه يتجاهل الدفاع عن الآخرين أو يهجر أداء الواجب (I.28). إن الدوافع التى يضعها شيشرون لهذا الظلم تتضمن الكسل والابتعاد عن العمل والانهماك فى الفلسفة والإحجام عن صنع العداوات.. وليس هذا تنظيرًا مجردًا؛ لأن شيشرون كان يعيش فى مجتمع كانت الحياة السياسية فيه تعتمد على المتطوعين من الأثرياء الذين يتباين لديهم الطموح والكبرياء وروح العمل العام.

وبالمثل فإن فضيلة "الثقة" أو "الإخلاص" fides تُوصف بأنها أساس للعدالة؛ فالثقة المتبادلة أساس متين للمجتمع المدني، وشرط أساسى للروابط التى تحدد الحقوق والواجبات (I.22, cf.II.84)، فالثقة أو الإخلاص هى أيضًا فضيلة مطلوبة فيمن يشغلون المناصب العامة؛ لأن المواطنين بحاجة إلى الاعتماد على إدارة تتمتع بالعدل والكفاءة. لقد كان لهذه الفضيلة مكان مهم على الخريطة الأخلاقية الرومانية: لقد أهدى نوما "Numa" معبدًا إلى الإلهة فيديس " Fides "-(إلهة الثقة والإيمان والإخلاص). غير أن معيار المثالية كان متجسدًا فى نموذج القنصل ريجولوس "Regulus " الذى أوفى بالقسم وحفظ العهد الذى أخذه على نفسه مع الأعداء وقضى بقية عمره فى الأسر يعانى الأمرين حتى مات. ويناقش شيشرون الأسباب التى دعت هذا الرجل إلى العودة إلى قرطاجة وفقًا للقسم الذى ارتبط به مع الأعداء؛ وينتهى إلى أن ريجولوس كان مصرًا على "الإخلاص" الذى يتضمن معانى الوطنية والشجاعة والعدالة حتى فى الحرب. وتثير المناقشة الطويلة (III.99-111) أسانيد أخلاقية وتستكمل موضوعات أخلاقية عديدة من موضوعات كتاب الواجبات "De Officiis"[1] .

وهناك وظيفة أخيرة للعدالة عند شيشرون وهى الدفاع عن الملكية الخاصة، وهى وظيفة متسقة مع اعتراضه الذى استمر طويلاً على الإجراءات السياسية الشعبية. فى الفقرة رقم" I.20 " يذهب شيشرون إلى أن "المرء يجب أن يتعامل مع الخير العام والخير

(1) Gill 1988.

الخاص على أنهما يخصانه" ويستمر فى وضع قائمة من أنواع وأصول الملكية الخاصة للأرض. وفى الفقرة "II.84 " يعترض على إلغاء الدين بلغة مستمدة من تحليله الواسع للعدالة: "لأنه لا يوجد شيء يمكن أن يوطد أواصر النظام الجمهورى أكثر من الثقة أو الإخلاص "fides"، وإنه لا يمكن أن يوجد ذلك ما لم يتم سداد الديون". إنه يستعرض هنا المعنى المزدوج لكلمة fides: أى إن الثقة المتبادلة والضمان المالى ضروريان لحفظ روابط المجتمع. وفى الفقرة– II.73 يقدم مقولة قوية مماثلة؛ وهى أن إعادة توزيع الأرض أمر مرفوض ويجب إدانته لأن المدن تنشأ من أجل حماية الممتلكات.

يقدم كتاب "الواجبات" صورة كاملة عن العدالة خارج "الجمهورية" فى مجال واحد ألا وهو مجال الحرب[1]؛ إذ ينبغى اتباع الإجراءات القانونية عند إعلان الحرب وعند تجهيز الجنود للقتال (I.36-7). ويتعين أن يكون الهدف من الحرب هو السلام العادل. إن التبرير الفنى لمبدأ التعويض يجب أن يكون حاضرًا (I.36)، وشرعية الحرب الدفاعية مكفولة، ولكن مجد الإمبراطورية كان سببًا مقبولاً (I.38). ويجب تحقيق مبدأ اللعب النظيف فى الحرب، ويجب حفظ العهود والمواثيق– على وجه الخصوص– مع الأعداء: (راجع المثال الذى استقاه شيشرون من التاريخ عن القنصل ريجولوس: (I.39-40,III.99-115)). فالمهزوم فى الحرب يجب أن يُعامل معاملة كريمة، وفى الواقع فإن عددًا كبيرًا من ضحايا روما السابقين صاروا الآن مواطنيها (I.35). وهنا نلاحظ إشادة بمعاملة روما لحلفائها وهو ما جاء أيضًا فى الكتاب الثالث من "الجمهورية". إن معاملتها الكريمة جعلتها الملاذ للشعوب الأخرى وجعلتها محط إعجاب وإطراء هذه الشعوب (II.26). ومن وقت آخر يعترف شيشرون بواقعية بالدوافع الاقتصادية من وراء الحكم الإمبريالى (II.85). ولم تنته المثالية الرومانية المتعلقة بالمجد العسكرى تمامًا، ولكن شيشرون يطلب على الأقل فرض بعض القيود الأخلاقية على هيمنتها.

---

(1) See: further Barnes 1986.

ويناقش شيشرون النزعة التحررية أولاً كجزء من الفضيلة الاجتماعية فى الكتاب الأول، وثانيًا: كإحدى الوسائل إلى الغاية "النافعة" من وراء السلطة والنفوذ فى الكتاب الثانى. (وهى وسيلة مهمة للغاية لدرجة أن مناقشتها تحتل ثلث الكتاب). ومرة ثانية فإن اهتمامات شيشرون الاجتماعية والسياسية هى التى تحدد شكل مناقشته. فالخيِّر الفاضل يجب أن يتجنب أولاً ارتكاب أى ظلم بالفعل أو بالقوة. ويشير شيشرون إلى إعادة توزيع أراضى الضحايا على يد سلا ويوليوس قيصر كمثال على الجشع المعاصر المدفوع بالرغبة فى الشعبية السياسية. (فى الفقرة "II.78-9" يشرح السبب فى أن مثل هذا السلوك يأتى فى الواقع بنتائج عكسية). ثانيًا: يجب على المرء أن يعطى بما يتفق مع حصوله على استحقاق الشرف والكرامة(dignitas) ، وهنا يصيغ شيشرون الأخلاق صياغة مزدوجة أو تبادلية: فليست فقط شخصية الإنسان العامة هى ما يجب أن يوضع فى الاعتبار بل وأيضًا مواقفه الشخصية وما يقدمه من خدمات لنفسه.

ويقدم شيشرون تبريرًا مخططًا لهذه المعايير نفسها فى الكتاب الثانى، حيث نجد الإشارة السياسية أكثر وضوحًا؛ حيث ينتقد صرف الأموال بطريقة مبالغ فيها من أجل تحقيق مكانة سياسية معينة (II.56-60)، بينما يتناول التشريعات المتعلقة بالأرض وإلغاء الديون كأمثلة على الظلم والليبرالية غير اللائقة. ويوصى شيشرون بشدة بوضع الخدمة الشخصية فوق المنح المالية كمنهج. والإشارة هنا إلى حالته الخاصة إشارة صريحة؛ حيث يقول إنه وُلد فى أسرة متوسطة نسبيًا وإنه صنع اسمه وأصدقاءه من خلال قدراته ومواهبه التى استخدمها من أجل الآخرين فى المحاكم القضائية (cf.II.67).

إن فضيلة الشجاعة "fortitudo" أو السمو النفسى "magnitudo animi" فرضت مشكلة بسيطة على شيشرون. فالشخص الذى يتمتع بالسمو النفسى أو عظمة النفس يؤدى أعمالاً عظيمة (I.66). وعلى هذا النحو فإن الشجاعة العسكرية كانت تمهد الطريق بصفة اعتيادية نحو المجد، وكان المجد موضع تعظيم وتبجيل فى التراث الأخلاقى للصفوة الرومانية، ولكن فلاسفة اليونان من أفلاطون فصاعدًا كانوا يحذرون من أن المجد "doxa" (وهى كلمة يونانية تعنى "المجد" وتعنى أيضًا "الرأي" - زائف ومخادع ولا قيمة له. وفضلاً عن ذلك فقد تعلم شيشرون من خبرات الحياة أن الأفراد من ذوى المقدرة والطموح

عندما تدعمهم جيوشهم الشخصية يمكن أن يستغلوا شجاعتهم في تدمير السلام السياسي والاستقرار... لا بد أن يأتي تحليل شيشرون متوائمًا مع الميراث الغامض.

إن السمو النفسي أو عظمة النفس إنما تظهر في أمرين... الأول: "ازدراء الأشياء الظاهرية وفي الاقتناع بأن الإنسان يجب ألا يعجب أو يختار أو يسعى نحو شيء غير الخير الأخلاقي وألا يجب ألا يخضع لأي شخص ولا لإثارة المشاعر ولا للثروة". والثاني في أداء أعمال عظيمة وخيرة **(I.66-7)**. ويدعم شيشرون النظرة الشعبية للشجاعة كما تظهر في الأفعال (لاسيما الأفعال العسكرية والوطنية) بفكرة فلسفية سيكولوجية. فالإنسان الذي لا تهتز نفسه بانفعالات مثل: الخوف والطمع والرغبة في المجد سيواجه جميع الإغراءات بشجاعة. فالهدف الوحيد عنده هو الخير الأخلاقي. وتبعًا لذلك يذهب شيشرون إلى أن رجال الدولة العظماء (بمن فيهم هو نفسه) غالبًا ما أثبتوا أنهم يملكون نفوسًا أعظم من أبطال الحرب؛ لأن أبطال الحرب ينشدون المجد ولا ينشدون خير الدولة. ومرة ثانية نرى كيف أن الفضائل الفردية تتشكل وفقًا لاحتياجات المجتمع: "فإذا كان السمو النفسي... خاليًا من العدالة، وإذا لم يعمل من أجل السلامة العامة، وكان فقط من أجل مصلحته أو منفعته فإنه يصبح رذيلة" **(I.62)**. إن ملاحظة أن أعظم النفوس هي الأكثر عرضةً للتطلع إلى المجد **(I.26, cf.I.65)** تأتي بوصفها تطويرًا لفكرة وردت في "جمهورية" أفلاطون **(Rep.VI.491e)**. ومع ذلك فليست هذه فلسفة نظرية: لأن الإشارة إلى قيصر صريحة وواضحة كما أنها ملائمة وذكية.

يجسد شيشرون شخصية يوليوس قيصر باعتباره نموذجًا للظلم ما دام مدفوعًا بالرغبة في المجد والقوة والسلطة. ألم يقتد شيشرون بأستاذه أفلاطون في التأكيد على أن المجد زائل ولا قيمة له على الإطلاق؟ لقد كان يفضل أن يتناول بجدية الدور القوي الذي لعبه المجد في الخيال العام عند الرومان[1]. وفضلاً عن ذلك فإن إنكار الذات عند الساسة ورجال الدولة كان يحتاج إلى طموح كاف للتغلب على الصعوبات والانكسارات **(cf.I.71)**. لقد اعترف بأن المجد من المنافع " **Utile** " وأنه وسيلة قيمة لكسب التأييد الشخصي

---

(1) Knoche 1934, Sullivan 1941, Long 1995.

الذى يحتاج إليه الإنسان فى الحياة (II.12-17, II.31). ثم بعد ذلك يحاول أن يحيد التهديد بالطموح الجامح فيذهب بأسلوبه المعتاد إلى أن السعى نحو المجد يجب أن يكون مقيدًا ومحددًا بالعدالة؛ وبذلك فإن عناصر المجد الثلاث وهى أن تكون محبوبًا وأن تكون موضع ثقة وأن تكون موضع إعجاب لايمكن اكتسابها –على حد قول شيشرون– إلا من خلال السلوك العادل. ومقصده واضح، ألا وهو إقناع الأقوياء بأن الطموح ينبغى أن يهدف إلى غايات وطنية وليس إلى غايات ذاتية أنانية.

وهناك ملامح فى كتاب "الواجبات" وفى مواضع أخرى من كتابات شيشرون للتمييز بين المجد الحقيقى (الذى يُطلق عليه أحيانًا كلمة "Laus" بمعنى المدح أو الإطراء) والمجد الزائف(1). فهذا المجد الزائف إما أن يصبح باطلاً بفعل ظلم صاحبه وإما عدم الاعتماد على أحكام الكتل الجماهيرية العريضة. فالمجد الذى حققه الأخوان جراكوس كان زائفًا (II.43)؛ لأنه لم يكن من صنع أخيار كما أنه لم يستمر. "إن هؤلاء الذين يسعون إلى سمعة طيبة بين الأخيار وهى ما يمكن أن يُطلق عليه بحق كلمة "المجد": يجب أن يسعوا إلى رفاهية وسعادة الآخرين وليس إلى رفاهيتهم وسعادتهم الشخصية"-;Sest.139; cf.Rep.I.26, VI.21-5 .(Tusc. III.3-4;) Phil.V.49-50; ad Brut.I.3.2-3

ثم تأتى الفضيلة الرابعة عند شيشرون بمجموعة من الصفات الأخلاقية بما فيها الاعتدال والتواضع واللياقة والانفعالات الهادئة وأسلوب الحياة الظاهري. إن الدعم غير الشرعى لهذه المجموعة عار: "جزء من العدالة عدم الإضرار بالإنسان، ومن العار عدم إغضابه" – (I.99). إن الاهتمام بالطبيعة المرئية للأخلاق يلائم الصفوة الرومانية، بوصفها تتشكل فى عيون العامة داخل المجتمع بالحديث العام والحياة فى الخلاء. فما ترتديه من ملابس وما تختاره من أسلوب للعيش فى منزلك؛ يمكن أن يكون بخطورة فقدانك لأعصابك أو لمزاجك العام، فاللياقة تعتمد على حكم العامة الذين يستطيعون رؤيتك. ومع ذلك فإنه يعتمد على السياق– أى إن الزمان والمكان والشخص تساعد جميعًا فى تحديد السلوك الملائم. ويضيف شيشرون هنا تطورًا آخر (يقتبسه من بانيتيوس كما يعتقد معظم

(1) Knoche 1934:112-23, Atkins 1989:102-9.

الباحثين)[1]. كل فرد يرتدى أربعة "أقنعة" (personae): ليس فقط فيما يتعلق بالإنسانية على وجه العموم بل وأيضًا فيما يتعلق بشخصيته بعينها؛ وفيما يتعلق بالظروف التى يهيؤها القدر وأخيرًا فيما يتعلق بالمستقبل العملى للفرد. ومرة ثانية نجد أن المناقشة تتناسب مع نسق شيشرون نفسه، على سبيل المثال نصيحته بخصوص اختيار الحياة العملية (I.115-21) يمكن أن يكون بالكاد أكثر صلة بالمرسل إليه الكتاب وهو ابنه التلميذ. وينطوى ذلك أيضًا على دلالة سياسية لاسيما أن حجته فى أن الفرد قد يغير واجبه تصل إلى الذروة بذكر مثال كاتو. لقد أدى به ثباته على المبدأ إلى الانتحار فى أوتيكا "Utica"، بينما يمكن أن نعذر للبعض استجابة بطولية أقل[2](I.112;cf.Fam.IX.5.2,and p.503 above).

ويمكن باختصار أن نرى شيشرون فى كتاب "الواجبات" يستخدم مصادره الفلسفية من أجل صياغة استجابة أخلاقية محافظة للثورة التى كان يعيش من خلالها. فهناك تذكير ذكى بأخلاق السلف "mos maiorum" وإعادة صياغة مصطلحات مثل: honestas (الخير الأخلاقى أو الاستقامة) و dignitas (الشرف والكرامة) و officium (الواجب) و benifi-cia (أعمال الخير أو المنافع) و gloria (المجد) بما يتناسب مع الاحتياجات المالية. كما أن الفضائل الأربع المذكورة فى كتاب "الواجبات" مأخوذة من الفلسفة اليونانية، ولكن يتم تحليلها من منظور معاصر تمامًا. والحكمة لا تكون حكمة دون العدالة، ولذلك فقد كان لزامًا على رجال الدولة- مثل شيشرون نفسه- العودة إلى النقاش السياسي، فالسمو النفسى أو عظمة النفس "magnitudo animi" دون عدالة تكون مجرد وحشية أو غطرسة، والتلميح هنا لا ينسحب فقط على يوليوس قيصر بل على ماركوس أنطونيوس أيضًا، لقد كان كتاب "الواجبات" هو النظير الفلسفى "للفليبيات".

وأخيرًا، يوجه شيشرون هجومه نحو أنطونيوس فى أوائل عام 43 ق.م؛ وقد أدى ذلك إلى زيادة حدة السخرية المأساوية التى كانت تميز تاريخه وحياته العملية. ولقد قضى كثيرًا من ذلك فى حالة من الحيرة والارتباك والتحرر من الوهم، ولكنه فى الأزمتين اللتين

(1) See Gill 1988; an alternative approach in Atkins 1989:ch.3.

(2) But see Gill 1988 on the contrasting treatment of Regulus.

تصرف فيهما بطاقة وجهد لا جدال فيهما: كان حكمه المتواضع يتواءم مع سمعته بل وحتى مع نظريته الخاصة.. عندما واجه مؤامرة كاتلينا قبل عشرين عامًا ذهب إلى أن ضرورات الجمهورية تبيح تجاوز الدستور، ومرة ثانية مع ماركوس أنطونيوس، لذلك فعلى سبيل المثال فى الفليبية السابعة يلجأ بطريقة درامية إلى القانون الإلهى لتوثيق استخدام كاسيوس المفرط للقوة ضد أحد مساعدى أنطونيوس (Phil.XI.28). فى تلك الأثناء ساعد تشجيعه غير الحكيم على الحرب وتشجيعه لأوكتافيوس الصغير كأداة لهذه الحرب على نهاية الجمهورية إلى الأبد. وعلى المدى البعيد طبعت الخطابة الساخنة فى الفليبيات على التحالف المؤقت بين أنطونيوس وأوكتافيوس (الذى أصبح فيما بعد أوغسطس "Augustus"). توفى شيشرون فى السابع من ديسمبر من عام 43 ق.م، وكان بذلك الوحيد الذى راح ضحية منع وقوع هاتين الأزمتين. وتروى الكتابات القديمة على الأقل أنه مات بطلاً (Plut.Cic.48; Livy apud) Sen.Suas.VI.17).

(٨)- الخاتمة

لقد تشكل مضمون الفكر السياسى عند شيشرون بتجاربه وخبراته- على وجه التحديد- وخصوصًا بالحرب الأهلية المتكررة. وعندما كان لمجلس السناتوس السيادة والصدارة -كما كان يراه- كان النقاش الأرستقراطى يحسم السياسة الخارجية والنزاعات الداخلية، وكان المجد العسكرى هو المكافأة على محاربة أعداء روما. أما الآن فقد بدأ قادة المدينة فى استخدام جيوشهم الشخصية كل ضد الآخر، ومن ثم ضد روما نفسها. وكانت استجابة شيشرون العقلية من أجل تحليل عناصر نظام الحكم التقليدى الذى منحها السلام والاستقرار، ومن أجل تشخيص فشلها.

ولقد تأصلت النظرية الأخلاقية والسياسية الناتجة عن ذلك فى المجتمع فى أربع وسائل محددة على الأقل وهى على النحو التالى:

(١) تحليل التغيير السياسي:

لقد ورث شيشرون من النظرية اليونانية الخوف أو الذعر من الاضطراب السياسى الذى أكدته الأحداث التى عاصرها. لقد تعلم من أرسطو (ربما بطريقة غير مباشرة) أن الاستقرار يتطلب توازنًا تكامليًا بين مجموعة مختلفة من المصالح. كما يشترك مع أفلاطون (وكذلك مع المؤرخين الرومان) فى التحليل الأخلاقى للانهيار، ولكن تشخيصه الأخلاقى لفشل الصفوة الأرستقراطية كان تشخيصًا مميزًا، فواجب هذه الطبقة هو أداء الخدمة العامة وقبل ذلك المشورة الحكيمة، ولكن أغراها السعى وراء المجد الشخصى من خلال الدعاية للحرب؛ لذلك كانت مهمة شيشرون هى إعادة صياغة الطموح فى نسق من الفضائل الوطنية.

(٢) محورية أو مركزية النظام الجمهوري:

يشكل الدور الأساسى للوطنية داخل نظرية شيشرون تطورًا أصيلاً فى الفكر السياسي، فوظيفة العدالة هى الحفاظ على المجتمع لا سيما النظام الجمهوري. لقد تشكلت الفضائل الأخرى على هذا الأساس. وتجد فضائل الفرد نفسها فى خير المجتمع (وهذه النتيجة فى اعتقادى تظل ثابتة حتى إذا بقيت المناقشة السيكولوجية لكتاب الجمهورية). كان اللجوء إلى القيم ذات الأولوية فى النظام الجمهورى شائعة فى الخطابة القضائية والسياسية عند الرومان. وكان قرار السناتوس الأخير يعطى آلية دستورية لدعم هذه القيم، وكان شيشرون متوافقًا مع هذه النزعة التقليدية ولذلك فقد جعلها محورًا لمذهبه الأخلاقي.

(٣) طبيعة الجمهورية:

النظام الجمهورى هو الأساس. ولكن ماذا يعنى النظام الجمهورى على وجه التحديد بالنسبة لشيشرون؟ يعنى الحكومة المستقرة التى تحترم القانون والتى تسمح باتساع حجم

المشاركة فيها. إن اهتمام شيشرون بالدور الذى كان يلعبه السناتوس قد أعطى لتوجهه الجمهورى تميزًا خاصًا. لقد ازدهرت الجمهورية عندما كان النقاش الأرستقراطى الحر هو الذى يضع ترتيبات الحكومة، وعندما سيطرت القوة والرشوة على الشرف والسياسة ضاعت الجمهورية.

ولقد اهتم شيشرون هنا بمفاهيم رومانية مثل: "dignitas" (الشرف والكرامة) والسلطة "auctoritas" والشورى "consilium" فضلاً عن اهتمامه بالخطابة. وفى الوقت نفسه لم يغفل شيشرون الدور الذى لعبه الشعب، فلقد كان للشعب أيضًا تطلعات مشروعة نحو الحرية وإن إنكار ذلك كان من شأنه إحداث كارثة. ولكن الشعب يجب أن يتكامل داخل نظام تقوده حكومة أرستقراطية مسيطرة على المناصب من خلال الانتخابات (وما يترتب على ذلك من دخول السناتوس).

٤ - روما باعتبارها أفضل الجمهوريات:

كانت مدينة أفلاطون الفاضلة ضربًا من الخيال، وكانت الدساتير المجمعة والمختلطة عند أرسطو ناقصة. أما شيشرون فقد صبغ المذهب الأفلاطونى بصبغة رومانية عن طريق تقديم روما فى قمة عصرها الجمهورى باعتبارها تجسيدًا لأفضل نظم الحكم الممكنة... هنا كانت المدينة ورجال الدولة الذين تصفهم النظرية، ومع ذلك أثمرت التجربة. إن الوطنية المبالغ فيها عند شيشرون قد شجعته – على العكس مما حدث مع أفلاطون– على الثقة فى البرهان التاريخى والتجريبى للبحث فى السياسة.

باختصار: لقد كان تأمل شيشرون العميق فى المسائل الاجتماعية والسياسية مرهونًا بالأحداث المعاصرة. لقد تعلم شيشرون من الحرب الأهلية أنه لم يعد بمقدوره معانقة عواطف النبلاء الرومان من أجل المجد أكثر من تبنيه لازدراء فلاسفة اليونان لهذا المجد. ومرة ثانية يكشف الغضب الشعبى أهمية وجود منصب التريبون الشعبى (نقيب الشعبيين) من أجل استقرار نظام الحكم. وتمامًا مثلما تكشف رسائله الشخصية وخطبه العامة عن سيطرة الفلسفة على خياله، فكذلك كتاباته النظرية تكشف عن اندماجه الفكرى

المتصل بوقائع الحياة السياسية. وترتب على ذلك أن جاء تأليفه في فلسفة السياسة كفعل سياسي. لقد أمدته الفلسفة اليونانية بأدوات التنظير بينما أمدته روما بالمادة الخام لهذا التنظير : وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أن ممارسة شيشرون كانت متسقة مع نظريته. لقد كانت أحكامه السياسية غير متسقة باستمرار، وأن عرضه الأخير للإخلاص أو محاولة الثبات على المبدأ قد عجل فقط بنهاية النظام الجمهوري. وكذلك لا نقول أن نظريته كانت تقدم علاجًا عمليًا لأمراض العصر الذى عاش فيه. لقد فاقت الإمبراطورية في نموها حكومة مؤلفة من مجموعة متنافسة من الأرستقراطيين، والتعليم الأخلاقي، ومع أنها مجموعة من ذوى العقول النابهة فإن عجلة الزمن ما كانت لتعود إلى الوراء، ولكن فرض حكم الفرد في نهاية المطاف كان على حساب حرب طاحنة ونهاية مفجعة للمتنازعين. وقد يكون من السذاجة ولكن كان من المهم يقينًا اقتراح خطة بديلة لاستعادة السلام والحفاظ عليه.

كانت أخلاق الجمهورية في روما والتى أعطاها شيشرون تعبيرًا فلسفيًا شخصيًا تحتاج إلى مأوى دائم لها لا سيما من خلال تأثير كتاب "الواجبات". إن الرجال الذين عرفوا القليل من الأهداف المحددة لنظرية شيشرون يمكن أن يتعرفوا على موضوعات متصلة من الوطنية والخدمة العامة والشجاعة والطموح والخير والصداقة؛ وهى باختصار الموضوعات الأخلاقية المتعلقة بالسياسة الأرستقراطية والحرب. لقد صور الطبقة الحاكمة في العصر الجمهورى فى روما من خلال هذه الموضوعات، وكان شيشرون تحت ضغط الأزمات المعاصرة له يعدل من رؤيتهم بما يتناسب مع المستقبل.

الفصل الخامس والعشرون

انعكاسات الفكر السياسى الرومانى على الكتابات التاريخية اللاتينية

توماس فيدمان

Thomas Wiedemann

إن عزل "الفكر السياسي" عن الرواية التاريخية المكتوبة باللاتينية أصعب منه فى أعمال المؤرخين الذين كتبوا باليونانية، فلم يكن التنظير الصريح سمة رومانية. ولكن ذلك لا يعنى أن ما كتبه المؤرخون الرومان[1] لم يكن يعكس مفاهيم عن المؤسسات والهياكل السياسية أو عن كيفية تغيير هذه المفاهيم عبر العصور، وقلما انحرفت قضية معينة حول الأحداث التاريخية عن التاريخ "الحقيقي" (مثلما نجد فى تحليلات أفلاطون وأرسطو أو فى عناصر يونانية عند شيشرون). كما كان من السهل التحقق من هذه القضية "باعتبارها فكرًا سياسيًا" وعزلها، ولكن القضايا التى تنطبق على السلوك الأخلاقى الجمعى للثقافة تمثل أيضًا "فكرًا سياسيًا".

لقد اعتاد المجتمع الرومانى على قبول السلطة، سواء على مستوى الأسرة (Paterfamilias) أو البيت (domi) أو الإمبراطور (imperator) أو فى الحرب

---

(١) دراسات عامة حول هذا الموضوع

Dorey 1966, 1969,1971, Luce and Woodman 1993; Mellor 1993, Walsh 1974, Woodman 1988.

(bello, militae) ومن القرن الرابع قبل الميلاد فصاعدا أصبحت الحرب من أهم العناصر في منظومة القيم الرومانية. وفي الحرب كانت الطاعة للقائد أمرا مفروغا منه ولا يقبل المناقشة(1). ولكن لغة المناقشة في القضايا السياسية الداخلية كانت - هي الأخرى - تعتمد على السلطة- التي كان يتمتع بها المتحدث بسبب شجاعته أو فضيلته "virtus" التي تدل عليها أعماله العظيمة أو أعمال أسلافه المجيدة)، أو عن طريق تقاليد وأخلاق السلف "mos maiorum" التي ينتقي منها المتحدث أمثلة "exempla" يدعم بها حجته. عندما سمع القنصل كورنيليوس سكيبيو ناسيكا "Cornelius Scipio Nasica" في اجتماع رسمي عام في عام138ق.م آراء لا يتفق معها لم يحاول أن يستخدم وسيلة الإقناع مع المواطنين المجتمعين بل قال لهم: "من فضلكم التزموا الصمت، فأنا أعرف أكثر منكم ما الأفضل للدولة"(2). هذا النوع من التفكير النظري الذي تطور في القرن الخامس قبل الميلاد عندما مارست النظم الديمقراطية في سيراكوزا وأثينا صورًا من صور صنع القرار التي كانت تعتمد على موافقة الجموع العريضة من جماهير الشعب كان مكروهًا، وقد رُفض صراحة بوصفه تنظيرًا يونانيًا. وهناك مثال صارخ على رفض النظرية اليونانية وهو نقد الطبقة المتعلمة والمثقفة الذي جاء على لسان "ماريوس" (كان قائدًا عسكريًا غير أرستقراطي كسب انتخابات القنصلية سبع مرات ما بين عامي ١٠٧ و٨٦ق.م) ورواه المؤرخ ساللوستيوس (جايوس ساللوستيوس كريسبوس "Gaius Sallustius Crispus" من أواسط القرن الأول قبل الميلاد) ويقول فيه: " إن ما يعرفونه بالسمع والقراءة شاهدته بنفسي ومارسته فعليًا. وما تعلموه من الكتب تعلمته من الخدمة في الميدان: عليكم أن تفكروا بأنفسكم أيهما أهم وأعظم الأقوال أم الأفعال". ولقد ذكر ساللوستيوس على لسان ماريوس نوعين

---

(1) Liv., XLIV.36.12-14.

ثلاثة نصوص كلاسيكية عن أولوية الحرب في روما عند:

Brunt 1971, Hopkins 1978, Harris 1979. Cf.also Rich and Shipley 1993, Wiedemann 1966.

(2) " Tacete, quaeso, Quirites, plus ego quam vos quid rei publicae expediat intellego": V.Max.3.7.3.

من هذه الكتب وهى كتب التاريخ الرومانى وكتب العسكرية اليونانية[1]. ويهيمن على كثير من الكتابات الرومانية ذلك التناقض بين الممارسة الرومانية العملية وبين النظرية اليونانية.[2] ولكن هذا التناقض فى مجموعة الخطب التى لا يمكن أن نتصورها بدون أمثلة ثوكيديديس إنما يكشف عن تناقض فى تناول المؤرخين الرومان للفكر السياسي: فالتاريخ يؤدى وظيفة رومانية محددة تهدف إلى الحفاظ على أعمال السلف "acta maiorum"، ولكنه يشتمل مثل الأدب اللاتينى الذى يرجع على الأقل إلى أوائل القرن الثانى قبل الميلاد على كتابات يونانية كنماذج. (أحد النصوص التاريخية الرومانية الأولى المعروفة عن تاريخ الحرب ضد هانيبال (218-202 ق.م) للسناتور فابيوس بكتور "Fabius Pictor" كُتب فى واقع الأمر باللغة اليونانية باعتبارها دعاية مضادة لأفكار مؤيدى هانيبال، مثل: سوسيلوس الإسبرطى وسيلينوس من أجرجنتوم. هذا التناقض لا يقتصر على الكتابة التاريخية، بل إنه يدخل ضمنيًا فى كل خطبة سياسية رومانية تُبنى وفقًا لمفاهيم الخطابة اليونانية. عندما يتحدث شيشرون فى عام 66ق.م مؤيدًا لقانون يقضى بمنح بومبى سلطة استثنائية فى الحرب ضد ميثراديتيس من بونتوس "Mithridates of Pontus"، فإن خطبته ربما تأخذ شكل قصائد المدح الهللينستية، لكنه يعرف أنها إذا كانت من أجل إقناع المستمع الرومانى فإنه يتعين عليها أن يختمها باللجوء إلى توثيق اقتراح المؤيدين **(Man.51-68)**.

والكتابة التاريخية – التى يصفها شيشرون بأنها أكثر الأنماط الخطابية فى الكتابة" – **(Leg.I.5)** شأنها شأن الخطابة تعكس أفكارًا رومانية سياسية، ولكنها تقدم هذه الأفكار بطريقة الخطابة اليونانية، وإن ذلك يجعل العلماء المحدثين يحللون الخطبة

---

(1) Sal.Jug.85.13f. cf.85.12: "acta maiorum et Graecorum militaria praecepta".

يصف سالوستيوس فى مؤلفه عن يوجورثا "Jugortha" الحرب ضد النوميديين فى شمال إفريقيا بين عامى 112 و105ق.م. كما أن مؤلفه عن "كاتلينا "Catiline يقدم تصورًا عن محاولة انقلاب فى روما فى 63ق.م. وإن الشذرات المتبقية من كتاب "التاريخ" (التى تتناول الفترة بين 78و67ق.م) قد قام بترجمتها والتعليق عليها ماجوشين McGushin (2vol: 1992 and 1994)

(2) Cf. Quint. Inst.XII. 2.30; Sen. Ep.I.6.5.

(طريق التعليم طويل، ولكنه مع ضرب الأمثلة قصير ومثمر)

الموجودة فى التاريخ المكتوب باللغة اللاتينية مع مشكلة تقدير مدى إدراك الفارق بين الخطابة والنظرية السياسية عند القارئ الروماني، حتى إذا افترضنا وجود أى علاقة من أى نوع بين نص المؤرخ وبين الواقع التاريخي؛ لذلك فإن المؤرخين الذين كانوا يعتقدون أن الأباطرة الذين حكموا روما فى القرن الثانى الميلادى كانوا أشبه برئيس لمدى الحياة اختاره سلفهم، قد أساءوا فهم فكرة تاكيتوس عن خطبة الإمبراطور "جالبا" حول تبنى بيسو (Histories I.15f) باعتبارها قضية معدة أو مدبرة فى سبيل تأييد ودعم لما يُعرف بـ "الزعيم بالتبني".[1] وفى الواقع فإن الخطبة هى جزء من خطبتين، والأخرى هى التى كتبها موكيانوس "Mucianus" فى حث فسباسيانوس "Vespasianus" على الإمساك بالرداء الأرجوانى فى التواريخ (Histories II.77)، فى الخطبة الأولى يقدم "جالبا" Galba اليائس مزاعم خطابية لا أساس لها من الصحة أملاً فى قمع التمرد، وفى الخطبة الثانية يكشف موكيانوس الداهية أن كل المزايا الحقيقية للمرشح الإمبراطورى يمكن أن تقدم وعودًا قاطعة بالتوريث العائلى للحكم. وتعكس الخطبتان حقائق ووقائع عن السلطة والسياسة فى عام ٦٩م، ولا تحمل الخطبتان نظريتين مختلفتين من نظريات الحكم.

ولا يعنى ذلك أن النظرية السياسية الإغريقية لم يكن لها مكان فى السياسة الرومانية. إن الفكرة القائلة بأن الصراع السياسى يمكن تحليله فى ضوء العلاقة المضادة بين "الديمقراطيين" و"الأرستقراطيين" ربما دخلت فى أجندة السياسة الرومانية فى عام ١٣٠ق.م؛ بسبب ما تعلمه الأخوان جراكوس من معلمهم الإغريقى الرواقى بلوسيوس الكومى (Blossius of Cumae)، ولكنها نشأت فى الصراع بين السناتوس وطبقة الفرسان

---

(1) E.g. Garzetti 1974: 310f. Shotter 1991:73.

الكتب الاثنى عشر التى ألفها كورنيليوس تاكيتوس بعنوان "التواريخ" تغطى الفترة ما بين 69 و96م. والكتب الأربع الأولى منها وكذلك جزء من الكتاب الخامس وصلتنا (وتمتد إلى 70م). كما وصلتنا من الكتب الثمانى عشر من "الحوليات" (14-68م)من الأول إلى الخامس، والكتاب الخامس من (14-29م) والسادس من (31-37م) ومن الحادى عشر إلى السادس عشر (47-66م). وإن مدح والد زوجة تاكيتوس المدعو أجريكولا "Agricola" (حاكم بريطانيا فيما بين 78 و84م)، ووصف ألمانيا ومناقشة الخطابة (فى محاورات عن الخطباء) وصلتنا أيضًا. لقد ألف تاكيتوس "كتب التاريخ" أثناء حكم تراجان، وكتب "الحوليات" إبان عصر هادريان، ويبدو أنه يعكس القضايا السياسية التى تميز بها حكم هذين الإمبراطورين.

مما كان له أكبر الأثر فى السبعين عامًا التالية. وإذا كان ساللوستيوس يجد أن هذا التمييز بين الديمقراطيين (أى الشعبيين) والأرستقراطيين هو طريقة مفيدة فى شرح هذا الصراع؛ فلقد جعل هذا مؤرخى القرنين التاسع عشر والعشرين يقتنعون بأن الصراع بين مصالح الطبقة الأرستقراطية المتمثلة فى أعضاء مجلس السيناتوس (الإقطاعيين المحافظين) ومصالح الطبقة المتوسطة وهى طبقة الفرسان (المكونة من التجار والتقدميين) وكان ينطبق على الصراعات السياسية التى نشأت عند نهاية العصر الجمهوري.

وبينما كان الكُتَّاب الرومان يفاخرون أحيانًا بما يستخدمه من النظريات الإغريقية؛ فيما يتعلق بالتصنيف الثلاثى لنظم الحكم إلى ملكية وأرستقراطية وديمقراطية وفكرة التحول الطبيعى فيها من نظام إلى آخر[1]، فإنهم قليلاً ما يستغلون هذه النظريات فى شرح أو ترتيب التطور السياسى لروما. وحتى فى النصوص التى تستغل الخطابة الإغريقية والنظرية الإغريقية يكون التمثيل (إعطاء الأمثلة) فى غاية الأهمية. إن تصوير تاكيتوس لخطبة تنصيب نيرون والتى ينقلها تاكيتوس صراحة وبوضوح: لها وجود عند سنيكا[2]– وهى تؤسس لمزاعم نيرون فى أنه سيكون حاكمًا أفضل من سلفه كلاوديوس وأنه ينوى أن يعمل بالنصيحة ويتبع التقاليد من أجل تحقيق حكومة صالحة "consilia sibi et ex-empla capessendi egregie imperii" (Annals XIII,4). هذا التقليد الرومانى فى التمثيل (أو إعطاء الأمثلة) "exempla" له دلالته فى فهم طريقة التطور السياسي. فإذا كانت الأمثلة من القرن الخامس قبل الميلاد ذات صلة بالأطروحات السياسية فى القرن الأول قبل الميلاد؛[3] عندئذ يجب أن نضع فى الاعتبار الاختلافات والتغييرات التى طرأت على الهياكل

---

(1) تاكيتوس "الحوليات" IV.33 "كل الأمم وكل المدن إما يحكمها نظام شعبى وإما تحكمها الصفوة وإما مجموعة من الأفراد، والدستور الموضوع من عناصر مختارة ومختلطة يكون مدحه أسهل من تبنيه وتطبيقه وعندما يجرى تطبيقه فإنه لا يمكن أن يستمر طويلاً". ويشرح تاكيتوس للقارئ السبب فى أن مادته غير المثيرة تكشف عن تغيير دستورى جوهرى نحو حكم الطغيان. ومن بين أصول نظرية الدساتير الثلاث أو نظم الحكم الثلاثة التى تظهر أولاً عند هيرودوت III.79-83. (انظر Winton- in ch. 4 section 2 above)، وفيما يتعلق بتطبيقها على روما راجع Lintott 1997. وحول تطبيقها فى أوروبا الحديثة راجع Nippel 1980.

(2) See Griffin, in ch. 26 section I., p.542 below.

(٣) التصور الكلاسيكى لتاريخ روما فى العصر الجمهورى هو تصور ليفيوس (تيتوس ليفيوس)، الذى كتب التاريخ فى عصر أوغسطس. وبقيت من أعماله الكتب من الأول إلى العاشر ومن الحادى والعشرين إلى الخامس والأربعين وهى التى تغطى الفترة حتى 292 ومن 219 إلى 168 قبل الميلاد. ولدينا مختصرات أيضا من كتبه المفقودة. وكان أحد أهم مصادر ليفيوس هى كتب التاريخ المفقودة التى كتبها ليكينيوس ماكير "Licinius Macer"، وكانت تعرض للصراع بين طبقتى العامة والأشراف فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد الذى كان نظيرًا للصراع بين العامة من الشعبيين والأشراف من الأرستقراطيين فى زمنه.

السياسية. وإن التاريخ السياسى كان عبارة عن مجموعة من الأمثلة أو النماذج على القادة والزعماء باعتبارهم أفرادًا ممن ساهموا بقدر كبير أو صغير فى السلطة (حتى إذا كانت مساهمتهم كملوك مثل: الملوك التاركوينيين فإنهم عندئذ إنما يقدمون مثالاً أو نموذجًا "exemplum " ينشدون رفضه وعدم تكرار حدوثه) وكذلك القادة أو الزعماء الذين كانوا يمارسون هذه السلطة بطرق مختلفة. إنهم لم يشكوا ولو للحظة فى قصة طرد الملوك التاركوينيين "Tarquins" فى ٥٠٩ق.م (وهى القصة التى استعارها فابيوس بيكتور من أجل مقارنتها أو مقابلتها مع قصة إسقاط حكومة بيزستراتوس الطاغية فى أثينا فى العام نفسه (Herodotus V.62-5). بل كان من المعروف أن التغيير الدستورى كان قضية صغرى مقارنةً مع مسألة كيفية توزيع السلطة السياسية بين القادة أو الزعماء. لقد كانت هذه هى الطريقة التى تُمارس بها السلطة السياسية هى التى أثارت اهتمام كُتّاب التاريخ. وليست الصورة أو الشكل الذى اتخذته هذه السلطة- ولذلك فلا يوجد تأكيد قاطع مثلما نجد فى حالة سلا "Sulla " عندما وضع "سلطة الديكتاتور من أجل استعادة الجمهورية"؛ وهى السلطة التى كان هو نفسه قد حصل عليها بعد أن استولى على الحكم فى ٨١ق.م: إن استقالته لم تغير شيئًا فى الحقيقة وهى أنه استمر فى أن يكون الشخصية السياسية والقيادية فى روما حتى مات فى عام ٧٨ق.م. ولقد نتج عن ذلك كثير من التأمل فى غير موضعه من قبل المؤرخين المحدثين حول "الدساتير" أو "نظم الحكم" المختلفة التى مارس أوغسطس من خلالها السيطرة على روما، ومثل هذا التأمل ذا صلة فى الواقع باهتمامات عصرنا الحديث فقط بمسألة الدستور أو نظام الحكم(1)

ولما كان الرومان أنفسهم يفكرون فى الأمثلة والنماذج "exempla"وكان تحليل الدستور أو تحليل نظام الحكم لا يشغل الحيز الأكبر من اهتمامهم، فقد كانت النظرة الوحيدة لتطوير تاريخهم الدستورى هى أن التحول من النظام الملكى إلى النظام الجمهورى كان من التحولات الصغرى؛ فلقد تركزت السلطة فى العصر الجمهورى ببساطة، فى يد اثنين من الحكام أو المسئولين بدلاً من واحد. ولكن مؤسسات الحكم مثل مجلس السيناتوس

---

(1) Grziwotz 1986; reviewed in JRS 78(1988) 267.

والمجالس الأخرى استمرت فى أداء دورها بالطريقة نفسها. ولكن فى الوقت نفسه ومع التأكيد على الاستمرارية كان التفكير فى "الأمثلة" أو النماذج "exempla" قد أعطى للهياكل السياسية مرونة هائلة: فإذا اشتغل الإبداع الابتكار فإنه أيضًا يمكن أن يُعتبر فيما بعد مثالاً أو نموذجًا – وهى نقطة أثارها يوليوس قيصر فى الخطبة التى يحذره فيها ساللوستيوس من تنحيه القانون والحكم بإعدام المواطنين الرومان بدون محاكمات– بل إنه يظهر أيضًا فى صورة الإنجازات والمفاخر التى يعددها أوغسطس فى "أعماله العظيمة" Res Gestae عندما يقول: "وعن طريق اقتراح قوانين جديدة قمت باستعادة نماذج (أمثلة) سلفية عديدة لم نعد نحتذيها فى عصرنا الحالي، ولقد تركت أنا نفسى للأجيال التالية نماذج (أمثلة) كثيرة للاقتداء بها"[1]؛ فما دامت هناك ملامح وآثار عامة للفكر السياسى حول طبيعة "الزعامة"؛ فإنها لم تكن كثيرة فى الواقع فيما يتعلق بأفضل "نظم الحكم" أو أفضل "الدساتير" مثلما كانت فيما يتعلق "بالزعماء" كأمثلة ونماذج. وكان أوغسطس مثالاً ونموذجًا دائمًا بالضرورة. ولم يكن الحكم على النظام السياسى يعتمد على نظام الحكم المثالى أو أفضل الدساتير بل على الأمثلة أو النماذج "exempla" التى يقدمها الزعماء الذين يلعبون هذا الدور.

وبطبيعة الحال؛ فإن هذا لا يدل على أن المؤرخين الرومان كانوا يعتقدون أنه لا يوجد فارق على الإطلاق بين "الجمهورية" و"الإمبراطورية". وكان الفارق الوحيد الواضح لهم هو الفارق بين النظام السياسى الذى كان يُتخذ فيه القرار وفقًا لعملية من المشاركة الشعبية والنظام السياسى الذى يُتخذ فيه القرار وفقًا لإرادة فردية داخل البلاط الإمبراطورى (تاكيتوس: Tac. Hist. I.1). ولكنهم كانوا يعتقدون أساسًا فى صور التغيير فى توزيع السلطة بين الأفراد وليس فى التغييرات الدستورية. لم يعرف الرومان "الثورات" وما يعد به ساللوستيوس رفاقه فى "كاتلينا" لم يكن دستورًا جديدًا أو نظامًا جديدًا للحكم، بل

(1) Sal. Cat.51.27; Augustus Res Gestae 8.5; and see on Tacitus Annals III pp. 529-30 below.

إعادة توزيع للثروة (بما فى ذلك الدخل من الإمبراطور) والمناصب الحكومية ورجال الدين وهيمنة الصفوة السياسية على الحياة (Cat.21.2; cf.20.7).

وعندما يعلن الكُتّاب الرومان مقولتهم بأن التاريخ الذى يكتبونه نافع ومفيد: فإنهم لا يقصدون بذلك أن التاريخ يقدم إطارًا لفهم الطبيعة الإنسانية أو الطرق الممكنة التى يمكن أن تُحكم بها المجتمعات حكمًا سياسيًا، بل يقصدون أنهم يقدمون مخزونًا من الأمثلة أو النماذج "exempla" التى تساعد على صنع القرار[1] .وكانت إحدى هذه النتائج هى أن السلوك السياسى لا يمكن أن يكون بمعزل عن الحكم الأخلاقي: فإذا كانت الوظيفة الأساسية لعمل سابق هو وضع مقترحات تشريعية لحدث راهن، عندئذ فإن الأمثلة أو النماذج لا تكون لها قيمة ما لم تكن خيرًا أو شرًا.[2] فلم يكن التاريخ الذى كتبه ليفيوس هو النص الوحيد المصحوب بالأمثلة أو النماذج "exempla" على شجاعة البعض فى الحروب من جهة وعلى القيمة الأخلاقية أو سوء الأخلاق من جهة أخرى[3] وحتى شجاعة أو ولاء هؤلاء الرومان الذين كانوا يقاتلون فى الجانب الخطأ مسجلة والشاهد على ذلك الموت البطولى لكاتلينا (Cat.60.7, 61.4) أو إخلاص بومبونيوس "Pomponius" المؤيد المعروف لجايوس جراكوس (Vell.II.6.6). وفى نوع آخر مختلف تمامًا من الكتابة الأدبية نجد "التعليقات" التى تستمد قوتها الخطابية من التظاهر بأنها مكتوبة بغرض تقرير الأحداث والوقائع، نجد فى هذا النوع من الكتابة أيضًا مثل هذه الأمثلة أو النماذج "exempla" كما هو الحال فى قصص الحروب الأهلية وحرب الغال التى كتبها يوليوس قيصر بعض قادته وضباطه. حيث نقرأ نماذج أو أمثلة استثنائية على الشجاعة وخاصة على قادة المئة وقد سيقت هذه الأمثلة من أجل الاقتداء والتأسى بها (وبالنسبة ليوليوس قيصر من أجل كسب التأييد السياسى من الولايات التى ينتمون إليها)[4] وتُعتبر المادة التاريخية كسلسلة

---

(1) Sal. Jug.4.1 and 6 (on ancestral masks); Liv. Preface 10; Tac. Hist.I.3.and Ann. IV.33.

(2) Cf. Earl 1967.

(3) Fries 1985. Moore 1989. Oakley 1985.

(4) E.g. Civ. III. 53, 91.99.

من الأمثلة " exempla " ليس فقط عند مؤرخين من أمثال ليفيوس بل وأيضًا فى مجموعة فاليريوس ماكسيموس عن الأعمال والأقوال الشهيرة أو فى مجموعة فورنتينوس "Fron-tinus" عن الحيل العسكرية أو الخطط العسكرية "strategemata". وفى الواقع فإن جمع هذه التقاليد والحفاظ عليها كان الرومان يعتبرونه أصل كتابة الحوليات التاريخية، ومنها قوائم بقراءة الطالع وتفاصيل الاحتفالات التى كانت تُقام من أجل تقديم القرابين نذورًا لها والتى كانت تُنشر سنويًا على ألواح من قبل رئيس لجنة تضم خبراء فى القانون الدينى ألا وهو الكاهن الأعظم -Pontifex Maximus (والتى تُعرف لذلك باسم الحوليات العظمى Annales Maximi).[1] ويعلق شيشرون على مقارنتها بالكتابة التاريخية عند الإغريق والتى تُعتبر نوعًا من الأدب بقوله "لاشيء أكثر جفافًا وجمودًا منها" - (Cic.Leg.I.6).

لقد حقق تاريخ ليفيوس هذا النجاح مثله مثل الملامح الوطنية الرومانية؛ لدرجة أنه أسقط جميع الحوليات الأولى ليس فقط لأن تاريخه يصور الرومان أبطالا بل لأنه يمدنا بسلسلة رائعة من الأمثلة أو النماذج "exempla": "لا توجد دولة أخرى يمكن أن تكون أكثر قوة أو مهابة أو ثراءً فى أمثلتها أو نماذجها"[2]. ولكن تجميع الإغريق لهذه الأمثلة أو النماذج واضح من حيث المضمون وهو وصف المعارك والمدن والاستطراد والخطب وكذلك من حيث الشكل. إن التضخيم الخطابى (المبالغة الخطابية) تظهر بشكل صارخ فى التاريخ الذى كتبه ليفيوس ويمكن أن نستدل عليها مباشرةً بمقابلتها مع مصادره من الحوليات (كلاوديوس كوادريجاريوس "Claudius Quadrigarius" وفاليريوس أنتياس "Valerius An-tias")[3]. وهناك أيضًا قصص مأخوذة من الكتاب الإغريق، على سبيل المثال كيف استخدم مينينوس أجريبا "Menenius Agrippa" فى عام ٤٩٤ق.م المقارنة بين أطراف الجسم والأجزاء المختلفة من المجتمع لكى يقنع طبقة العامة من الشعبيين بالتخلى عن النزعة الانفصالية عندهم.

---

(1) Frier, 1979.

(2) " Nulla umquam res publica nec maior nec sanctior nec bonis exemplis ditior fuit"; Preface II.

(3) Richter 1983, comparing Liv. VII.9.7-10.14 with Aulus Gellius IX.13.7-19 and Liv. VII.4.1-5 and 9 with Cic. Off. III.112.

وهى المقارنة التى وُجدت للمرة الأولى عند إكسينوفون "Xenophon" وهى شائعة فى الفكر الاجتماعى عند اليونان وقد أشاد بها القديس بولس[1]. ولقد طور ليفيوس قصصًا أخرى ذات خلفية يونانية مما وجده فى مصادره. فالروايات المعادية لحكم الطغيان لا تتضمن فقط روايات "لوكريتيا" Lucretia ، بل وتتضمن أيضا الإطاحة بحكومة الرجال العشرة فى عام ٤٤٩ق.م بسبب محاولة أبيوس كلاوديوس "Appius Claudius" اغتصاب فرجينيا "Verginia" ، وإلغاء الاستعباد بسبب الدين ٣٢٥ ق.م بسبب محاولة لوكيوس بابيريوس "L.Papirius" اغتصاب بوبليليوس "C.Publilius" ."[2] ولعل أهم عناصر الفكر الإغريقى عند ليفيوس (كما هو الحال فى الأدب اللاتيني) هو مفهوم البرابرة.

إذا كانت النظرية السياسية غائبة عن الكتب الخمس والثلاثين المتبقية من التاريخ الذى كتبه ليفيوس (وليس ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد فى أن تناول ليفيوس للصراع الداخلى فى السنوات الممتدة من ١٣٣ق.م؛ كان تحليلاً لأنواع الحكومات أكثر منه تحليلاً للصراع الطبقى بين العامة والأشراف فى الكتب من الثانى إلى الرابع). فإن ذلك إنما يرجع إلى أن خلق بناء قصصى متجانس لمادته كان أكثر أهمية بالنسبة إلى ليفيوس من التحليل السياسي. ولقد قيل حديثًا إن التناقض أو التضارب بين الأشراف والعامة (الشعبيين) كان من صنع وابتكار ليفيوس نفسه (أو عن طريق مصادره التاريخية) بوصفه بناء يقدم تجانسًا داخليًا للقصص والروايات والأمثلة (النماذج) المتباينة التى تتألف منها مادة الكتب الخمس الأولى.[3] ولكن عند دراستنا للفكر السياسى الرومانى نجد أن ليفيوس لا يخذلنا كثيرًا: لأن التحليل النظرى الصريح والمباشر عنده كان منقوصًا (أو أن أنماط التحليل عنده لم تكن مركبة)، أو أن المقاصد الأدبية عنده كانت لها الأولوية؛ لأنه كان كاتبًا رومانيًا يكتب للرومان، لذلك فإنه يسلم بأن المؤسسات السياسية والاجتماعية لا تحتاج إلى وصف

---

(1) Liv. II.32.9ff.; see below pp.524-5 for its use by Florus; Xen. Mem. II.3.18; I Cor.12.12.

(2) Liv.I.57.6ff.;III.44ff.;VIII.28. On The reliability of Livy's account of early Roman History, cf. Cornell 1995; Miles 1995.

(3) Mitchell,1990.

صريح. لقد كان على هيرودوت وثوكيديديس ومن جاء بعدهم من المؤرخين أن يصفوا المؤسسات الإسبرطية والأثينية لجمهور من القراء لا يضم الإسبرطيين ولا الأثينيين. ولم يجد ليفيوس حاجة إلى تفسير أو شرح المناصب الرومانية أو المجالس أو المحاكم القضائية بطريقة مشابهة؛ ولذلك يحدث لبس بين المؤرخين حتى يومنا هذا فيما يتعلق مثلاً بطبقة الفرسان "equester ordo"-(وهى الكلمة اللاتينية التى جرى العرف على ترجمتها بطبقة الفرسان التى كان أفرادها ملاكًا للأراضى وأثرياء ولم يكونوا أعضاء فى مجلس السيناتوس). إن درجة تكامل التاريخ الذى كتبه ليفيوس مع الثقافة السائدة فى روما تظهر من خلال الجدال الطويل غير المثمر؛ حول ما إذا كان هو نفسه يؤيد ويدعم النظام الجمهورى أم نظام الحكم الأوغسطي- وكانت هذه قضية مشتعلة أثناء وبعد حكم كل من موسوليني وهتلر.[1] ومهما يكن المقصود من دعابة أوغسطس بأن ليفيوس كان من أنصار "بومبي" فإن هذا لا يعنى أنه تناول فيما كتبه من تاريخ كل من الجمهورية والإمبراطورية بوصفهما نظامين سياسيين مختلفين كان على الرومان أن يختارا بينهما، حتى إن كان ذلك ضد إرادته. وعندما كان يتحدث عن "العصر الحالى الذى لا نستطيع أن نتحمل فيه رذائلنا ولا علاجها"-(Preface 9). فإنه لم يكن يتحدث عن الجمهورية والإمبراطورية بوصفهما نظامين للحكم بل كان يتحدث عن اللا أخلاقية السياسية والحاجة إلى فرض النظام.

وفى إطار الفكر السياسى الرومانى: فإن إحدى الصفات الأخلاقية التى تلعب دورًا مهمًا ومميزًا فى التاريخ الذى كتبه ليفيوس هى "الإخلاص" أو "الإيمان" fides. ولما كان أغلب الكتابات التاريخية يتناول الحروب، فإن "الإخلاص" كعلاقة بين روما وحلفائها أو بينها وبين أعدائها والذى كان يحدث مرارًا وتكرارًا باعتباره تفسيرًا للسبب الذى جعل الرومان يتدخلون عسكريًا فى مناطق بعيدة، إن الحاجة إلى تصوير الرومان ملتزمين بتنفيذ ما أبرموه من معاهدات "foedera" أوقعه فى بعض التناقضات مع نفسه كما حدث ذلك فى تأريخه لحصار ساجنتوم "Saguntum"؛ حيث إن لا يصدق أن روما قد فشلت فى

(١) "كان الإمبراطور ومؤرخه يقيم كل منهما الآخر" Syme 1939,317. وحول القول بأن التاريخ كان محاولة للترويج للنظام الأوغسطي. انظر Cochrane 1940:103.

أن تتصرف على وجه السرعة من أجل حماية حلفائها (فما جاء بالفقرة " XXI.15.3-6 " يتناقض مع ما جاء فى الفقرة 6.3). وهذه الحكاية تكشف عن مبدأ آخر أساسى فى السلوك السياسى الرومانى فى العلاقات داخل الدولة أولاً وهو مبدأ الحرب العادلة " bellum iustum " والتى أصبحت خلال كتابات القديس أوغسطين عنصرًا رئيسيًا فى الفكر السياسى فى العصور الوسطى.[1] إن إصرار ليفيوس على أن الرومان لم يدخلوا حربًا إلا بسبب أخطاء الأعداء وليس بسببهم أبدًا وكذلك إصراره على أن هؤلاء الأعداء كانوا هم السبب فى الحرب بسبب عدم دفعهم للتعويضات "res repetitae" . هذا الإصرار يعكس اهتمام أوغسطس بهيئة الخبراء المختصين بالطقوس الداخلية فى الدولة، وقيامه بابتكار طقس دينى لإعلان الحرب ضد كليوباترا فى عام ٣٢ق.م؛ وذلك قبل إصدار الكتاب الأول بفترة قصيرة[2]

إن رواية ليفيوس عن التاريخ الرومانى واسعة النطاق ولم يتبق منها إلا القليل[3]، الأمر الذى جعل من السهل تتبع آرائه حول تطور وتوظيف المؤسسات السياسية. ويمكن أن يحدث ذلك بسهولة أكثر بالروايات القصيرة التى وردت فى الحوليات التقليدية. لقد قسم فلوروس "Florus " فى أواسط القرن الثانى الميلادى تاريخه إلى كتابين واتخذ من الأخوين جراكوس خطًا فاصلاً. ومرة ثانية نجد المعايير الأخلاقية وفكرة الانحلال الأخلاقى تسود ابتداءً من الحرب النومانية (فى إسبانيا من١٤٣-١٢٣ق.م: I.34.19) ؛ حيث يقول بأن العصر الذهبى ولى وحل محله عصر حديدي. إنه يرد الصراعات الداخلية التى شهدتها الفترة المتأخرة من الجمهورية إلى تكديس الثروات والتعطش إلى السلطة، وأن ذلك قد أدى فى نهاية المطاف إلى الحرب الأهلية (I.47.7,11). وفى الوقت نفسه كان فلوروس Florus يعلم جيدًا أهمية القضايا السياسية خاصة قضية إعادة توزيع الأراضي،

---

(1) Russell 1975. See also Atkins, in ch. 24 section 7.2, p.510 above.

(٢) الأمثلة الأسطورية موجودة فى الكتاب الأول I.24 (حيث المعاهدة بين روما وألبا"Alba") والثانى والثلاثين 14-6 (حيث العودة إلى الوضع السابق)، وفيما يتعلق بما حدث بالفعل فى منتصف الجمهورية راجع Rich, 1976، وحول أوغسطس راجع Wiedemann 1986، وحول التحليل غير التاريخى من جانب متخصص فى القانون الرومانى انظر: Watson, 1993.

(٣) من الكتب المئة والاثنين والأربعين تبقى فقط من الأول إلى العاشر (التى تغطى الفترة حتى عام 292ق.م) ومن الحادى والعشرين إلى الخامس والأربعين (219-168ق.م).

أو رغبة الحلفاء الإيطاليين في الحصول على المواطنة. ولكنه يفضل أن يحلل ذلك في إطار أخلاقي. فيقول إن الحرب الاجتماعية كانت جريمة هذه المدينة التي كانت بمثابة الأم والأب (II.6.2,6). وكان يستخدم عبارات مثل: **nefas** و**furor** (أي مريض ومجنون) بحرية في تصويره للمجتمع الروماني باعتباره كيانًا قائمًا بذاته. وفي موضع آخر يقول إن الأخوين جراكوس قد جعلا لروما رأسين. إن الشقاق الأهلي هو نتيجة التعطش إلى السلطة وما ينتج عن ذلك من أحقاد. إن بومبي وكراسوس وقيصر كانوا مجرد أفراد يسعون إلى الوصول إلى السلطة والاستزادة منها والاحتفاظ بها ولم يكونوا ممثلين عن جماعات تنشد مصلحة معينة. ويؤكد فلوروس "**Florus**" على أن ما يُسمى بالحكومة الثلاثية الأولى التي كانت تحكم روما لعقد من الزمان؛ تكشف كيف كان الرومان ينظرون إلى المؤسسات السياسية الصورية بوصفها أقل أهمية من التحالف بين أفراد مخلصين[1] (**fides**).

ومن الملامح الطريفة الأخرى استخدام فلوروس "**Florus**" فكرة أن روما قد مرت بعصور تاريخية أربع شبيهة بالمراحل الحياتية الأربع التي يمر بها الإنسان (وهي فكرة ربما تكون مأخوذة من سنيكا الأكبر). ولذلك فإن الصراع (الشقاق) **Discordia** الناتج عن النزعة الانفصالية عن العامة والشعبيين تمثل "مرحلة الشباب بالنسبة لروما" (**I.17**). أما الفكرة القائلة بأن الشباب يدل على عدم الخبرة وعدم الاستقرار السياسي فهي شائعة في الكتابة التاريخية الرومانية (**See p.531 below**).

وأما ملخص كتابي التاريخ الروماني الذي كتبه فيليوس باتيركولوس "**Velleius "Pa-terculus**" في عصر تبيريوس؛ فإنه يعتمد أيضًا اعتمادًا كبيرًا على التنافس "**aemulatio**" عاملاً تفسيريًا للبطولة والصراع على السواء، وإن التوسع في المقال كان من أجل تقديم تفسير للازدهار الثقافي في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد وروما في العصر

---

(1) Single body ' Corpus fecit ex membris et ex omnibus unus est', II.6.1; Gracchi,II.5.3; invidia of Pompey's power, II.13.8; 'Caesare dignitatem comparare, Crasso augere, Pompeio retinere cupientibus, omnibusque pariter potentiae cupidis', II.13.11; 'rupta primum coniurationis fides', II.13.15.

الأوغسطي(١). ويؤكد ذلك أن الخصومة والحقد كانا ينطبقان أيضا على واقع الحياة السياسية القديمة(٢) وإنه كان يحدث في روما كما كان يحدث في أي مدينة يونانية أخرى. وهنا تجدر الإشارة إلى نص يوناني يعطينا نظرة حقيقية إلى السلوك السياسي في ولاية رومانية في بداية القرن الثاني الميلادي؛ ألا وهو التحليل الرائع الذي يقدمه بلوتارخوس "لكيفية حكم المجتمع "(Praec.798ff)(٣) يجب علينا الرجوع إلى الكتاب اليونان من أجل معرفة التحليل السياسي المذهبي لروما وكان هذا خطأ كبيرا. إن أبرز الأمثلة على ذلك هي محاولة بوليبيوس "Polybius" في الكتاب السادس إقحام السياسة الرومانية في نظرية الدستور المختلط،(٤) والتي أسفرت على سبيل المثال عن فشل فهم مكانة طبقة الفرسان. وهناك تحليلات أخرى قام بها كتاب من اليونان لها قيمتها في لفت أنظارنا إلى جوانب من السياسة الرومانية مثل: رغبة الرومان في منح المواطنة للعتقاء من العبيد، ولكن أعمالهم تُعد نماذج وأمثلة للفكر اليوناني وليس الفكر الروماني. وينطبق ذلك أيضًا على الأفكار السياسية التي نجدها في تاريخ كاسيوس ديون "Cassius Dion" الذي كان قنصلاً رومانيًا لمرتين (في المناسبة الثانية في ٢٢٩م بوصفه زميلاً للإمبراطور). لقد اهتم المؤرخون اهتمامًا كبيرًا بالخطبتين اللتين يحاول فيهما أجريبا "Agrippa" ومايكيناس "Maecenas" إقناع أوكتافيانوس بمزايا استعادة النظام الجمهوري والملكي على التوالي (Book LII.) وإلى أي مدى تعبر الخطبتان عن آرائه الشخصية في الإصلاحات التي كان يشعر بأنها مطلوبة في العصر السفيري: "لقد وضع بعض الإصلاحات موضع التنفيذ على وجه السرعة وأرجأ بعضها الآخر، كما ترك لغيره ممن سيتولون الحكم من بعده القيام بإصلاحات أخرى..." -(LII.41.2). أما كيف يمكن فصل ذلك بوصفه فكرًا سياسيًا رومانيًا

---

(1) I .17.6 'alit aemulatio ingenia. et nunc invidia, nunc admiratio imitationem accendit'. On Velleius, Woodman 1975.

(2) Cf. The role of envy, phthonos, in Pindar (Bulman 1992), or Herodotus (Gould 1989).

(3) See Hahm, in ch. 23 section2 above.

(4) Dionysius of Halicarnassus, Ancient History of Rome II.26 and IV.24 respectively. Cf. Gabba 1991.

فى عصره وليس تأملاً من جانبه أو من جانب غيره فهذا مثار جدال وخلاف. ومن الطريف أنه بينما كان ديون يونانيًا بما يكفى أن يكون واضحًا تمام الوضوح أن السمة الأساسية للإمبراطورية هى أنها كانت حكمًا فرديًا: فإنه لم ينظر إلى تاريخ الدساتير الرومانية أو نظم الحكم الرومانية على أنه كان ملكيًا ثم جمهوريًا ثم عاد ملكيًا (أو فرديًا) مرة أخرى. إن استخدامه لكلمة " **dunasteia** " فى الفقرة (**LII.I.15**) لوصف الفترة الواقعة بين سلا "**Sulla**" وأوغسطس"**Augustus**" تساعد على فهم السياسة الرومانية أكثر من التنظير حول أنواع نظم الحكم.(1)

ويجب أيضًا ونحن نبحث فى الروايات اليونانية عن تاريخ الرومان أن نتتبع الأفكار الرواقية المتعلقة بالعدالة السياسية. لقد تأثر ديودور الصقلى"**Diodorus Siculus**" فى كتابته للتاريخ العام تأثرًا كبيرًا بالفكر الرواقى للفيلسوف بوسيدونيوس الذى كان كتابه التاريخى المفقود عن العصر الجمهورى المتأخر (الذى اكتمل أثناء فتوحات بومبي) أحد مصادر ديودور الأساسية(2). ويُعتقد أن بوسيدونيوس هو صاحب الفكرة القائلة بأن التدهور الذى أصاب الحياة الأخلاقية فى روما بصفة عامة قد بدأ عندما أزال سقوط قرطاجة فى عام ١٤٦ق.م الخوف من منافسة أى دولة أخرى لروما. ومنذ ذلك التاريخ فصاعدًا والرومان يتخلون عن العدالة ويقومون باستغلال رعاياهم بلا حدود (وهو ما نتج عنه حالة من عدم الرضا والتمرد وكانت حروب العبيد فى صقلية أو الأمثلة عليها). وفضلاً عن العنف السياسى فى الداخل المتمثل فى الصراع من أجل السلطة والثروة فى الإمبراطورية.

لقد اقتبس سالوستيوس(3) من بوسيدونيوس فكرة أن سقوط قرطاجة كان عاملاً حاسمًا فى انهيار الأخلاق فى السياسة الرومانية (**Jug.41.2**). ولكنه يذكر عوامل أخرى عديدة أيضًا مثل الرفاهية التى اعتاد عليها جنود سلا "**Sulla**" عندما تمركزوا

---

(1) Rich 1989, Reinhold 1988: 165f. generally Millar 1964.

(2) Sacks 1990:ch.5, esp.142ff.

(3) Earl 1961 is still well worth reading, Cf. also Drummond 1995.

في آسيا (Cat.II.5)، أو الميول الطبيعية عند الشباب (كفئة من الشعب) لإثارة القلاقل والاضطرابات[1]. إذا لم يكن تأثير بوسيدونيوس على سالوستيوس واضحا، فمن المؤكد أن تأثير ثوكيديديس كان واضحا- حتى فيما يتعلق بالبناء النحوي لبعض العبارات والجمل التي يستخدمها سالوستيوس[2]، فكثير من العناصر التي كانت لها نظائر يونانية ترجع إلى قراءة سالوستيوس لثوكيديديس مثل العلاقة بين النجاح والحسد والتحول من النظام الملكي إلى نظام الطغيان (عن الدولة الملكية والتحول إلى الجمهورية Cat.6) أو الآراء النظرية حول الطبيعة الإنسانية وتفوق العقل على الشجاعة البدنية على نحو ما يذهب أرسطو. إن الخطابة السياسية المتعلقة بالهجوم على الأقلية القوية "Pauci potentes" في خطبة كاتلينا إلى مؤيديه (Cat.20)، أو المتعلقة بهجوم التريبيون (النقيب) ميميوس "Memmius" على غطرسة الأقلية Jug.31 Superbia paucorum) تُعرض في إطار أيديولوجي وسياسي يوناني (حتى إذا كانت هذه اللغة يستخدمها الساسة الرومان في عصره). ونلاحظ أن خطبة كاتلينا تنقسم إلى كلمتين (خطبتين) مثلها مثل محاورة ثوكيديديس المعروفة بـ "Melian Dialogue" والخطبة تصور قيصر وكاتو الأصغر وتناقش أنسب صور العقاب للمتمردين الذين تثبت إدانتهم. ويستخدم قيصر- على وجه الخصوص حججا حول تاريخ العقوبات تذكرنا بتلك الحجج التي يستخدمها ديودوتوس "Diodotus" عند ثوكيديديس. ومثل هذه الحجج كانت تقنع بالكاد قراء التاريخ الروماني[3]. وفي الواقع فعندما ندقق النظر نجد أن خطبة قيصر التي اصطبغت بملامح الخطابة عند ثوكيديديس تعتمد على تأييد السلطات الرومانية، حيث يشير إلى المثال "exemplum" السلفي في معاملة الروديسيين وينتقد الاقتراح الذي يقدمه سيلانوس "Silanus" بوصفه غير روماني، ويهاجم عقوبة الجلد والإعدام على أساس أنها واردة من بلاد اليونان ويحذر من مخاطر أن يصبح تقليدا متعارفا عليه. وكذلك نجد أن خطبة كاتو التي تحمل إشارات

---

(1)Cat.17.6;37.7,43.2(iuventus, filiifamiliarum).' youth and politics'. Eyben 1993: 52ff.

(2) Scanlon, 1980.

(٣) جدير بالذكر أن شيشرون انتقد صراحة من كانوا يعتقدون أن ثوكيديديس يجب أن يكون مثالاً "exemplum" تحتذيه الخطابة الرومانية Orat.30-2.

كثيرة إلى تحليل ثوكيديديس (**III.79f.**) للطريقة التى تتغير بها معانى الكلمات فى زمن الحروب الأهلية؛ تنتهى بأطروحات وحجج رومانية تقليدية كمثال إعدام توركواتوس " **Torquantus** " إبنه بسبب عصيانه والادعاء بأن إعدام المجرم الذى يُقبض عليه متلبسًا كان يتفق مع أخلاق السلف[1]

ويتضح لنا من التقديم ليوجورثا "**Jugurtha**" أن ساللوستيوس يرى أنه لا يوجد حفظ تام لحرب عظمى؛ بل تحليل للظروف التى أدت فيما بعد إلى تدمير إيطاليا "**Vastitas Italiae**" فى سلسلة من الحروب الأهلية التى كان أولها الحرب بين ماريوس وسلا زميلى البطولة فى الحرب اليوجورثية. هذه الفكرة عن الحروب الأهلية تتكرر على مسامع القارئ فى خطب ثوكيديديس واستطرادات هيرودوت. وفى جزء سابق من النص نجد أن الملك ميكيبسا "**Micipsa** " وهو يحتضر ينصح أبناءه ويحدد لهم الشروط الأساسية للدولة الناجحة فيقول: " إن الدول الصغرى تكبر بفعل الوفاق وإن الدول الكبرى تنهار بفعل الصراع "[2]. إن خطبة ميميوس "**Memmius** " (٣١) والاستطراد فى شرح الأسباب التى جعلت الأحزاب تفسد الحياة العامة فى روما (٢-٤١) تستمر بشكل صريح ومباشر فى المقال. ولكن ربما كان الأكثر طرافة ذلك الاستطراد فى يوجورثا "**Jugurtha** " وذلك لأن صلتهما بمقال ساللوستيوس ليست واضحة وضوحًا مباشرًا. فالاستطراد الأول يدقق إنهيار الوحدة بين أتباع هيراكليس " **Hercules** "-(المؤسس الرمزى للنظام السياسي) بعد وفاته (**Jug.17-19**)، بينما يروى الثانى أسطورة عن زوج من الإخوة القرطاجيين "**Philaeni** " كان يتنافس مع زوج من قورينة على تثبيت الحدود بين مدينتهما (**Jug.79-80**). ويدل ذلك على أن التعاون داخل المجتمع يحقق النجاح خارجه، وفى الواقع فإن الجزء التالى من يوجورثا "**Jugurtha** " يذكر أن النجاح فى الحرب يأتى نتيجة للتعاون بين ماريوس "**Marius** " وسلا[3] .**Sulla**

---

(1) Cat.51.5,51.17: 'aliena a republica nostra'; 51.39,51.27: 'omnia mala exempla ex rebus bonis orta sunt';52.11.52.30ff.,52.36 fin: 'more maiorum supplicium sumundum'.

(2) Jug.10.6: 'concordia parvae res crescunt, Discordia maxumae dilabuntur'.

(3) Wiedemann,1993:48-56; Kraus,1999.

قد لا يتعاون الرومان ولكنهم على وعى بالرمزية فى أسطورة رومولوس وريموس، حيث ترمز الأسطورة إلى صراعهم الأهلى وحروبهم الأهلية.

لقد قضى أوغسطس على الحرب الأهلية. ولقد ألغى أيضًا من أجندة السياسة العامة كثيرًا من مكوناتها التقليدية- "الحرب والسلام، الدخل والتشريع وأمورًا أخرى كانت تمثل الحالة الرومانية"؛ كما كان تاكيتوس يجعل ثراسيا بايتوس " Thrasea Paetus " يشكو في مجلس السناتوس (Ann.XIII.49-2). فالنقطة المحورية آنذاك في الفكر السياسي الروماني كانت السلوك الشخصي للإمبراطور لا سيما الطريقة التي يتبعها في ممارسة سلطاته نحو السناتوس. إن هؤلاء الذين كانوا يملكون السلطة كان عليهم أن يتصرفوا كما لو أن مجلس السناتوس هو الذي يملك سلطة اختيار الإمبراطور أو على الأقل الموافقة عليه (Hist.II.37). وكثير من القضايا التي يتناولها تاكيتوس يعكس بوضوح سياسة حكم الإمبراطور هادريان، ليس فقط في الطريقة التي انتقلت بها السلطة إليه بعد وفاة تراجان (راجع اعتلاء تبيريوس للإمبراطورية في عام ١٤م في الحوليات Annals.I)، أو ما إذا كان الإمبراطور يجب أن يبقى في روما أو يذهب إلى الولايات كما فعل هادريان (Cf.Ann.III.47): حول التمرد الذي وقع في بلاد الغال في ٢١ م)، بل وأيضًا العلاقة بين الإمبراطور ووزيره الأكبر وهو الوالي البريتوري (لقد واجه هادريان كثيرًا من المشكلات مع أكثر من والي بريتوري)، وكيف يمكن القضاء على الشك الكبير بين مجلس السيناتوس وإمبراطور مثل هادريان. وفي تشخيص تاكيتوس للإمبراطور تبيريوس (الذي حكم في الفترة من ١٤-٣٧م) يصطدم كثيرًا بمشكلة هادريان بقدر ما يصطدم بمشكلة دوميتيان " Domitianus" (٨١-٩٦م) الذي جعلته الإدانه الرسمية " damnatio memoriae " بعد الإطاحة به في عام ٩٦ ميلادية لا يثير أي مشكلة في الوقت الذي كُتبت فيه الحوليات. لقد كُتبت "التواريخ" قبل ذلك وهي تعكس اهتمامات حكم تراجان مثل "سر السلطة" Arca-num imperii، التي أشارت "التواريخ" - (Hist.I.4) فيها إلى أن الإمبراطور قد يقع عليه الاختيار في إحدى الولايات التي كانت ذات صلة فعلية بأحداث عام ٩٧م (عندما أجبر عدم رضا الفيالق العسكرية -عن الإطاحة بمحبوبهم دوميتيان- نيرون على اختيار تراجان أحد قادة الجيش في الولايات خليفةً له) وليس بأحداث ربيع عام ٦٩م. وهناك استبعاد لبعض القضايا السياسية التي تناولها تاكيتوس لا يخلو من مغزى أو دلالة: مثل: الدور الذي كان يقوم به الملوك في الإطار السياسي (الذي نتوقع ذكره في "التواريخ" -

(Hist.II.82). أو أهمية اتخاذ الإمبراطور لقب قيصر "Caesar" - (كما هو الحال فى رفض فيتليوس " Vitellius " المبدئى وقبوله فى نهاية الأمر لهذا اللقب فى ٦٩م: Hist.II.90).

وبالنسبة لتاكيتوس أيضًا نجد أن التنظير الصريح حول طبيعة الإمبراطورية أو الزعامة نادرًا ما يتجاوز مقارنة الإمبراطور مع الأمثلة "exempla" التى كان يقدمها أسلافه.[1] والقول بكيفية ملائمة كل إمبراطور للتتابع المستمر للأمثلة "exempla" التى يقدمها التاريخ الرومانى نجد له متابعة فى روايات تاكيتوس، وهى طريقة يصفها خاصة فى الحوليات "Annals, III"، حيث نجد المؤرخ (وهو يصف اعتلاء تبيريوس للعرش الإمبراطورى فى الكتاب الأول ويصف جرمانيكوس " Germanicus "فى الكتابين الأول والثانى بأنه البديل الفعال (القوي)، ولكنه بديل ضائع أو مفقود) يعد القارئ لاكتشاف الطغيان الكامل لتبيريوس فى الكتب من الرابع إلى السادس (الذى يتمثل فى تفوق الوالى البريتورى سيانوس"Sejanus "والإطاحة المفاجئة به وإعدامه فى ٣١ م). والنقطة المحورية فى الكتاب هى استطراد ساللوستيوس فى أصول القانون وهو ما يدل على أن معظم القوانين (ابتداءً على أى حال من كتابة الألواح الاثنى عشر فى ٤٥٠ق.م) كانت تصدر كنتيجة للخلاف بين مجلس السناتوس وطبقة الفرسان أو كى تمنح شخصًا ما سلطات غير دستورية أو كى ترسل الخصوم إلى المنفى (III.27.1). ولقد كان أوغسطس هو أول من فرض النظام على النظام القانونى (بعد محاولة سابقة غير ناجحة قام بها بومبي). ويعمل الاستطراد على كشف حقيقة الزعامة: حيث كانت سلطة المثال "exemplum" التى قدمها أوغسطس؛ أقوى فى الفكر السياسى الرومانى من قوة القانون. وكثيرًا ما يعود تاكيتوس إلى الوضع السابق على أوغسطس حيث يروى أن أوغسطس تعود على أن يسافر مع ليفيا "Livia" وهو ما كان يسمح للحكام باصطحاب زوجاتهم معهم (III.34.12)، ويقرأ تبيريوس الوضع الأوغسطى السابق له ويحاكم حاكمًا فى آسيا (III.68.1). وعندما يُقدم اقتراحًا بأن الإمبراطور يجب أن يحدد الشخص المناسب ليكون حاكمًا على الولاية؛ نجد أن تبيريوس

---

(1) Cf.Ann.XIII.3.2,

حيث نجد أن اعتلاء نيرون لعرش الإمبراطورية يفرض قائمة من المقارنات (بداية من يوليوس قيصر وليس أوغسطس)

يحذر من جعل الإمبراطور يحل محل القانون ويقول فى ذلك: "للأباطرة مسئولياتهم الجسام ويتمتعون بسلطات كافية... اتسع نطاق السلطات كلما تراجع القانون. فلا يجب استخدام صلاحيات المنصب وسلطاته فى وجود القانون"[1]، ولكن نجد تاكيتوس فى فصول سابقة يوضح كيف أن الإذعان للأباطرة كان أبعد نجاحًا من أى قانون ومن ثم فقد أضاف مباشرة ملاحظة تتعلق بالمغزى من وراء استخدام أوغسطس لسلطة التريبونية "Tribunicia Potestas" ليرمز بها إلى الحكم الاستبدادى المطلق (III.55.5,56.2). ويميط فصلاً بعد فصل اللثام عن التناقض بين واقعية السلطة الإمبراطورية عند تبيريوس ونظم الحكم أو الدساتير التى يحاول إقامتها. كان هناك جندى اسمه هيلفيوس روفوس **Helvius Rufus** فاز بإكليل إو قلادة الوطن "Corona Civica" لشجاعته القتالية فى إفريقيا. من الناحية الدستورية يجب أن يمنحه البروقنصل هذه الجائزة ولكن من الناحية الفعلية نجد أن الذى منحه الجائزة هو الإمبراطور تبيريوس الذى كان يشكو أنذاك من أن البروقنصل قد فشل فى أداء واجبه (III.21.3). فالتاريخ يتناول وقائع السلطة السياسية ولا يتناول نظرية الحكم والدستور.

وحتى سيَر حياة الأباطرة التى كتبها سويتونيوس "Suetonius" لا تشتمل على تنظير صريح بخصوص السلطة الإمبراطورية. ومن المؤكد أن الفضائل الأربع الرئيسية التى كانت سائدة فى العصر الهللينستى؛ تشكل أحد الإطارات التى استخدمها سويتونيوس فى وصف حياة الأباطرة.[2] وعندما يحدث ذلك فى مناقشة فضيلة مثل الاعتدال مثلاً عند كاليجولا أو نيرون أو دوميتيانوس نجد ذكرًا لقضية العلاقات بين الأباطرة والصفوة وكيف أن حدود سلطة الإمبراطور كانت محل نقاش وتفاوض من خلال سيطرة كاليجولا الجنسية على زوجات أعضاء مجلس السيناتوس، ولكن فيما يتعلق بكل اعتماده على النموذج الفكرى للقواعد الهللينستية لا يعير سويتونيوس أى اهتمام بتحليل فضائل الأباطرة[3].

---

(1) III.69.6: ' Satis onera principibus, satis etiam potentiae, minui iura, quotiens gliscat potestas, nec utendum imperio, ubi legibus agi possit'.

(٢) إن البناء الذى يستخدمه سويتونيوس فى عرض سيَر حياة الأباطرة –شأنه شأن الكثير من سيَر الحياة التى كتبها اليونان والرومان– يمكن النظر إليه فى إطار قواعد المديح أو الإطراء على حد وصف ميناندر الخطيب فى كتابه "عن النظام الملكي"، راجع Russell,1981, Barton 1994.

(3) Wallace-Hadrill 1982.1983

وعن فضائل الأباطرة كما وردت عند سينيكا وبلينى انظر Griffin in ch.26 below.

لقد كتب سويتونيوس سير حياة الأباطرة وكانت معروفة فى العصور القديمة بوصفها نمطًا أدبيًا مختلفًا تمامًا عن كتابة التاريخ[1]. ويجب ألا نتوقع مناقشة حول السياسات فتحليل المؤسسات السياسية أمر مستبعد. وحتى الحروب اختُزلت إلى الحد الأدنى فى تناقض صارخ مع ما يوجد فى أدب الكتابة التاريخية. وكذلك تراجعت الرواية (باستثناء مشاهد الموت خاصة مشهد موت نيرون، وبطبيعة الحال ربما تدخل الدوافع السياسية- بدون داع- فى موت الأفراد). إن تفسيرات مثل هذه الأحداث تُوصف من منظور شخصى وليس من منظور سياسي. مثل: المؤامرة التى دبرها سيليوس "Silius" وميسالينا "Messalina" للإطاحة بكلاوديوس وأخذ مكانه (Claudius 26.2). ولا توجد رواية للأحداث التاريخية. فقد كانت هذه الأحداث تحل نفسها وما كان يُشار إليها إلا من أجل شرح الشخصية. كل هذا يجعل مهمة المؤرخ الحديث (على سبيل المثال) فى استرجاع سياسة الممالك أمرًا فى غاية الصعوبة. الشيء نفسه ينطبق على الكتاب المتأخرين لسيَر حياة الأباطرة. لقد فُقدت أعمال ماريوس ماكسيموس " Marius Maximus " الذى كتب فى أوائل القرن الثالث الميلادى ويُعتقد أنه كان مصدرًا يُعتمد عليه اعتمادًا كبيرًا فى الجزء الأول من القرن الرابع عن "التاريخ الأوغسطي": حيث يصطدم باستمرار بمسائل كبرى تتعلق بالمؤسسات السياسية، وكان يُعتقد أنها الغرض الدعائى المحورى فى العمل بأكمله. ومرة ثانية نجد أن العلاقة بين الإمبراطور ومجلس السينوتوس علاقة محورية ويرتبط بهذه العلاقة مدى توقع مشاركة الأباطرة العسكريين فى نظام التربية والتعليم الذى كان يخص الصفوة من المثقفين[2]. وبطبيعة الحال فإن المؤلف يثير السؤال المشهور حول ما إذا كان الطفل يمكن أن يصبح إمبراطورًا: "تحمينا الآلهة من الأباطرة الأطفال"[3]. كانت هذه القضية تمثل مشكلة بالفعل حيث خلف نيرون وهو فى السابعة عشرة من عمره الإمبراطور

---

(1) Momigliano 1971:99.

وحول الفرق بين كتابة سيَر الحياة وكتابة التاريخ راجع Plut. Alex.I..

(٢) إن تناول أميانوس ماركلينوس "Ammianus Marcellinus" للأباطرة يفتقر إلى التحليل المنتظم على الرغم من أنه يتناول نفس القضايا نفسها فى الإطار الشخصى والأخلاقي نفسه. Cf.Matthews 1989. أما الكتابة حول "التاريخ الأوغسطي" فهى كثيرة وزائدة وربما توجد أفضل نقطة للبداية عند Syme 1971.

(3)' Di avertant principles pueros' SHA Tacitus 6.5.

كلاوديوس (Tac. Ann.XIII.6): ولكن يمكن أن نلاحظ إجابة عن هذه المسألة وفقًا للتفكير السياسى الرومانى، وذلك عن طريق اللجوء إلى أمثلة مثل بومبى (وهو فى السابعة عشرة من عمره) وأوغسطس (وهو فى الثامنة عشرة). لقد كان ذلك العمل يعكس افتخارًا خطابيًا بالأمثلة "exempla"، والرواية المفعمة بالحيوية حول الأمثلة الخيرة والأمثلة الشريرة المختارة من العصر الجمهورى الأول مثل لوكريتيا "Lucretia" وهوراتيوس "Horatius" على جسر التيبر، أو أحد أشرار حكومة العشر مثل أبيوس كلاوديوس "Appius Claudius" أو من مسار الأباطرة وذلك من أجل إلهام من جاءوا فى القرون التالية ؛ وقرءوا المؤرخين الذين كتبوا باللاتينية من أجل النظر إلى روما من منظور نماذجهم للحكم الملكى الصالح أو الحكم الجمهوري.

الفصل السادس والعشرون

سينيكا وبلينى

ميريام جريفين

Miriam Griffin

بعد قرن من وفاة شيشرون أتى سيناتور رومانى آخر وكان كذلك خطيبًا موهوبًا ليوضح قوة الكتابة الفلسفية فى اللغة اللاتينية[1] لكن بمزاج وأسلوب مختلفين[2]. ومثله مثل شيشرون اعتبر سينيكا الجانب الأخلاقى من الفلسفة **moralis pars philosophiae** الذى كان يتضمن نظرية سياسية بصفة تقليدية الفرع الأهم من الفلسفة[3]، ولكنه على النقيض من شيشرون الذى استخدم أسلوبًا مرحليًا مرفهًا يلائم النبرة المتوازنة لأكاديمى شكاك فإن سينيكا نشر الأخلاق الفلسفية بأسلوب موجز متقد يلائم النبرة العاطفية لرواقى ملتزم. وبينما كان مصدر الإلهام لشيشرون هو نموذج أفلاطون والمشائين عند كتابته لمؤلفه "عن الجمهورية **De Republica**" وعندما شرع فى كتابة مؤلفه "عن القوانين **De Legibus**" فإن سينيكا لم يكتب عن المزايا النسبية للدساتير المختلفة وأبدى

(١) Quint. Inst. X.1.123-4 استطاع أن يعثر على قلة من كتاب الفلسفة الآخرين من الجديرين بالذكر. لقد كان معاصرو سينيكا موسونيوس روفوس وإبيكتيتوس يتحدثان ويحاضران باليونانية.

(٢) للاطلاع على قائمة مراجع حديثة ومقالات مسحية عن سينيكا انظر
Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.36.3 (1989): 1545-2012.

(٣) Ep. 89.18 حتى فى مؤلفه "مسائل طبيعية" Naturales Quaestiones تكتسب الاهتمامات الأخلاقية مكانا عليا.

قدرًا قليلاً من الثقة فيما يمكن أن ينجزه التشريع[1]. في واقع الأمر فغالبًا ما يُقال أن سينيكا لم يبد اهتمامًا بالنظرية السياسية وقصر الجانب الأخلاقي من الفلسفة **moralis pars philosophiae** على أخلاقيات الأفراد[2].

هناك نقاط مشابهة أُثيرت حول الفلسفة الهللينستية ذاتها بما فيها الرواقية، ويُعد مؤلف سينيكا "عن الرحمة" **De Clementia** أكثر مؤلفاته صراحة بشأن النظرية السياسية، مدينًا بوضوح لمؤلفات هلينستية مفقودة حول الملكية، والتي لدينا نماذج رواقية كثيرة منها[3] وفوق ذلك فإنه في الفترة ما بين زمن شيشرون وسينيكا كانت هناك تطورات سياسية مهمة مع مجيء الإمبراطورية. وقد وضع شيشرون ثقته في الدستور الجمهوري الروماني الذي اعتقد شيشرون أنه قد حقق النموذج المثالي اليوناني للدستور المختلط بتوازنه واستمراريته. لكن الاتجاهات التقسيمية التي أدركها أدت إلى حروب أهلية ممتدة وإلى ديكتاتورية قيصر التي حطمت حلم الاستقرار الدستوري[4] إن النظام السياسي الجديد الذي وضعه أغسطس والذي زعم بأنه يمثل استمرارية دستورية مع النظام القديم كان في واقع الأمر حكمًا فرديًا صريحًا لعائلة ملكية وبلاط إمبراطوري.

إن عمل ومؤلفات سينيكا نفسه تبرز كيف تغيرت الأمور. فقد ولد في قرطبة بإسبانيا من جذور إيطالية مهاجرة وشغل عضوية السيناتو، لكن هذه العضوية قد انقطعت لمدة ثماني سنوات من المنفى بسبب علاقة غرامية مع واحدة من أخوات الإمبراطور ثم أعيد من المنفى في عام ٤٩م من خلال توسط أخت أخرى من أخوات كاليجولا كانت قد تزوجت من الإمبراطور كلاوديوس. فقد أرادت أجريبينا **Agrippina** أن تجعل منه معلمًا للبلاغة لابنها

---

(1) Clem. I.23, Ben. III.16.1; cf. Tac. Ann. XIII.27.

(2) E.g. Momigliano 1950b (1969): 239ff., Hadot 1969: 80-1, Cooper and Procopé 1995: XXV-XXVI.

(3) Persaeus (D.L. VII.36); Cleanthes (D.L. VII.175); Sphaerus (D.L. VII.178).

(٤) انتبه إلى ملاحظة تاكيتوس الفجة في Ann. IV.33.1 (quoted by Wiedemann, in ch. 25 p. 520 n.7 above). مقارنة باعتقاد (إيمان) بوليبيوس بالاستمرارية النسبية للدستور المختلط (VI.10.11-14, 18) بل وبالتفاؤل الأكبر من جانب شيشرون (Rep. I.69).

نيرون[1]. برغم التشابه والتوازى الكبير بينه وبين شيشرون فى حصول سينيكا على القنصلية رغم بدايته التى لا تنتمى لأصول سيناتورية، فإن ما ورد عن سينيكا من صفحات عند المؤرخ تاكتيوس يعزو صعوده إلى السلطة إلى نيرون: " لقد أهلت علىَّ نفوذًا هائلاً وثروة بلا حدود حتى إننى غالبًا ما أقول لنفسى: هل أُعتبر أنا الذى نشأت من أصول من طبقة الفرسان من الولايات من بين قادة الإمبراطورية؟ " (Ann. XIV.53). فى واقع الأمر فإن سينيكا استطاع أن يمارس نفوذًا سياسيًا كبيرًا جدًا كمستشار لنيرون أكثر من كونه عضوًا قديمًا فى مجلس السيناتو. إن النظام الجديد الذى اعتمد فعليًا على الانفصال ما بين الأشكال الدستورية والأعمال الحقيقية للحكومة لم يوحِ بأن تحليل الأشكال الدستورية كان مفتاحًا لفهم وإصلاح الحكومة والمجتمع.

إن هذا لا يعنى أن كتابات سينيكا كانت مهتمة فقط بالأخلاق على المستوى الفردى. ففى الحقيقة لن يجد قارئ سينيكا مشقة فى أن يرى كم اهتمامه العملى بالحياة العامة وبالأحداث السياسية التى انعكست فى كتاباته. فهو لم يزعم فقط صراحة فى مؤلفه "عن الرحمة" أن المذهب الرواقى كان مصدرًا ملائمًا لتقديم النصح والمشورة للأباطرة principes (Clem. II.5.2) وإنما يتحدث فى مواضع أخرى بشكل صريح عن الصعوبات التى يواجهها أصدقاء الإمبراطور amici فى محاولة إحاطة الإمبراطور بالحقيقة (Ben VI.32). إن الأمثلة العديدة التى يستقيها من التاريخ الرومانى القريب تبرز مفهومًا واضحًا عن الكيفية التى ينبغى للإمبراطور أن يعامل بها أعضاء السناتو والفرسان والمتآمرين والوشاة. وفوق ذلك فإن مؤلفاته مثل مؤلفات شيشرون موجهة بدرجة كبيرة إلى أناس منغمسين فى الشؤون العامة وإلى أعضاء السناتو وشاغلى المناصب من طبقة الفرسان[2]. فى واقع الأمر فإن سينيكا كثيرًا ما يجعل مساحات من السلوك الاجتماعى أكثر من الفردى عرضة لتدقيق وتمحيص أخلاقى بصورة عامة أكثر منها بصورة فردية: مثل ممارسة حرية التعبير فى البلاط الإمبراطورى؛ والروح التى تمارس بها الاختصاص

(١) Dio Cassius LX.8.5, Tac. Ann. XII.8.2, XIV.55.3. عن محاولته تأمين عودة مبكرة (من المنفى) من خلال كتابه Consolatio ad Polybium انظر ص 544 لاحقًا.

(٢) انظر لاحقًا ص ٥٤٥. مؤلف ad Polybium موجه لواحد من العتقاء، كان فى خدمة الإمبراطور بصفة رسمية.

القضائى؛ والحاجة إلى التمييز فى دعم المرشحين للمناصب أو فى تلقى هؤلاء الموظفين وهم فى مناصبهم لمساهمات مالية خاصة بالألعاب الرسمية؛ والظروف السياسية التى يحق فيها دخول الحياة العامة أو الانسحاب منها أو من الحياة كلها فى واقع الأمر.

إن مساهمة سينيكا يمكن أن تفهم حق الفهم فقط فى حالة عدم إدراك فكره السياسى، بل فى الواقع نظريته السياسية، بمفهوم أضيق مما ينبغى، لأنها مساهمة جوهرية ومتصلة بإسهام شيشرون ولكن ميولها أقل من مؤلفات شيشرون المبكرة عن الفلسفة السياسية الرسمية وأكثر مما كتبه شيشرون فى مؤلفيه "دفاع عن ماركيللوس" **Pro Marcello** و"عن الواجبات" **De Officiis**. أما فى مؤلفه "عن الرحمة" كان سينيكا يخاطب نيرون كإمبراطور وقد تخطى فى هذا المؤلف ما وصل إليه مؤلف **Pro Marcello** الموجه إلى قيصر الديكتاتور فى استغلال سينيكا لخاصية المديح السياسى من أجل الاستعراض النظرى[1]. وفى مؤلفه "عن المنافع" **De Beneficiis** وكذلك بلا شك فى مؤلفه المفقود "عن الواجبات" **De Officiis** قدم سينيكا مرونة ومنهاجًا للأخلاقيات الاجتماعية لأعضاء الطبقة الرومانية الحاكمة مثلما فعل شيشرون ولكنه أضاف إليها -من خلال التناقض والإفراط - دفعة وعظية معينة[2].

إن التفكير السياسى لسينيكا يماثل كذلك تفكير شيشرون فى كونه مدينًا بدرجة كبيرة للمفاهيم والمثل السياسية الرومانية. ومن الخير أن نتذكر أنه حتى فى مؤلف "عن الجمهورية" فإن شيشرون قد صنَّف المفاهيم الأفلاطونية المجردة على أنها أدنى من عدم الثقة التقليدية الرومانية فى التعليم المؤسسى ومن الثقة الرومانية التقليدية فى التطور التاريخى لمؤسساتهم السياسية[3]، بينما فى مؤلف "عن القوانين" **De Legibus** كان يحاول أن يوائم بين المؤسسات الرومانية القائمة لكى تستوعب معيارًا نموذجيًا من القانون الطبيعى. وبالمثل فإن مؤلف سينيكا "عن المنافع" - على الرغم من أنه ارتكز فى

---

(1) Griffin 1976 (1992): 149-50.

(2) عن التناقض فى مؤلف "عن المنافع"، انظر Inwood 1995.

(3) Rep. IV.3; I.70; II.2-3. 21-22

نهاية المطاف على أفكار رواقية حول الطبيعة الكونية والطبيعة البشرية – فإنه يرفع كذلك إلى مستوى النظرية المفاهيم والمعايير الخاصة بالمجتمع الرومانى. إن الأمر يصل إلى هذا الحد فى هذه الحالة حتى إن مستوى وعمق إنجاز سينيكا يمكن فقط أن يقدر حق قدره إذا ما وضع أمام مفكرين رومان أقل تنظيرًا من تلك الفترة. من بين هؤلاء فإن المؤرخين وفقهاء القانون الرومان قد حظوا بمعالجة منفصلة فى هذا المجلد، ولكننا سوف نتناول بلينى الأصغر هنا. إن مدائحه **Panegyricus** تعرض نقاطًا طريفة من المقارنة مع مؤلف "عن الرحمة"، أما "خطاباته" فإنها ذات صلة بمعالجة سينيكا – سواء فى مؤلفه "عن المنافع" أو فى مواضع أخرى – لأخلاقيات الطبقة العليا فى المجتمع الرومانى.

إن الإشارات عبر مؤلفات سينيكا إلى المعتقدات الأساسية للفلسفة الرواقية لا تدع مجالاً للشك حول تمكنه من النظام الرواقى بأكمله بمذاهبه المتشابكة. من بين هذه المذاهب والفروع فإن الفرع المنطقى غير ممثل فى أعماله وشذراته المتبقية ولكنه كتب عددًا من المؤلفات عن الطبيعة و(ما وراء الطبيعة) كما أن إنتاجه فى الأخلاق ضخم ويقع فى مجلدات. إن معلم البلاغة والكاتب كوينتليان – وهو معاصر أصغر سنًا وينتمى إلى منطقة أخرى فى إسبانيا – على الرغم من انتقاده الحاد لأسلوب سينيكا فإنه أقر بأن سينيكا كان على علم غزير وكان يعمل بجدية وحينما أضاف كوينتليان "فى الفلسفة لم يجد مشقة كبيرة، ولكنه كان على الرغم من ذلك من مشاهير من يقفون بالمرصاد وبقسوة أمام الرذيلة" (**Inst.X.1.129**)[1]، فربما كان يعنى أن سينيكا – على عكس بطله شيشرون – لم يؤلف مطلقًا سردًا منهجيًا لفروع الفلسفة الثلاثة. وبدلاً من ذلك فإنه إما أنه كان يعالج موضوعات منتقاة بدرجة عالية من التفصيل ويبحث فى كل تفريعاتها، أو كان ينتقل من موضع إلى آخر بطريقة مرفهة كما فى مؤلفه "المسائل الطبيعية" أو بصورة عاجلة كما

(1) Quint. Inst. X.1.125-31: 'plurimum studii, multa rerum cognitio' (128); 'in philosophia parum diligens, egregious tamen vitiorum insectator fuit (129)'. Aulus Gellius (XII.2.1)

الذى كتب بعد نصف قرن من كوينتليان يقول إن البعض قد اعتقدوا أنه تلقى تعليمًا عامًا وشعبيًا، بينما رأى آخرون أنه كان على درجة من التعليم والدراية بموضوعه.

فى مؤلفه "الرسائل الأخلاقية". وهكذا فليس من الغريب أن مساحة الأخلاق المتصلة بالقانون وبتنظيم المجتمع الإنسانى قد عولجت بصورة متدرجة فى الرسائل وفى أعمال أخرى عديدة كجزء من مناقشاته حول الغضب، أو حول سكينة النفس، أو حول المنافع، أو حول الحياة بعيدًا عن عالم السياسة[1]. إن أقرب موضوع كرّس له سينيكا مؤلفًا كاملاً فى إطار موضوع سياسى رئيسى هو مؤلف **De Clementia**. وحتى هذا العمل - رغم أنه يبدأ بوصف التزامات وواجبات الحاكم الفاضل - يسهم على مدى ما يزيد عن نصف حجمه بتحليل وغرس الفضيلة التى يتخذ من اسمها عنوانًا له "الرحمة".

١ - "عن الرحمة" De Clementia

إن سينيكا لا يصف مطلقًا بشكل صريح كيف ترتبط الموضوعات الخاصة التى يعالجها بالمذاهب الأساسية للرواقية، كما أنه لا يحدد موضعها بوضوح داخل ذلك النظام ذى البناء المنطقى. ورغم ذلك فإن المعتقدات الأساسية التى تشكل جزءًا أساسيًا منها غالبًا ما تظهر للعيان. ففى مؤلفيه "عن الرحمة" و"عن المنافع" نجد أن الفكرتين الأساسيتين والمتشابكتين هما العناية الإلهية والطبيعة الاجتماعية للإنسان - إنهما متشابكتان - كما يوضح سينيكا - لأن العناية الإلهية تمد مخلوقها المفضل - الحيوان البشرى (الإنسانى)- بالأمان من خلال تشجيعه على العيش مع آخرين فى مجتمع منظم متناغم[2].

---

(1) المؤلفات المتضمنة هى "عن الغضب / de Ira"، و"عن سكينة النفس de Tranquilitate Animi"، و"عن وقت الفراغ de Otio"، و"عن المنافع de Beneficiis"، و"رسائل أخلاقية Epistulae Morales". وقد اختار مؤلفو المجلد الخاص بسينيكا فى سلسلة نصوص كمبردج فى تاريخ الفكر السياسى أن يضعوا فى المجلد مؤلفات سينيكا "عن الغضب de Ira" و"عن الفراغ de Otio" ومقتطفات من "عن المنافع de Beneficiis"، و"عن الرحمة de Clementia" (Cooper and Procopé 1995: XXV).

(2) Ben. IV.18.2-4, IV.17.1-4, VI.23.3-4, cf. Clem. 11.5.2. ربما تكون هذه الصلة قد وردت ضمنًا فى Cic. Fin. 111.68. عن المدخلين الرواقيين إلى العدالة عن طريق الميتافيزيقا وعن طريق الطبيعة البشرية والمتصلين فى نهاية المطاف. انظر: Schofield 1995b: 191-212.

يعالج الكتاب الأول من "عن الرحمة" كثيرًا من الأفكار التى برزت ملامحها فى المؤلفات الهللينستية "عن الملكية" حول الحاكم الفاضل. إذ يجعل (سينيكا) نيرون يقول (I.1.2): "هل أنا من دون البشر الفانين جميعهم من حظى بالرضا وأُختير ليقدم الخدمة على الأرض بدلاً من الآلهة؟" حتى لو قُصد من هذا التعبير الغامض أن يشير إلى اصطفاء من جانب الآلهة (1)، فليس هناك محل للتساؤل عن حكم مطلق بمقتضى حق إلهى. فعلى الرغم من أن الحاكم لديه سلطة يمكن أن تقارن بسلطة الآلهة على الأفراد والأمم(I.1.2, 5.7) فإن وضعه يفرض كذلك التزامات عليه. فلابد له أن يقلد عدلهم وخيرهم ورحمتهم فى استعمالها (I.5.7,7,26.5)؛ ولابد أن يكون بالنسبة لمواطنيه كما يتمنى أن تكون الآلهة تجاهه (I.7.1). وفضلاً عن ذلك فلابد من أن يكابد قيودًا على سلوكه وعلى حديثه حتى يتصرف بطريقة تتلائم مع مكانته. إن هذه هى "العبودية النبيلة" للحكم الأعلى، وهى صيغة تقليدية مألوفة تُعزى إلى أحد الملوك المقدونيين (2). وإذا ما حكم الحاكم بصورة طيبة فإن هذا يؤهله ليس فقط للتأييد والحماية من جانب رعيته، وإنما للتقديس والعبادة كالآلهة (I.19.8) ولكنه ليس إلهًا، بل إنه يحتل المرتبة الثانية بعدهم من حيث القداسة (I.19.9) وهو "إنسان نُصّب فوق بشر" (I.7.2). إن الحاكم ليس مقدسًا فى حد ذاته، ولذلك ليس هناك علاقة حقيقية بين هذه الفكرة وبين العبادة الإمبراطورية (عبادة الإمبراطور). رغم أن فكرة اكتساب القداسة من خلال السلوك الجدير بالتقدير ترد ضمنًا كذلك فى إطار عادة الرومان تأليه الإمبراطور الجدير (بذلك) بعد وفاته. الأرجح أن أفكار سينيكا تمتد بجذورها فى المفارقة الرواقية القائلة "إن الحكيم وحده هو الملك"، لأن الرجل الحكيم يكون بحكمته على قدم المساواة مع الآلهة باستثناء أن أجله محدود أكثر وكذلك سبل ممارسته للفضيلة. إن

---

(1) إن غموض التعبير متعمد من وجهة نظر Adam 1970: 49-50. Griffin 1976 (1992): 148 n. 2 ويؤيد Plin. Pan. 80.4 أن فكرة اختيار الآلهة قد وردت ضمنًا، مقارنًا ذلك بـClem. I.21.2 الذى ترد عنده الفكرة بصورة أكثر وضوحًا، حيث ترد عبارة "الهبة الكبرى فى منح وسلب الحياة، وهى الهبة التى منحته إياها الآلهة" التى تؤيد الفكرة.

(2) Clem. I.8.1; Aelian Ver. Hist. II.20.

الحاكم عند سينيكا يستحق التقديس حتى وهو على قيد الحياة لما يتمتع به من فضيلة وبشرط أن تكون لديه تلك الفضيلة[١].

ماذا عن السبل الدنيوية الأرضية التى يُختار بها مندوب الإله؟ فى مؤلَف "عن الرحمة" وغيره ينظر سينيكا إلى التعاقب الوراثى برزانة[٢]. ولكنه فى واقع الأمر لا يبالى بالطريقة التى يحقق الحاكم المثالى سلطته من خلالها: "لا أحد يمكن أن يتخيل شيئًا أليق بالحاكم من الرحمة" هكذا يقول، "أيًا كانت الطريقة وأيًا كان الأساس القانونى لتوليه السلطة على غيره من الناس" **(I.19.1)**. ولا تشكل الشرعية شاغلاً يؤرق الحاكم مادام قد أصبح فى السلطة، لأنه ليست هناك قيود قانونية على ما يمكن أن يفعله. لقد منحته الآلهة سلطتها فى منح وسلب الحياة **(I.21.2)**. إنه يجعل نيرون يفاخر بقوله "إننى أنظر إلى نفسى كما لو كانت القوانين التى بعثتها من العدم والظلمات إلى عالم الضياء، سوف تستدعينى للمحاسبة" **(I.1.4)**. إن له هو نفسه خيار تطبيقها والالتزام بها، وبوسعه وينبغى عليه أن يستخدم سلطته فى إنقاذ حياة الناس حتى وإن تحدى القانون **(I.5.4)**. إن سلطته تقارن ليس فقط بسلطة الآلهة، بل بسلطة الأب (وكانت "السلطة الأبوية **patria potestas**" الرومانية تمنح الأب بصورة قانونية سلطة إبقاء أولاده على قيد الحياة أو قتلهم **(I.15.1)**) وكما تقارن وتُضاهى بسلطة مالك العبد[٣]. إن هذا هو بوضوح "الحكم غير المسئول الذى لا يستطيع أن يكابده ويُبقى عليه إلا الرجل الحكيم"، وهو التوصيف الذى أطلقه خريسيبوس **Chrysippus** على الملكية. **(D.L. VII.122)**.

إن الاستعارة التى تستخدم العقل والجسد والتى طبقها الرواقيون على العلاقة بين العقل المقدس **(logos)** أو العناية الإلهية وبين العالم، يطبقها سينيكا على العلاقة بين

---

(١) وهى ممارسة يشير إليها سينيكا فى مؤلَف "عن الرحمة de Clementia" نفسه (I.10.3). لمزيد من النقاش Griffin 1976 (1992): 219-21.

(٢) I.11.4, cf. Ben. IV.31-2. كان على بلينى أن يجمع بين فكرة الاختيار من قبل الآلهة (Pan. 52.6, 80.4-5) وطرق التبنى والتتابع الوراثى فى مؤلفه Panegyricus, 5, 8, 94.

(٣) Cf. Ben. III.18.3 حيث توصف سلطة الملوك والقادة وسادة ومُلاك العبيد بأنها متساوية، وأنها سلطة مطلقة على أتباعهم.

الحاكم والدولة (res publica)[١]. إنها تستبعد بوضوح أية فكرة تقول بمشاركة الحاكم فى سلطة أو حتى ممارسة نفس نوع السلطة التى يضطلع بها أى من رعاياه[٢]. ولكن هذه الاستعارة لا تنطوى على تسليم بأن شكل الحكم ينبغى أن يكون الملكية. حقًا لقد قال شيشرون إن "الملوك والقادة العسكريين، وشاغلى المناصب وأعضاء مجلس السناتو والجمعيات الشعبية يحكمون المواطنين والرعايا الأجانب كما يحكم العقل الجسد" (Rep. III.38). وحقّ أيضًا أن سينيكا قد انتقد بروتوس فى فقرة تثير إشكالية فى مؤلفه "عن المنافع" بخصوص اغتيال بروتوس ليوليوس قيصر "بما يتناقض وتعاليم الرواقية، لأنه خشى من لقب الملك فى حين أن أفضل أشكال الحكم يكون فى ظل ملك عادل" (II.20). ولكن هناك شواهد قليلة غير ذلك على مثل هذا التفضيل الرواقى الواضح (للملكية)[٣]. فى مؤلفه "عن الرحمة" يكتفى سينيكا بالقول بأن القانون الطبيعى قد أقر بأن الملك – مثله فى ذلك مثل "ملك" النحل – ينبغى ألا يلدغ[٤]. والقضية المثارة لا تتمثل فيما إن كانت الملكية هى شكل الحكم الذى قررته الطبيعة، وإنما فى أن الطبيعة تقرر ما ينبغى أن تكون عليه الشخصية السوية والسلوك السوى للملك. إن سينيكا يُبدى فى الحقيقة لا مبالاة متعمدة بصدد لقب الحاكم. فالنصيحة المقدمة إلى نيرون ليست فقط هى النصيحة التى تليق بـ"أباطرة principes أو ملوك" (II.5.2)، كما لا يكتفى سينيكا باستخدام كلمتى ملك rex وإمبراطور princeps بالتبادل فى سياق مناقشته (I.7.1, 13, 16.1) بل إنه يستعمل

---

(١) Clem. I.5.4; cf. Cic. Rep. III.38 vs. Arist. Pol. 1254b5. لاحظ أن القياس قد سبق أن طُبق كذلك فى مؤلف الجمهورية لشيشرون على العلاقات بين القانون والدولة (Clu.146) وهو ما يوحى بأنه عند تطبيقه على الحاكم فإنه يقترب من المعنى القوى الذى يفيد بأن الحاكم يعد تجسيدًا للقانون (νόμος ἔμψυχος) انظر Griffin 1976(1992):138 n.5

(٢) cf.Tac.Ann.I.12.3. "إنه لم يطرح السؤال حتى لا يكون هنا تقسيم لما ليس بالإمكان فصله، ولكن لكى يقر (الإمبراطور) بأن الدولة لها جسد واحد ولابد أن يحكمها عقل واحد".

(٣) فضلاً عن ذلك، فإن بروتوس لم يكن فى الحقيقة رواقيًا وإنما كان من أنصار الأكاديمية القديمة لأنطيوخوس العسقلانى. لتفسير مقصود لهذه الفقرة انظر

Griffin 1976 (1992): 203-6. Cf. also Sedley 1997.

(٤) Arist. HA. V.553b ينكر هذا الملمح، وبلينى Nat. XI.52 يقول إنه مثير للجدل. D.Chr. Or. IV.62-3 لديه مقارنة مع سينيكا. وفى III.50 يستنتج من تنظيم الماشية والنحل أن حكم شخص واحد قوى على من هم دونه هو أمر طبيعى بالنسبة للإنسان.

صيغة "الأباطرة principes والملوك وأى لقب آخر قد يحمله القائمون على النظام العام" (I.4.3).

إن الشكل الدستورى منبت الصلة كذلك بفكرة أخرى رئيسية فى مفهوم سينيكا للحاكم المثالى. تلك الفكرة تتمثل فى التناقض التقليدى بين الملك والطاغية (I.11.4-13). إن سينيكا لا يُقيم هذا التناقض على أسس أفلاطونية قائمة على الحكم وفقًا للقانون أو خلافًا للقانون (Politicus 301-2)، وإنما على أساس السلوك الفاضل أو السلوك الشرير، وعلى أساس الرحمة كنقيض للقسوة على وجه الخصوص. وفى الحقيقة فإن سينيكا يقرر صراحةً أن الطاغية والملك (الحاكم الصالح) لديهما نفس السلطة، ولكن الملك يمارس ضبط النفس من أجل الصالح العام (I.11.4). وعلى ذلك فإن سُلّا Sulla – أيًا كانت درجة احترامه وتوقيره للدستور – يمكن أن يُلقب بالطاغية، فى حين كان ديونيسيوس الأول طاغية سيراكيوز أفضل من معظم الملوك (I.12.1-3).

وعلى الرغم من عدم وجود قيد خارجى من قانون أو دستور على الحاكم المثالى، فإن منزلته تفرض عليه واجبات بعينها (I.14.1)، كما هو الحال فى كل الأدوار التى يضطلع بها الأفراد فى المجتمع[1]. من بين هذه الواجبات تشجيع الفضيلة بين رعيته من خلال القدوة (II.1.3-4): "من الرأس تتأتى صحة الجسد" (II.2.1). ولابد للحاكم من علاج الرذيلة ومن استرداد عافية مواطنية بالمعاملة الطيبة، بأن يضرب لهم المثل على الطيبة وحسن الخلق حتى وإن ثبتت ضرورة العقاب والتأديب (I.16.1-17, 22). لقد كان هناك اعتقاد سائد بأن الفضيلة التى يغرسها الحاكم هى الفضيلة على إطلاقها، ويضمّن سينيكا إشارة إلى تلك الفكرة (II.1.4)، ولكن موضوعه يتطلب منه تركيزًا على (فضيلة) الرحمة على وجه الخصوص.

---

(١) Sen. Ep. 94.1, 3, 11, 14-15; cf. Marcus Aurelius III.5. يشبه سينيكا الدور الإمبراطورى عبر لقب الإمبراطور "أبو الوطن pater patriae" بدور الأب (I.14.2)، ويميز بينه وبين مالك العبيد مهما كان طيبًا وديودًا (I.18.1)

إن قرار سينيكا بالتركيز على فضيلة الرحمة ينبع بدرجة كبيرة من – كما سيتضح – الموقف السياسى المعاصر، إذ قُدِّر لهذه الصفة أن تتبوأ مكانًا عَليًا فى ذهن ناصح ومستشار نيرون. ولكنه يوضح بجلاء ارتباطها بوظيفة المجتمع الإنسانى على وجه العموم حسب رؤية الرواقيين لها: "ليس هناك من مذهب عقلى أرق ولا أكثر رفقًا ولينًا، أو محبةً للبشر، أو حرصًا على الصالح العام (منها)، حتى إن هدفها الصريح المعلن هو أن تكون ذات جدوى وعون وأن تضع فى الاعتبار ليس مجرد المصلحة الخاصة بل مصلحة كل فرد ومصلحة الجميع" (II.5.2). إن مفهوم الرحمة **clementia** ليس له مقابل دقيق فى اليونانية، ولكن جانبًا واحدًا منه يشمله الاصطلاح اليونانى **philanthropia** (أى حب البشر). إن الحاكم حين يشجع هذه الفضيلة فإنما يعمل بعناية إلهية على توطيد أواصر المجتمع البشرى، لأن الإنسان مخلوق اجتماعى خُلق من أجل الصالح العام (I.3.2). ويقدم سينيكا طرحًا مفاده أنه حتى إذا ما انطلقنا من مقدمات إبيقورية فسوف نجد أن الرحمة هى الفضيلة الأنسب والأفضل للإنسان (I.3.2). ولكن الإنسان الذى يمسك بزمام السلطة هو من تتاح له أغلب الفرص لتوظيفها واستخدامها – بالتغاضى عما يلحق به شخصيًا من ظلم أو أذى، وبالصفح عن عدوه فى حرب خارجية أو أهلية (I.20-1)، وبإنزال العقاب على الأخطاء التى تقع بحق آخرين (I.22-4)[1].

لقد سبق لسينيكا أن مسَّ هذه الأفكار فى كتبه الثلاثة "عن الغضب" التى توجه بها إلى أخيه أنايوس نوفاتوس **Annaeus Novatus** – وهو سناتور مثله سيقدر له فيما بعد – تحت اسمه بالتبنى لوكيوس جونيوس جاليو أنايانوس – أن يلتقى القديس بولس حين كان (الأول) حاكمًا لولاية آخايا. وقد ركز سينيكا على أن هذه الرذيلة المخزية على مستوى الأفراد وكيف يمكن أن تصبح بالنسبة للحاكم المطلق مُدمرة ومُهلكة للآخرين وتمثل خطورة عليه هو نفسه (III.16.2)[2]. وقد بيَّن كيف أن عادة الغضب تطرد الرحمة وتدفع

---

(١) قارن أوجه العلاقة التى أقامها شيشرون – فى عرضه للمذهب الرواقى – بين "حب البشر φιλανθρωπία" وحماية الضعفاء وبين واجبات الأشخاص الذين لديهم الإمكانيات التى تتيح لهم حماية الآخرين (Fin. III.66).

(٢) Acts 18.11-17 صاغ شيشرون هذه النقطة كتابة إلى أخيه كوينتوس عندما كان يحكم ولاية آسيا (Q.Fr. I.1.37).

إلى القسوة (II.5) وقدم لقارئه نماذج مروعة من الملوك الأجانب والقادة الرومان والحكام والإمبراطور كاليجولا (I.18.3-6; I.19.3; III.16.3-19). إن مهارة سينيكا فى استكشاف حكم الطغيان على وجه العموم تتجلى فى مسرحياته التراجيدية، ولكنه استطاع فى الأطروحة ("عن الغضب") - بصفة أخص - أن يركز على كيف يمكن للقسوة أن تدمر ولاء الرعايا الأجانب لروما (II.34-4) وتؤدى إلى اغتيالات إمبراطورية (I.20.8-9). وانطلاقًا من القاعدة الطبيعية للمجتمع البشرى والمتمثلة فى "حب البشر philanthropia" قدم سينيكا طرحًا مفاده أن الغضب لا ينبغى أن يكون مصاحبًا حتى للعقوبة المستحقة والضرورية التى ينبغى على الحاكم أن يستعملها لإصلاح المخالفين وردع الجانحين الخطائين وحماية المجتمع (I.5-6;I.19.2,19.7).

إن مجرد تداخل وتشابك الفكر الرئيسية مع أطروحة (مبحث) مخصص للحديث عن رذيلة واحدة يبرز أصالة مؤلَف "عن الرحمة". فالعمل يتضمن دراسة فضيلة بعينها مع أفكار مألوفة تقليدية فى كتابات حول الملكية. إن حقيقة أن الفضيلة - رغم تجانسها وتماثلها مع الفضيلة الاجتماعية الممثلة فى العدالة - فإنها لا تتطابق معها، تؤكد على رسالة أن أهم الأمور لضمان الحكم الرشيد ليس شكل الدستور وتقديم ضوابط قانونية، وإنما الأهم هو التعليم الصحيح لضمان شخصية طيبة يتمتع بها الحاكم والنصيحة السديدة التشجيعية على الاستغلال الأمثل لسلطته. لقد كان سينيكا ملتزمًا على المستوى الشخصى لبعض الوقت بتزويد الحاكم الشاب بهذين العنصرين (التعليم الصحيح والنصح السديد)، وكان أهم أغراض مؤلَف "عن الرحمة" تقديم إيضاح عملى للطريقة التى كان يستخدم بها المديح الممزوج بالوعظ حتى لا يحيد نيرون عن الطريق. لقد أعد سينيكا نفسه جيدًا لمهمته. إن مؤلَف "عن الغضب" كان موجهًا بصفة خاصة إلى تعليم أبناء الطبقة المتميزة. "لابد أن نعمل على ألا نشجع الغضب فى داخلهم ولا نحبط مواهبهم الفطرية ... إن (الروح المعنوية) ترتفع بالمديح وتكتسب ثقة فى نفسها؛ ولكن نفس هذه العوامل تولد الصلف والنزق (سرعة الانفعال). لابد أن نرشد الطفل بين هذين العنصرين المتطرفيْن، مستخدمين الشكيمة تارة، والمهماز تارة أخرى... فعند أى انتصار أو فعل جدير بالثناء ينبغى أن نتيح له أن يفخر بنفسه ولكن دون أن يختال مزهوًا. لأن

الفرحة تؤدي إلى الجذل الصاخب، والجذل يؤدي إلى الغرور والمغالاة المفرطة في الاعتداد بالرأي الشخصي" (II.21.1-5).

إن ارتباط مؤلف "عن الرحمة" بسياقه الروماني المعاصر يفسر سمات أخرى أصيلة (من قبيل) الأهمية القصوى التي يوليها سينيكا لدور الرحمة والرأفة في السلطان القضائي الجنائي والتحديد الذي يُعرِّف به علاقتها بتحديد العقوبات على وجه الخصوص. ويمكن أن نلتمس تفسيرًا لذلك في الظروف السياسية للسنوات المبكرة من حكم نيرون حين تم وضع هذا المؤلف. إن فضيلة الرحمة تمارس مع من هم أدنى في السلطة (I.5.6, II.3.1). وفي روما الجمهورية كانت الرحمة فضيلة مميزة لدى أعضاء الطبقة الحاكمة، يستعرضونها أساسًا تجاه الأعداء من الأجانب[2]. ولكنها قفزت إلى الصدارة مع جهود يوليوس قيصر الدعائية ليستقطب خصومه الرومان خلال الحرب الأهلية. في ظل الديكتاتورية رأى شيشرون بفطرته ملائمة المؤلفات الهللينستية حول الملكية واستخدمها في خطبه مثل "دفاعًا عن ماركيللوس pro Marcello" و"دفاعًا عن ليجاريوس pro Ligario" لكي يحتفي بالفضائل اليونانية المقاربة لفضيلة الرحمة clementia عند الرومان: هذه الفضائل من مثل الإنصاف والتعقل epieikeia والاعتدال proatēs وحب البشر philanthropia[3]. وعلى الرغم من نهاية قيصر فإن "الرحمة clementia" وجدت مكانًا لها بين الفضائل الأربعة المنسوبة إلى أغسطس على درع تكريمي، كما برزت في آيات التكريم المقدمة لأباطرة لاحقين. وقد جعلها الإمبراطور كلاوديوس ضمن وعوده عند ارتقائه العرش[4]، ولكنه أصبح مضرب المثل السيء في القسوة واحتقاره للإجراءات القضائية السليمة. لقد تهكم سينيكا بشكل واضح على تجاوزاته القضائية في مؤلفه

---

(1) هذه الفقرة ربما كانت على الأرجح في ذهن تاكيتوس عندما كان يصف كيف كان بوروس Burrus بقسوته وشدته وسينيكا بلباقته الوقورة يتحكمان في نزق الشباب عند الإمبراطور من خلال توجيه انحرافاته عن الفضيلة إلى الانغماس في اللهو والفسق (Ann. XIII 2)

(2) E.g. Cic. Off. I.88. Wirszubski 1950: 150-3 حيث يظهر تطبيقه في سلوك "الأباطرة الرجال principes viri" على نحو أو آخر، وبصفة خاصة في السلطان القضائي.

(3) Marc. 9, 12, 18; Lig. 29-30.

(4) Res Gestae divi Augusti 34.2; Josephus Antiquitates XIX.246 (epieÜkeia).

Apocolocyntosis، وهو عبارة عن مسرحية ساتورية حول موت كلاوديوس عام ٥٤م. التى يُعرض فيها الإمبراطور المُتوفى كنموذج مضاد للصفات المُبشر بها فى الحاكم الجديد. وكانت هذه التجاوزات من بين التجاوزات التى ندد بها نيرون بصفة خاصة بعد ذلك بقليل فى خطاب اعتلاء العرش الذى كتبه له سينيكا[١]. أما عن التاريخ التقليدى المألوف، فقد ظهر مؤلَف "عن الرحمة" فى نهاية عام ٥٥ أو فى عام ٥٦م[٢].

أما الكتاب الثانى غير المكتمل فإنه يتسم - على عكس الأول - بالحرص على التعريف ودقة المصطلحات. فهو يميز بعناية بين الرحمة والمفاهيم المرتبطة بها مثل التعاطف (**misericordia**)، والتسامح (**ignoscere**) والصفح (**venia**): إن الرحمة **clementia** تختلف عن الأولى فى أنها ممارسة للعقلانية (التعقل) وليست استجابة عاطفية؛ كما تختلف عن المضمونين الثانى والثالث فى أنها لا تتوانى عن إنزال العقاب بما ترى أنه يستحق العقاب كما أنها لا تسقط العقوبة التى تعتقد أنها مستحقة. أما تعريف سينيكا النهائى للرحمة فيتمثل فى "الاعتدال الذى لا يصل لدرجة ما يمكن أن يُفرض بصورة مستحقة" (**II.3.1**). بمعنى أنها تنطوى على اختيار الأرقَ والألطف من بين سلسلة من العقوبات التى يمكن أن تُفرض بالعدل. يبدو أن هذا التعريف قد وُضع ليتناسب مع نظام التحرى القانونى **cognitio** المرن، وهو الإجراء الذى كان معمولاً به فى المحاكمات أمام الإمبراطور وكذلك أمام السناتو، وحكام الولايات والمسئولين عن إدارة شئون مدينة روما، وكان لدى كل منهم فرصة سانحة ليحذو حذو الإمبراطور إذا ما قرر أن يعمل بنصيحة سينيكا[٣]. إن مثل تلك المحاكم لم تكن مُلزمة بفرض العقوبات الواردة فى القوانين التشريعية مثل محاكم المحلفين التى كانت تهيمن على المشهد

---

(1) Apoc. 7.5, 12.3.19ff., 10.4, 14.2; Tac. Ann. XIII.4.2; Dio Cass. LXI.3.1.

(٢) الشاهد الحقيقى الوحيد هو Clem. I.9 حيث يرد فيه أن نيرون الذى ولد فى 15 ديسمبر عام 37م قد أكمل عامه الثامن عشر.

(٣) إن "قرار مجلس السناتوس عن جنايوس بيسو الأب senatus consultum de Gn. Pisone patre" الذى نشر حديثًا يُبرز فى .II. 90ff فضائل "الرحمة clementia" و"الشهامة magnitude animi" جنبًا إلى جنب مع "العدالة iustitia" فى سياق العقوبات المفروضة فى محاكمة جنائية (Griffin 1997: 256).

القضائى فى أواخر عصر الجمهورية. وإنما كان بوسعها أن تأخذ فى الاعتبار عوامل مخففة للعقوبة مثل سن المُدعى عليه ونقاط الردع والإصلاح والأمن. وكانت كل قضية تُفحص فى ضوء المبادئ الأساسية للعقاب.

لقد كان المناخ السياسى لـ"عن الرحمة" هو إذًا المفتاح لملامحها الأصلية ما بين الامتزاج الخاص لأفكار مختارة والجوانب المعينة من السلوك الرحيم التى وضعت تحت المجهر؛ لذلك فمن المغرى أن نرى رسالة سياسية ما فى الصورة التى يقدمها سينيكا لجمهور قراءه عن النعم والبركات التى يقربها مواطنو نيرون: "أمان عميق ووفير. وقانون يفرض سطوته على كل نوع من أنواع التجاوز والانتهاك ... وأفضل وأسعد أشكال الدولة التى لا تفتقر إلى أى من عناصر الحرية فى أقصى درجاتها ما عدا الانغماس فى الفسق الذى يجعلها تدمر نفسها" (I.1.8). إن إشاراته إلى إمكانية التدمير الذاتى للدولة - إذا ما فقد أو رفض المحكومون نظام الحكم (I.4.2; I.3.5; I.1.1)، لها دلالات تاريخية إضافية. لأن الإمبراطورية قد صُممت بحيث تتحاشى تكرار الحروب الأهلية التى هلكت فيها الجمهورية من قبل. إن تطوير سينيكا للاستعارة البلاغية التى تصور الحاكم على أنه روح الدولة له فى الواقع صلة خاصة بروما، لأنه ينتقل من تبرير ميتافيزيقى عام للضرورة الحتمية التى لا مفر منها لنظام الحكم الفردى إلى تبرير تاريخى محدد للإمبراطورية:

" إذا ما انسحب العقل الأعظم للإمبراطورية فإن الكارثة سوف تتمثل فى نهاية السلام الرومانى وهو ما يجلب الردى والهلاك لحظوظ شعبنا العظيم. إن الشعب سينجو من الخطر مادام استطاع أن يتحمل الزمام. فإذا ما انتزع هذا اللجام أو لم يسمح بتغييره واستبداله حين يرتخى ويهتز عَرضًا فإن وحدة وبناء أعظم الإمبراطوريات (روما) سوف تتحطم وتتناثر إلى أجزاء كثيرة. ولسوف تؤول هيمنة هذه الأمة والرضوخ لها إلى زوال... فمنذ وقت طويل مضى جعل قيصر من نفسه جزءًا لا يتجزأ من الدولة بحيث لا يمكن لأى منهما أن ينسحب دون أن يؤدى إلى هلاك الطرفين؛ لأنه يحتاج إلى القوة والدولة تحتاج إلى رأس " (I.4.1-3).

لم يكن ليصدم قراء سينيكا لا النظرة العضوية لوضع الإمبراطور فى الدولة **res publica** ولا القبول المتعقل للإمبراطورية على أسس تاريخية[١]. فى الحقيقة لقد كان أحد أهداف سينيكا إعادة التأكيد للطبقات العليا الرومانية أن الشخصية الخيرة للحكم الجديد سوف تبقى وتستمر رغم شيوع القول بأن نيرون قد اغتال بريتانيكوس ابن كلاوديوس. وعلى الرغم من التصور الشعبى أن نصيحة المستشار الرواقى سوف تكون سامية المبادئ بصورة لا تلائم الواقع (**II.5.2**). وعلى الرغم من ذلك فإن الاختلاف بين رسالة "عن الرحمة" وبين "شكل الإمبراطورية المستقبلية" الذى وضع نيرون مخططه أمام مجلس السناتو فى خطاب العرش الذى أعده سينيكا يوحى بهدف آخر. فقد ذُكر فيه أن النظام الجديد يرتكز على سلطة الإمبراطور وأن السناتو سوف يسترجع وظائفه القديمة[٢]. على الرغم من أن هذه الصيغة لم تكن أكثر دقة من الناحية الدستورية من الاستعارة العضوية الموجودة فى "عن الرحمة" وإن كلتيهما كانتا عبارات أيديولوجية، فقد كانتا فى جوهرهما متناقضتين تمامًا.

إن مفتاح هذا الهدف الإضافى من الممكن العثور عليه فى الخصوصية التى تتسم بها مصطلحات "عن الرحمة". إذ يجمع سينيكا بين ألقاب "ملك **rex**" مع ألقاب أخرى من بينها "إمبراطور **princeps**" عند تقديم النصح (انظر أعلاه ص ص ٥٣٧ – ٥٣٨). ورغم أن نيرون لم يُطلق عليه قط لقب ملك **rex** بشكل صريح، فقد أطلق عليه ذلك اللقب ضمنًا "إنك تعتقد أنه من الصعب الحصول على حرية التعبير من ملوك" (**I.8.1**). مع ذلك فقد كان الرومان يمقتون لقب ملك بعد طغيان آخر ملوكهم (**Cic.Rep.II.52**). ويُذكر أن أغسطس قد اتخذ اسم أغسطس عندما أدرك أن اتخاذه اسم رومولوس يوحى بطموحات ملكية (**Dio Cassius LIII.16.7**). لابد أن سينيكا كان يحث جمهور قرائه عمدًا – وهم جماعة متعلمة أوسع نطاقًا، على الأرجح، من مستمعيه من أعضاء السناتو فى خطاب العرش – على

---

(١) قارن تاكيتوس Ann. I.12.2 (المقتبس فى ص 537 حاشية رقم 22 أعلاه) حول استخدام عضو فى السناتو للاستعارة العضوية للعقل والجسد.

(٢) Cf. Tac. Ann. XIII.4 إن التركيز على التجاوزات فى السلطان القضائى شائع ومألوف – رغم ذلك – فى كلا المؤلفين.

التركيز على حقيقة الإمبراطورية، وليس على اللقب الذى يحسن الصورة. إنه يحاول أن يجمع بين القبول الصريح بالإمبراطورية على أسس تاريخية وبين الدفاع عن إيديولوجية جديدة: فبدلاً من الادعاء أن (كيانًا) مقاربًا للجمهورية القديمة كان لا يزال قائمًا ومحاولة ربط الإمبراطورية بذلك النمط من السلوك. فلنقبل بأن لدينا حاكمًا فردًا ونضع بين يدى الإمبراطور صفات الملكية المثالية. إن مؤلف "عن الرحمة" هو نفسه إسهام باتجاه تلك الغاية إذ يُعلم الإمبراطور أنه إذا ما مارس سلطته المطلقة بصورة رشيدة فاضلة فإنه سوف يُكافأ بالمديح والتأييد والأمن. ليس من الغريب أن أعداء سينيكا قد اعتبروه صراحة مسئولاً عندما بدا نيرون - حين حل أوان الفعل - متمسكًا بما قاله مرشده ومعلمه عن مميزاته وعن المدى المطلق لسلطته. ولم يتطرقوا إلى ما علّمه إياه سينيكا من الحاجة إلى الانضباط الذاتى: لقد نعتوه بأنه "مُعلم الطاغية" **(turannodidaskalos)**.

٢ -مدائح سينيكا وإطراء Panegyricus بلينى

هناك مديح مألوف بدرجة أكبر للإمبراطور يمكن أن نجده بعد نصف قرن فى مديح وإطراء بلينى للإمبراطور تراجان[١]. فبعد إعلان نيرون عدوًا للدولة من قِبل مجلس السناتو ودفعه إلى الانتحار عانت روما مرة أخرى من فظائع الحرب الأهلية إلى أن أحرز فسبسيانوس نصرًا حاسمًا عام ٦٩م.، ثم أقام دعائم الأسرة الفلافية. وقد حقق بلينى نجاحًا فى سلك الوظائف السيناتورية فى ظل حكم أبناء فسبسيان، وبعد ذلك فى ظل حكم نيرفا وتراجان بعد اغتيال دوميتيان. إن الخطبة المنشورة (فى مديح تراجان) هى نسخة موسعة من الخطبة الفعلية لبلينى التى يشكر فيها الإمبراطور على حصوله (بلينى) على القنصلية، وهى الخطبة التى ألقاها أمام السناتو عام ١٠٠م. إن حقيقة سريان واستقرار مثل هذا التقليد تحت حكم الإمبراطور أغسطس[٢]، وبقرار من السناتو **(Pan. I.2, 4.1-2)**

---

(١) عن طبيعة وسمة (خطبة التقريظ هذه) انظر Radice 1968 و Fedeli 1989.

(2) Ovid Ex Ponto IV.4.35 (AD 8).

تظهر الوقائع السياسية الحقيقية، لأن بليني كان منتخبًا من الناحية الرسمية من جانب السناتو والشعب. وفضلاً عن ذلك فإن بليني فى إلحاحه على أن تراجان – فى الأغلب من خلال اتخاذه كنموذج مضاد للطاغية دوميتيان – هو النموذج الأمثل للإمبراطور من وجهة نظر السناتو، فإنه يدافع عن التبنى الطوعى لهذا الأسلوب من الحكم الذى يخفى سلطته من خلال قناع: إنها دولة المواطنين civilitas، أى التعامل والتصرف كمواطن ضمن مواطنين أو – حسب صياغة أحد الكتاب الإغريق اللاحقين – "كما لو كان الأمر فى ظل حكم جمهورى"(1). وإذا كان دافع ومحرك سينيكا فى التركيز على السلطان القضائى هو نموذج كلاوديوس المضاد، فإن مقت وبغض دوميتيان هو ما أوحى لبليني بالترويج لقبول وتقدير الموهبة وإحباط النفاق وكسر شوكته، ورفض مظاهر التكريم المفرطة.

ومثله مثل سينيكا فإن بليني يُعلّم من خلال المديح: "لابد لى من الامتثال لمرسوم السناتو الذى قرر أنه فى ظل نظام التصويت بتقديم الشكر مُعلنا بصوت القنصل فينبغى أن يتعرف الحكام الصالحون على أفعالهم (الخيِّرة) وأن يعلم الطالحون منهم أفعالهم (المُنكرة)" **(4.1)**. إن مديح تراجان ينصب على أسلوبه الحياتى البسيط، وإظهاره الاحترام للسناتو وأعضائه، ولمروره عبر الإجراءات الرسمية المطولة لانتخابات القنصلية. إن محتوى هذا الإطراء يركز على جوانب شخصية وملموسة أكثر مما جاء عند سينيكا. أما السيرة المهنية الفعلية لتراجان فقد عُرضت بشكل موجز **(9)**. إن بليني أكثر صراحةً من سينيكا فى القول بأن تراجان قد اصطفته الآلهة **(I.3-5)**، وهو يمتدح الإجراء الخاص الذى نُفذت به المشيئة الإلهية، والمتمثل تحديدًا فى تبنيه من قبل الإمبراطور السابق عليه مباشرةً نيرفا **(94.4)** – وهو ما لا يمنعه من الدعاء فى النهاية أن يعقب ويرث تراجان ابنا من صلبه، مع تبنى برعاية وإرشاد من جوبيتر للثانى من حيث الأفضلية **(94)** (بمعنى أن يكون الوريث خير خلف لخير سلف). ومثله مثل سينيكا فإن بليني يستحضر لقب "أبو الوطن **pater patriae**" ليصف من خلاله الأسلوب الخيِّر فى الحكم الذى ينتهجه

---

(1) Dio Cassius LVII.11.3. عن دولة المواطنين (المتمدنة) civilitas انظر Wallace-Hadrill 1982: 32-48.

الإمبراطور. إن الإمبراطور عند بلينى كذلك يُعرف عنه أنه فائق التميز فى الفضيلة، ولكن بلينى يشدد على أنه يُعتبر - كما أنه هو يعتبر نفسه - واحدًا ضمن أنداد (أقران) (21.4). إنه كقدوة أخلاقية يُقارن ويُقابل صراحةً بالتشريع الذى يتسم بالطغيان والاستبداد الأخلاقى عند دوميتيان (45.6). والتباين بين الطغيان والحكم الملكى يُظهر مُثل الاستغناء عن الهيمنة **dominatio** وإحلال الحكم الإمبراطورى **principatus** محلها (45.3). ولكن أكثر الفروق دلالةً بين المؤلفين يتجلى فى مقارنة تراجان بأولئك الذين قاموا بطرد آل تاركوينيوس (آخر ملوك روما): إذا كانوا قد خلَّصوا روما من الملوك **reges** فإن تراجان قد خلَّصها من الملكية **regnum** (55.7).

إن خطبة تراجان تُعد على هذا النحو أقل تنظيرًا وأقل أصالةً من أطروحة سينيكا. فليس فيها تأسيس متمثل فى مفاهيم الطبيعة ولا حداثة (جدة) فى الإيديولوجية. وعلى الرغم من أن بلينى ربما يكون قد استخدم مؤلَّف "عن الرحمة" فإن خطبته أقرب إلى روح خطبة شيشرون "دفاعًا عن ماركيللوس **pro Marcello**". فى واقع الأمر فإن سينيكا نفسه سبق له أن كتب أطروحة أخرى بهذا المزاج قبل عقد من "عن الرحمة". إن أطروحته "عزاء إلى بوليبيوس **Consolatio ad Polybium**" - الموجهة إلى واحد من عتقاء كلاوديوس ورجال سكرتاريته الأقوياء - تتضمن مديحًا غير مباشر للإمبراطور (7,13) الذى كان يراود سينيكا الأمل فى أن يشمله برحمته ويعيده من المنفى[1]. لقد استبقت (هذه الأطروحة) كثيرًا من أفكار الأطروحة اللاحقة - الحكم المطلق لقيصر، وتفانيه لدرجة العبودية فى أداء الواجب، وقدوته الأخلاقية ورحمته - ولكنها تفتقر إلى الدعائم النظرية. وإن كانت هناك تفاصيل ملموسة بدرجة أكبر: عن سلف كلاوديوس المقيت كاليجولا، وعن فتوحات وغزوات كلاوديوس وعن علمه الغزير، وعن ابنه ووريثه.

بعد أطروحتىَ "إلى بوليبيوس" و"عن الرحمة" لم يكتب سينيكا مرة أخرى مطلقًا بمثل هذا التحديد عن نظام الحكم، ولم تكن إشاراته العارضة إلى هذا الموضوع على

(1) فى 13.2 يحدد تاريخ كتابة هذه الأطروحة على أنه قبل وقت قصير من انتصار كلاوديوس فى بريطانيا عام 44م. (Dio Cass. LX.23.1).

هذه الدرجة من الإيجابية والنزعة البناءة. إنه يمعن النظر في طريقة التتابع الوراثي (في الحكم) التي ترفع إلى العرش متعطشًا للدماء مثل كاليجولا أو شخصية مثيرة للسخرية مثل كلاوديوس[١]. إنه يعزف على وتر فقدان الحرية الذي صاحب نهاية الجمهورية. وهي اللحظة المحددة التي يميزها موت كاتو الذي أصبح بالنسبة له بطلًا بدرجة أكبر من أغسطس في مؤلفيه Apocolocyntosis و"عن الرحمة"[٢]. إن الإمبراطورية قد صارت الآن غير قابلة للتغيير كما كانت حتمية من قبل. وهو يُنحي باللائمة على بروتوس بسبب اغتياله لقيصر على أمل فارغ بأن "الحرية يمكن أن تقوم وتوجد حيثما عظمت جوائز السلطة العليا والعبودية، أو أنه من الممكن استعادة الدولة إلى سابق دستورها بعد أن تتخلى عن طرقها القديمة، وأن المساواة في الحقوق المدنية وسيادة القانون يمكن الحفاظ عليهما عندما رأى آلافًا من البشر يقتتلون لكي يقرروا ليس مدى إمكانية أن يصيروا عبيدًا لهذين السيدين بل ليقرروا لمن من السيِّدين ستكون عبوديتهم" (Ben.II.20.2). هذه كانت هي الآراء ووجهات النظر التقليدية للطبقة الحاكمة الرومانية التي كانت الإمبراطورية بالنسبة لها شرًا لابد منه. وكلهم مُنكَب تمامًا ونزَّاع إلى التحول إلى حكم الطغيان على النموذج الشرقي المُحتقر[٣].

٣ - "عن المنافع De Beneficiis"

إن أبرز فكر خلّاق لسينيكا مضى في صياغة مبادئ سلوك للأفراد من أبناء الطبقات الاجتماعية العليا. لقد كان خطابه موجهًا إما إلى أعضاء (شيوخ) في السناتو مثله[٤]،

---

(١) Ben. IV.31.2, 32.3 النقطة المثارة هي إبراز الطريقة التي تُبدي بها العناية الإلهية امتنانها لأسلاف وذرية الفضلاء.

(2) Ep. 95.70, Prov. II.10, Const. Sap. 2.3, Tranq. An. 16.1, Ep. 24.7, Ben. VI.32.4, III. 27. أما عن تواريخ بقية Griffin 1976: 400-1" لايمكن تأريخها. انظر de Providentia أطروحة "عن العناية الإلهية الأطروحات انظر أدناه ص ص 545 و558.

(٣) لكن سينيكا في كل الفترات وصف ميل كاليجولا إلى حكم الطغيان الشرقي المستبد (Brev. Vit. 18.5, Ben. II.12.1-2) وفي Clem. I.10.2 يصف قدوم الإمبراطورية بنبرة تنم عن الخضوع.

(٤) أخوه الأكبر (أعلاه ص 539) كان هو الموجه اليه الخطاب في أطروحتي "عن الغضب de Ira" و"عن الحياة السعيدة de Vita Beata".

أو إلى فرسان equites في الأغلب، وهي الطبقة التي أتى منها سينيكا في الأصل والتي انتخب فيها أخوه الأصغر أنايوس ميلا وبقي فيها. ولكن معظم هؤلاء أيضًا شغلوا مناصب عامة لأن أحد التطورات المهمة في النظام الإمبراطوري كان توظيف الفرسان equites في مناصب عامة، كوكلاء ماليين للإمبراطور مثل لوكيليوس المشرف (المالي) procurator في صقلية[1]؛ أو كرجال إدارة عليا مثل صهر سينيكا بومبيوس باولينوس المشرف على إمدادات الحبوب[2]، أو كقادة للقوات في روما مثل أنايوس سيرينوس Annaeus Serenus قائد كتيبة الإطفاء[3].

من بين مؤلفات سينيكا المتبقية فإن أكثرها اقترابًا من روح مؤلَف "عن الواجبات de Officiis" لشيشرون هو مؤلَفه "عن المنافع de Beneficiis" الذي ألّفه بين عامي ٥٦ و٦٤[4]. إن الأسس والقواعد الميتافيزيقية لهذا العمل مماثلة لما جاء عند شيشرون ولمثل هذه القواعد في مؤلف "عن الرحمة"؛ إذ تتناول العناية الإلهية والطبيعة الاجتماعية للإنسان. ولكن شيشرون وسينيكا يُظهران اختلافات في جوانب التركيز والاهتمام عند كل منهما. فكلاهما يتحدث أحيانًا من منطلق الطبيعة وأحيانًا من منطلق الإله أو الآلهة في تعاملها مع أصول الغرائز الاجتماعية الفطرية للإنسان. ولكن في حين يتحدث شيشرون في الأغلب الأعم من منطلق قوانين الطبيعة أو القانون الطبيعي فإن سينيكا يحبذ الحديث من منطلق الإله أو الآلهة[5]. وهكذا فإن العناية الإلهية عند سينيكا تتجسد بصورة شخصية أكبر، ويستطيع أن يعطي الوعظ والنصح تبجيلاً أكبر لتقليد ومحاكاة الآلهة. وفي حين يلمح شيشرون إلى منافع الآلهة (Off. II.11) وواجبنا في الحفاظ على المودة

---

(١) هو المُخاطب في أطروحات "عن العناية الإلهية de Providentia" و"مسائل طبيعية Quaestiones Naturales" و"رسائل أخلاقية Epistulae Morales".

(٢) هو المُخاطب في "عن قصر الحياة de Brevitate Vitae".

(٣) هو المخاطب في "عن ثبات الحكيم de Constantia Sapientis" و"عن سكينة النفس de Tranquillitate Animi" و"عن الفراغ de Otio".

(٤) عن التاريخ انظر Griffin 1976 (1992): 399.

(٥) إن شيشرون يتحدث فعلاً عن الآلهة في Off. III.28, I.160, II.11. ويتحدث سينيكا عن الطبيعة في: على سبيل المثال Ben. IV.17.

والألفة الاجتماعية التى شاءتها المقادير الإلهية (II.11,III.28). فإن خير الآلهة ونفعها عند سينيكا يتمثل فى أنهم نموذج يمكن أن نستقى منه السلوك الإنسانى القويم (Ben.I.1.9-11, IV.25). إنهم كنموذج وقدوة يعلموننا العطاء دون أن نفكر فى الحصول على المقابل، وأن نحتوى حتى الجاحدين إذا كان إقصاؤهم سيترتب عليه حرمان الطيبين الأخيار معهم (IV.28)؛ وأن نقدم الخير والنفع حتى لغير الجديرين به تكريمًا لأسلافهم (IV.30-3)[1]. وأن نشعر بالامتنان للمشاركة فى المنافع العامة بشرط ألا تكون مقدمة بدافع مصلحة ذاتية (VI.20-3).

هناك اختلاف آخر بخصوص الجدل القديم حول ما إذا كانت النزعة الاجتماعية الطبيعية أم الضرورة العملية هى ما وجّه الإنسان للعيش فى مجتمعات. إن شيشرون يوضح بجلاء أن فطرة التعايش **oikeiosis** الاجتماعية – والتى تُعد تجليًا للقانون الطبيعى المنغرس كالعقل فى الإنسان – هى التى تقودنا إلى تكوين مجتمعات نتعلم فيها أن نتلقى العون من رفاقنا من بنى البشر (Off.I.12,II.14). ونتحرك قُدمًا لنكوِّن مدنًا لكى نحمى ممتلكاتنا (II.73). والنتيجة هى أننا نواجه احتياجاتنا ونلبيها بتبادل المنافع (II.15). وهو ينكر أن يكون انخراط الإنسان فى الحياة المجتمعية الغرض منه التزود بضروريات الحياة (I.158)[2]، ويرى أن نعكس السبب والنتيجة. ويتفق سينيكا مع شيشرون فى أن الفطرة الاجتماعية والاقتناع بأننا ينبغى أن نسلك سلوكًا فاضلاً تجاه رفاقنا فى الإنسانية ليس أمرًا من تدبير البشر ليتكيفوا مع ضعفهم، وإنما هى أمور فطرية وأن التأثيرات الطيبة فى شكل عون وأمان تُعد من نتائجها. ولكن من رأى سينيكا أن العناية الإلهية قد منحت الإنسان العقل والفطرة نحو الرفقة (الصحبة) لكى يتمكن من العيش فى أمان من خلال تبادل الخدمات (IV.18). وهكذا كان بوسع سينيكا أن يوفِّق الاتجاهين نحو أصول المجتمع بأن يعزو إلى العناية الإلهية دافع مساعدة الإنسان على التكيف مع ضعفه، فى حين يجعل من الفضيلة الاجتماعية غاية فى حد

(١) See p. 544, n. 41 above.

(٢) كما اعتقد أفلاطون (Rep.II.369b) والأبيقوريون. هذا الرأى منسوب إلى كارنيابيس Carneades فى الحديث المعارض للعدالة الطبيعية فى مؤلف شيشرون "عن الجمهورية de Re Publica" III.23.

ذاتها بالنسبة للإنسان (IV.17-18,VI.23.3-4). هناك بعض من الفقرات تتسم بحيوية بالغة عند سينيكا تحمل رؤيته بصدد اهتمام الآلهة بالإنسان، ولكن لمحة الإله المجسد شخصيًا ليست مجرد حيلة بلاغية انتشرت لمزيد من التأثير التربوى التعليمى أو "كمجرد استعارة"، كما قيل عن كليانتيس والرواقية القديمة[1]. إذا ما كان الطرح أعلاه صحيحًا فيبدو أنه قد أسفر عن تصور وفهم جديد لأصول المجتمع.

كما كتب سينيكا مؤلفًا "عن الواجبات de Officiis"، لكنه فُقد[2]. لربما كان هذا المؤلف قد ساعدنا فى تفسير سبب اعتقاد سينيكا فى أن موضوع تقديم وتلقى المنافع يستحق بذاته أطروحة من سبعة كتب، فى حين جعل منه شيشرون موضوعًا ثانويًا[3]. لقد رأى شيشرون أن الإحسان والسخاء مرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالعدالة: إنهم يشكّلون معًا الفضيلة الأصلية الرابعة، التى يُعتقد أنها العدالة فى معناها الأوسع (I.152)، أو الفضيلة المركبة المتمثلة فى حب الاختلاط بالآخرين[4]. لقد حق القول أنه نظرًا لكون هذه الفضيلة الاجتماعية هى "السيدة والملكة لكل الفضائل" (III.28)، فإن تبادل المنافع يكتسب وزنًا وأهمية كبيرة فى مؤلف "عن الواجبات de Officiis" باعتباره ذلك الجانب من الفضيلة الاجتماعية الذى يجمع بين صحبة البشر والحياة المجتمعية (I.20,22). أما عن سينيكا الذى يقول كذلك (بالمثل) "إن مهمتنا هى الحديث عن المنافع وتنظيم ممارسة تحافظ على تماسك المجتمع البشرى قبل أى اعتبار آخر" (Ben. I.4.2)، فإنه يرى أن العلاقة بين الإحسان والعدالة لا تبدو أشد ارتباطًا من علاقته بالفضائل الأخرى (e.g.III. 18.4, II.31)

---

(1) Edelstein 1966: 34.

(٢) وهى عبارة اقتبسها النحوى ديوميديس (Gramm. Lat. I.366.13).

(٣) Inwood 1995: 243-5 يقدم طرحًا مفاده أن سينيكا يبدو فقط غير عادى فى تخصيص سبعة كتب للموضوع بسبب الفقدان العارض للأعمال (المؤلفات) الأخرى للرواقيين وغيرهم من الفلاسفة. ولكنه يذكر أن الموضوع قد تمت مناقشته عادة فى مؤلفات "عن الواجب" (التى جعلها شيشيرون de officiis) أو "عن الفضل" (de gratia). وقد اقتبس سينيكا من هيكاتو Hecato مرارًا ولكن من غير المؤكد إن كان العمل الذى أخذ عنه هو مؤلف περὶ καθήκοντος الذى نجد شواهد عليه أم περὶ χάριτος.

(4) See: Atkins, in ch. 24 section 7.2 above; also Atkins 1990: 260-6.

أو بالفضيلة على إطلاقها (I.1.12,15.2,IV.1.3,10,21.3, III.18.4)[1]. وفى حين يرى شيشرون أن السخاء والإحسان لابد أن يمارسا بما يتفق ومعايير العدالة (I.42, II.71)[2]، فإن سينيكا يرى أن منح المنافع يُعد من أعمال الفضيلة التى تظهر - مثل بقية التصرفات الفاضلة - سمات العقلانية والملائمة للمانح والمتلقى والزمان والمكان والظروف (II.16.1, IV.10)، وتستمد قيمتها من نية مانحها (IV.21.3).

إن السبب فى اعتبار سينيكا لمنح وتلقى وإعادة المنافع أمورًا أساسية للمجتمع الإنسانى يتضح من خلال إشارته للعلاقة بين المنافع **beneficia** والواجبات **officia**. ورغم أن إسباغ المنافع واجب على الإنسان كإنسان (IV.12.5) وأن سمات العقلانية والوفاء بالمطلوب (تأدية الواجب) من خلال النية وحدها (I.1.8) سمات ترتبط بالواجب **officium** على وجه العموم، فإن هناك تمييزًا بين المنفعة والواجب، رغم أنه تمييز مراوغ. إن منظومة الفضل المشكور **gratia** تبرز من خلال فعل من أفعال الخير والإحسان التى ليس هناك أى إلزام على مانحه أن يؤديه، ولكن رد هذه المكرمة **beneficium** تُعد من قبيل الواجب **officium**، بمعنى الوفاء بالتزام (III.18.1)[3]. إن تلقى مكرمة يخلق علاقة صداقة تتوثق عراها بالمزيد من تبادل المنفعة (II.18.5, 21.2, cf. Clem. I.9.11). وهكذا فبينما تحدد الروابط العائلية واجباتنا تجاه بعضنا البعض، فإن الطريق الأولى لإقامة علاقة بين

---

(١) يقول سينيكا فى Ben. VI.41.2 "بدرجة عالية من كرم الأخلاق ومن العدل والإنصاف -quanto melius ac ius tius" وفى رسائل بلينى Ep. 81.19-21 يضاهى ويوازن بين الامتنان والعدل بصفته أمرا يُظن بشكل دارج أنه يترك أثره فقط على الآخرين. ولكنه يضيف عندئذ "لأنه أمر جدير بكل الفضائل فى حد ذاتها quod virtutum omnium in ipsis pertium est".

(2) Atkins 1990: 261.

(٣) رغم أن سينيكا يقدم ذلك على أنه رأى آخرين، فإن مصطلحاته فى مواضع أخرى تبدو وهى تؤمّن عليها -Ben. VI.18.1) (19.1. ومع ذلك فإن هناك استثناءات: على سبيل المثال فى Ep. 81.7 (تذكر الواجب officii meminisse)، Ben. II.18 (إن تبادل المنافع هو "واجب بين اثنين ex duobus officium" مثل الالتزام بين أحد الوالدين وطفله، وبين الزوج والزوجة). إن التمييز الوارد فى III.18.1 مقبول من جانب Hellegouarc'h 1963: 164-5. إن التحذير الوارد عند Saller 1982: 17-21 تحذير صحى مفيد. ويقترح شيشرون Cic. Off. 1.48 أن نفس الفعل يمكن أن يكون منفعة ومكرمة beneficium من وجهة نظر المتلقى ويمكن أن يكون واجبًا officium من وجهة نظر المانح. هناك عدم تناسق مماثل انظر أدناه ص 548

الناس بعضهم ببعض بعيدًا عن صلة الميلاد أو الزواج يكون من خلال تبادل المنافع. إن الحفاظ على هذه الشبكة أمر جوهرى بالنسبة لسينيكا، وكذلك بالنسبة لشيشرون (Off. II.63)، ولكن سينيكا يولى أمر جدوى ومردود الإحسان على مانحه فى صورة مجد ونفوذ وسلطة[1] قدرًا ضئيلاً جدًا من الأهمية. إن الأمر بالنسبة له هو حفاظ على استمرارية "اللعبة"، بمعنى العملية الاجتماعية، ذات القيمة للمجتمع البشرى، والمكسب الأخلاقى من تقديم المنافع وهو مكسب قيِّم بالنسبة للفرد. إن بوسع "اللاعب" أن يساعد فى إنجاح اللعبة عن طريق تقديم المنفعة للشخص المناسب، ولكن فى نهاية المطاف فإن المردود المادى لا يشكل أهمية بالنسبة له. أما متلقى المنفعة فيعتبر نفسه مُلزمًا بالسداد بغض النظر عن اتجاه فاعل الخير (I.10.4,VII.16,22). إن هذا التباين فى المنظومة الأخلاقية المفروضة على المانح والمتلقى ييسر استمرارية هذه الممارسة الاجتماعية، لأن المانحين لا يجدون غضاضة فى المنح إذا ما صادفوا جحودًا من جانب من تلقوا المنفعة، فى حين لا يخشى من حصلوا على المنفعة من الحصول عليها بسبب افتقارهم إلى سبل الرد المادى (II.35.2-5,VII.16). لذلك فإن العملية ليست عرضة لضربات الحظ على المستوى العقلانى – حيث أن ما يُعوَّل عليه هو النية – ورغم أنها تعانى من نقطة ضعف على المستوى المادى – حيث يقوم متلقى المنفعة بالسداد المادى فضلاً عن الشعور بالامتنان الذى يوفى بالفعل دينه بالمنة والفضل (II.33-4) – فإن الاتجاهات المدعومة هنا تعظم من فرصة بقاء واستمرار هذه العملية إلى أقصى مدى. إذ يواصل المانحون تقديم منافع ملموسة ويبذل المتلقون قصارى جهدهم[2].

هذه النصيحة من جانب سينيكا تُنتقد أحيانًا بصفتها غير واقعية. إن تبادل الأفضال – هكذا يُقال – كان آلية رئيسية فى المجتمع الرومانى، وعلى الرغم من أنه كانت هناك منظومة سلوكية محكمة تضبط هذه الآلية، فلم يكن متوقعًا من معظم الرومان أن يكونوا

---

(١) Cic. Off. II.32, 65, 69-70, 71 fin. من وجهة نظر سينيكا فإن المنفعة ينبغى ألا تُمنح "بغرض نفعى (انتهازى) utilitatis causa".

Ben.IV.12.2, cf. IV.20.2,18.4; Ep. 81.19.

(٢) الأهمية المساعدة للمنظومة تظهر فى IV.18.4، وانظر Inwood 1995: 259.

أكثر إيثارًا من بقية الشعوب"[1]. إن الاعتراض يسيء تفسير أسلوب المقالة وتقنية الغلو والإفراط التعليمية (التربوية) بصفة جزئية[2]. إن سينيكا نفسه يحذرنا من هذا فى نقاش لنصيحة نسيان المنافع التى أسبغناها وتذكر المنافع التى تلقيناها: "هناك أمور بعينها نعلّمها بصورة مبالغ فيها حتى تثمر عن نتيجة بدرجة معقولة. فعندما نقول "لابد له (للمانح) ألا يتذكر (ما قدمه من منفعة)" فإننا نقصد فى الحقيقة "لابد له ألا يملأ الدنيا ضجيجًا بها، وألا يفاخر ويباهى بها، وألا يكون أخرق جائرًا بشأنها" (VII.22.1-2). كما اتهم شيشرون كذلك بتقديم نصيحة غير واقعية فى مؤلّفه "عن الواجبات de Officiis" لأنه -فى وعظه لابنه، ومن خلاله عموم الشباب - اختار عمدًا الأخلاقيات الرواقية الأكثر تصلبًا بدلاً من المنظور البالغ الاحترام لمدرستى الأكاديمية والمشائين (III.20). فى الواقع فإن النماذج السلبية عند الكاتبين تُظهر إدراكهما لحقائق الحياة الأكثر خسة ودناءة[3]. وعلى الرغم من أن سينيكا يبدو أكثر تجريدا وأكثر ميلاً للنزعة الكونية وأقل من حيث النزعة الرومانية تحديدًا من شيشرون، لأنه غالبًا ما يرفع مستوى الطرح إلى مستوى "الإنسان الحكيم" ويهتم بالتشديد على عدم أهمية السداد المادى فى مرتبة تالية للنية، فإن أطروحة "عن المنافع" كذلك كاشفة للأخلاق mores عند للطبقة العليا من الصفوة الرومانية. فى الحقيقة فإننا عند مقابلة العملين فإنهما يدلان على أن هناك استمرارية جوهرية فى هذا الصدد بين الجمهورية والإمبراطورية[4].

---

(١) Macmullen 1986: 522. هذه المقالة تعالج دور المنافع كـ"أدوات للسيطرة".

(٢) استخدم ديوجينيس الكلبى صورة قائد الجوقة الذى يضع النوتة الموسيقية عمدًا فى مكان مرتفع نسبيًا بأمل ضبط الإيقاع تمامًا (D.L. VI.35).

(٣) Chaumartin 1985 يجد حتى انتقادات محددة تستهدف بدرجة كبيرة الإمبراطور ودائرته.

(٤) Saller 1982: 120-43 يبين أن الرعاية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من جانب الطبقة الأرستقراطية من أعضاء السناتو ظلت مستمرة إلى ما بعد الفترة الجمهورية: لم يكن بوسع الإمبراطور أن يستوعب كل جوانب هذه الرعاية وتولت الطبقات العليا فى الأغلب مهمتها كوسطاء فى وضع الرعاية موضع التنفيذ. ويلحظ Morgan, 1998 أوجه شبه مماثلة لشيشرون فى وصف كونتليان Quintilian لموقع الخطيب فى عالم السياسة. ويعتقد مورجان أن كوينتليان يقصد أن يشير ضمنًا إلى أن شكل الحكومة لا يهم بشرط أن يديرها رجال تلقوا تعليمًا ملائمًا.

ما زلنا نسمع عن أعضاء من الطبقة الرومانية الحاكمة ينقذون أصدقاءهم من القراصنة (Off. II.55; Ben. I.5.4,VII.15.1)؛ ويدافعون عن أشخاص متهمين فى جرائم عقوبتها الإعدام (Off. II.66; Ben. III.9.2, IV.12)؛ ويساعدون أقرانهم فى نفقات الترقى (للوظائف الأعلى) (Off. II.62, Ben. II.21.5)؛ أو يساعدون فى سداد ديون (Off. II.55; Ben. III.8.2)؛ وممارسة الرعاية (القيام بدور الراعى أو السيد) فيما يتصل بالوظائف العليا ومناصب الكهنوت وحكم الولايات (Off.II.67;Ben.I.5.1,IV.3). إن ما ينقص سينيكا بصورة ملحوظة هو ذلك التركيز الذى يوليه شيشرون للجود والسخاء على المستوى العام – فعل الخير العام – على عكس الكرم على المستوى الفردى: ففى حين كان الطموح السياسى هو الدافع لأقران شيشرون لتزيين روما بالمبانى، فإن سينيكا لم يذكر سوى أجريبا كمساهم فى المبانى العامة فى المدينة (Off. II.60; Ben. III.32.4). لقد أصبح الإمبراطور الآن (عند سينيكا) هو من يهيمن على المنافع العامة (المجتمعية) فى روما ويوجهها ويزود المدينة بها إلى حد كبير.

هذه علامة واحدة فقط من الحقيقة القائلة بأن وجود الإمبراطور أدخل عناصر جديدة لتُضم فى المدونة التى تشمل أعمال الخير والنفع. إن سينيكا يكتب وفى ذهنه نمطان محددان من الناس: الحاكم والمحكوم. "لقد منحنى هذا (المنصب)، ولكن منحه أكثر، ومنح أسرع إلى ذلك الرجل" (Ben. II.28.1). إن معظم نماذج الكرم والسخاء الرومانية تخص الأباطرة الذين يُعرضون وهم يقدمون أموالاً لشيوخ بعينهم فى السناتو (بصفة فردية) (I.15, II.8.1, II.27.1-2) أو وهم يمنحون المناصب العليا (I.5.6) أو يعفون عن أفراد (III.27,II.12.1)، كما يقدمون كذلك منح المواطنة والإعفاء (من ضرائب أو أعباء مثلاً) لشعوب كاملة (VI.19). ولكن تنشأ هنا مشاكل التبادلية: ليس فقط فى القضية العامة المتصلة بماهية الامتنان التى ندين بها للمنافع التى تلقيناها كجزء من جماعة (VI.19)، ولكن فى القضية الأصعب المتصلة بكيفية رد وسداد هذا الدين على الإطلاق. يتحدث سينيكا عن "أباطرة **principes** أو ملوك **reges** شاءت المقادير أن تضعهم فى مواقع يمكنهم من خلالها أن يقدموا منحًا وهبات كثيرة ولكنهم يتلقون أقل القليل، بحيث إن ما تلقوه لا يتساوى مطلقًا مع ما منحوه". هؤلاء الناس من ذوى السلطة العليا الفائقة يمكن

-مع ذلك - أن يستوفوا (الدَين الذى منحوه) فى صورة ولاء وخدمات (ممن تلقوه) (Ben. V.4.2-3). إن موقع سينيكا نفسه جعله على دراية دقيقة بعظم وأهمية تلك المهمة:

" سوف أُبدى لكم ما يحتاج إليه أولئك الذين فى قمة السلطة، وما يفتقر إليه الرجل الذى يمتلك كل شىء - إنه بحاجة فى واقع الأمر إلى شخص يدله على الحقيقة، ويخلصه من الرياء والزيف المستمر الذى يشوشه ويربكه بأكاذيب لدرجة أن مجرد عادة الاستماع إلى أحاديث النفاق بدلاً من الحقائق أوصلته إلى درجة لم يعد يعرف معها الحقيقة الفعلية" (Ben.VI.30.3).

كما كان يعلم أيضًا الصعوبات التى تواجه "أصدقاء الإمبراطور". إنه يقول عن المحترم أغسطس الذى زعم أنه يأسف لفقدان وخسارة ناصحيَه أجريبا ومايكيناس، "إن من سمات التوجه الملكى أن ينسب فضيلة قول الصدق لأولئك الذين لم يعودوا يخشون خطرًا من جانبهم عند سماعهم " (VI.32.4). وعندما عالج شيشرون موضوع وفكرة الصداقة الأمينة مقارنةً بالتملق الذليل والوشاية، فقد كان تركيزه على رجال من أمثاله يُقدم إليهم النصح والملق (Off. I.91) إلا إذا اختاروا أن يصبحوا زعماء ديماجوجيين يداهنون الشعب" (Amic. 95-9).

إن سينيكا يُلمح فى مؤلَف "عن الرحمة" إلى بعض الأفكار فى رسم صورة السلوك القويم للإمبراطور كمحسن وفاعل للخير: إن ما يَسُر من الهدايا والمنح هى تلك التى تُمنح ليس من قبيل التباهى وبنظرة تتسم بالعطف والطيبة الإنسانية من جانب امرئ يضع نفسه على قدم المساواة معى رغم أنه أرقى وأعلى منى (II.13.2-3). إن المطلب المتمثل فى ألا يكون الدافع إلى أداء الواجب ملائمًا فحسب بل وأن يُؤدى بما يتفق مع العقل والمنطق، يُطبق بصفة خاصة على الإمبراطور. وعلى الرغم من أنه بوسع "الرجل الحكيم" وحده أن يحكم بطريقة صائبة متى وأين ولماذا وكيف ولمن ينبغى أن تُمنح المنافع (II.16.1,Ep.81.10)، فإن بقية الناس عليهم كذلك أن يُعملوا عقلهم بأقصى ما لديهم من طاقة. ويُوضع أغسطس وكلاوديوس إلى جوار بعضهما كنماذج للطيب (الجيد) والردىء. ويُبدى أحد أعضاء السناتو ملاحظة يقول فيها "إننى أُحبذ أن أنال من أغسطس

المؤله صواب التقدير (سداد الرأى). أما من كلاوديوس فأحظى بالمنفعة": وهذا يعنى أن ما يحصل عليه من أغسطس معناه أنه قد تحكمَ فيه العقل والمنطق أى عن استحقاق: أما كلاوديوس فقد كان يمنح بالمصادفة وباندفاعة تفتقر للتفكير"، كمنحة من القدر (I.15.3-6). أما تيبريوس فقد ارتكب خطأ فى الاتجاه الآخر، إذ كان يطلب من شيوخ السناتو الذين تحل بهم الفاقة أن يثبتوا استحقاقهم لمبلغ المعونة (من قبل الإمبراطور) كما لو كانوا أمام قاض (II.8.2). ويحيل الجميل والمعروف إلى تقييم أخلاقى مصحوب بالتوبيخ (II.7-8). إن هذه الحكاية تثير حنق سينيكا: "ليس من اللائق حتى بالنسبة لإمبراطور أن يمنح لكى يُذل"[1]. إن هذا التركيز الشديد من جانب سينيكا على حسن التقدير وسداد الرأى فى ممارسة السخاء والجود والرعاية يتسق مع كتاب إمبراطورين آخرين[2].

إن العلماء الحديثين - وقد تأثروا بعدم وجود نظم ذات طابع مؤسسى للترقى فى روما - يميلون فى الأغلب إلى استنتاج أن الإمبراطور كان يوزِّع الرعاية الإمبراطورية فى مقابل الولاء والامتنان، وليس وفقًا "لمعايير كونية عقلانية من أقدمية وجدارة (بالمعنى الحديث)"، وأن المنح "لم تكن مستحقة"، "ليس عن جدارة بل تُمنح من منطلق الشهامة"[3]. إن من الأدق القول بأن الرعاية الإمبراطورية كانت تُمنح على أساس صفات ومؤهلات يمكن بمقتضاها تقييم الناس منطقيًا والمفاضلة بينهم. لكن هذه المميزات الموضوعة فى الاعتبار لم تكن تتمثل فى مهارات وخبرات خاصة، وإنما تمثلت فى التعليم والمثابرة والأمانة والشخصية الحسنة. ومن وجهة نظر سينيكا فقد كان الأمر مثار شكوى حين لا يمنح الإمبراطور وفقًا (لمعايير) الفضيلة وأداء الواجب (II.28.2).

---

(١) يُبدى تاكيتوس تعاطفًا أكبر مع تصرف تيبريوس فى هذا الصدد (Ann. I.75.3-4). فى حين وجد نيرون يُفرط فى سخائه بلا تمييز تجاه شيوخ السناتو ممن أفلسوا (Ann. XIII.34).

(٢) عن تاكيتوس انظر الحاشية السابقة وHist. I.52 حيث ينتقد كرم فيتيلليوس Vitellius على أنه "دون معيار ودون حسن تقدير sine modo, sine iudicio".
Fronto ad M.Caes. V.37; Dio Cassius LXXII.19 (cf. LII.15.3, 19.1-2); SHA Hadr. 10.3-6; Plin. Pan. 44.7; Ep. X.13.

(٣) اقتباسات من Saller 1982: 110. Cotton 1984: 265

غالبًا ما يكتنف الغموض سينيكا فى وصفه للمنافع بحيث لا يتضح ما إذا كان المانح هو الإمبراطور أو شخص آخر (e.g.I.5.1,II.28.1-2). كما أنه لا يتصور "الملوك والحكام" على أنهم الأشخاص الوحيدون من أهل السلطة الذين هم بحاجة إلى النصيحة الصريحة (Ep. 123.9). وفضلاً عن ذلك، فقد كان من الممكن تقديم هدايا عادية بالتبادل إلى الإمبراطور نفسه – كما إلى الملوك. (VII.4.2, III.18.3). إن الأمور لم تقتصر على مجرد بقاء واستمرارية الأنماط الاجتماعية الجمهورية كما هى، بل إن قواعد التشريفات (الإتيكيت) الخاصة بالمنافع والأفضال بين أعضاء تلك الطبقة قد طُبقت على العلاقة بينهم وبين الإمبراطور، لأن الإمبراطور كان – من الناحية النظرية – واحدًا بين أنداد، وكان من مصلحة كل الأطراف المعنية أن تُحترم النظرية. إن عبارات بلينى – وهو أحد شيوخ السناتو المنغمسين فى شبكة من المجاملات والأفضال الحقيقية – تعطينا لمحة تفصيلية عن ذلك الغموض الاجتماعى الذى تنطوى عليه تعاليم سينيكا.

٤ - مراسلات بلينى

وُصفت خطابات بلينى على أنها "دليل للسناتو الرومانى الكامل الصفات. فهى ليست مجرد شهادة لسيرة ذاتية، وإنما قُصد منها كذلك أن تكون تعليمية تقدم المثل والقدوة"[1]. إن كثيرًا من الخطابات التى نشرها (فى الكتب ١-٩) هى خطابات توصية أو إحصاء تذكيرى بهداياه وأفضاله. والغرض منها هو عرض المستويات العليا التى اتبعها فى القيام بأداء "الواجبات تجاه أصدقائه" وهو ما يشير إليه باعتباره منطقة خاصة من الالتزام تقع بين الواجبات الرسمية وواجبات الحياة الخاصة (Ep. III.5.19,VII.15.1,IX.37.1). أما الكتاب العاشر – الذى يضم مراسلاته مع تراجان والذى

(١) Veyne 1976 (1990): 9. قد يكون المرء أقل ميلاً إلى الموافقة على نهاية الجملة "التى تجعل كاتبها يبدو سعيدًا ومنسجمًا مع نفسه". انظر كذلك Parker 1988

ربما لم يكن يعتزم نشره[1] – فيتضمن خطابات يطلب فيها أفضالاً بالنيابة عن نفسه وعن آخرين وخطابات شكر وامتنان، وكلها تحذو بوضوح حذو قواعد التشريفات السائدة بحذافيرها حتى يحظى برضا وموافقة الإمبراطور. هذه الخطابات تُبدى لنا إذًا المنظومة الاجتماعية حتى وإن ساورنا بعض الشك فى أنه قد تم الالتزام بها بشكل متسق كما يصورها بلينى، حتى فى حالته هو.

إن وصف بلينى لتلك المنظومة يتوافق تمامًا مع مواعظ شيشرون وسينيكا، بل ويُظهر كذلك أن الشخص المتعلم على وجه العموم – حتى وإن لم يكن قد تلقى تعليمًا نظاميًا فى الفلسفة – يمكن أن يكون على دراية بما قاله الفلاسفة[2]. فى الخطاب رقم **(V.1)** يعبر عن سروره وهو يتلقى – اعترافًا بكرمه السابق فى موضع وصية – مكافأة "فى السمعة الطيبة" وكذلك "سلامة الطوية / الضمير النقى"، لأن المستفيد من الوصية قد ترك له وصية: "أنا لست بذلك القدر من "الرجل الحكيم" بحيث أقف محايدًا بصدد الاعتراف بالجميل ونوع من المكافأة التى تتأتى لما اعتقد أنه تصرف فاضل" **(13-10)**. إن اللغة المستخدمة هنا تذكرنا بما ورد فى "عن المنافع" **(II.33.3)** حيث يشرح سينيكا قائلاً "إن الثمرة الأولى للإحسان هى ثمرة (راحة) الضمير ... فى حين تأتى سمعة الفرد والأشياء التى يمكن أن تكون مستحقة له فى المقابل كمكافأة ثانية". كما يبرز بلينى صفاتٍ يعزوها سينيكا إلى المتلقى فى "عن المنافع" ويستخدمه كمثال ونموذج **(V.1.3-5)**. إن بلينى نفسه يؤكد على المنافع التى يحظى بها من خلال المزيد من العطاء **(Ep.II.13.9)**، وهو يمتدح الفيلسوف أرتيميدوروس "لطبيعته السخية" حتى إنه يبالغ ويضخِّم خدمات أصدقائه **(III.11.1)**.

---

(١) السبب الأساسى للاعتقاد بأن بلينى لم ينشر الكتاب العاشر (من الرسائل) هى أن الرسائل تنتهى بصورة فجائية خلال فترة توليه حكم الولاية، وكون الكتاب الأول من رسائله Ep. I.1 يوحى بأنه كان يعتزم فقط أن ينشر رسائله بنفسه – وهى عادة وممارسة اتبعها ما عدا فى كتابه العاشر – وكذلك فإن ما جاء عنده فى Ep. I.10.9 يبين أنه اعتبر رسائله قد كُتبت كجزء من واجباته المهنية وأنها "تفتقر تمامًا إلى العلم inlitteratissimas".

(٢) ربما كان بلينى قد اكتسب ما علمه من فلسفة فقط من خلال دراسته للبلاغة مع كونتيليان (Plin. Ep. II.14, VI.6) الذى أوصى بقراءة الفلاسفة (XII.2.8, X.1.35, 1.123). واعتقد مثل شيشرون أن نشر الأفكار الفلسفية كان مجال نشاط الخطباء (I. proem. 10-17). ولكن – لأسباب سياسية – كان بلينى حريصًا على التأكيد على صداقته مع الفلاسفة الرواقيين الذين حاكمهم دوميتيان، وشملهم كل من نيرفا وتراجان برعايته (Ep. I.5, 10. II.18, III.11, IX.13.1-3).

كان بلينى يعلم أن قراءه من الرومان سوف يتعاطفون مع ضعفه أمام المجد[1]. ففى خطابه رقم I.8 يعالج المشكلة بصورة مباشرة وهو يصور تردده حول نشر خطبة له سبق أن ألقاها أمام صفوة من المستمعين عندما أهدى مكتبة أقيمت لصالح مدينته الأم "كوموم" Comum. هذه الخطبة قدمت الأساس المنطقى لهذا السخاء من جانبه وأوضحت أنه نابع من التطبيق العقلانى لمبادئ أخلاقية وليس من قبيل النزوة المندفعة، ويذكر بلينى أن انهماكه فى إعداد الخطبة قد أعانه على تجنب الندم الذى قد يعقب نوبة كرم مندفعة، كما سبق أن أوضح سينيكا (Ben.IV.10.2-3). وفضلاً عن ذلك فإنه عزز لديه التحرر من البخل والشح الذى يصاحب حب السخاء (cf.Ben.IV.14.4). وفى الختام يشدد على تميز مشروعه التالى فى الكرم والجود والمتمثل فى المعونة المالية لتنشئة الأطفال فى "كوموم": فعلى النقيض من الألعاب الرياضية ومباريات المصارعين فإن هذا المشروع يحظى بشعبية ومع ذلك فإنه ذو نفع عام أصيل. وهنا أيضًا نجده متسقًا ومنسجمًا مع الأخلاقيين[2]. إن الخطاب يذكرنا بصورة عارضة بالموضع الذى كان يجرى فيه نبع الخير من أبناء الطبقة العليا فى ظل الإمبراطورية: فإذا كانت روما هى مستودع (أفعال الخير) بالنسبة للإمبراطور والبيت الإمبراطورى فقد كان بوسع الآخرين أن يزودوا مدنهم الأصلية بأعمال الخير ووسائل الراحة.

من الواضح أن بلينى يعبر عن مُثل يتوقع من قرائه أن يشاركوه فيها، ليس فقط من منطلق رغبته الواضحة فى أخذ موافقتهم عليها ولكن من واقع أنه قد نشر حتى الخطابات التى لم تنجح فى تحقيق المطالب التى قدمها نيابة عن أصدقائه. لقد كان غرضه هنا أن يبرز نواياه وجهوده وليس ما قدمه من أفعال الخير والمنافع المادية[3]. وفضلاً عن ذلك فإنه عند طلبه بترقيته لأصدقائه – سواء من حكام الولايات أو من الإمبراطور – فإن بلينى غالبًا ما يعرض طلباته فى عبارات غامضة حتى إنه لا يمكننا أن نخمن ماذا كان

(1) Tac. Hist. IV.6.1 "إن التولع العاطفى بالمجد هو آخر ما يمكن للناس – حتى الفلاسفة منهم – أن يجردوا أنفسهم منه".
And on Cicero, see Atkins, in ch. 24 section 7.2 above; also Long 1995: 213-16.
(2) Cic. Off. II.56; Sen. Ben. I.11-12.1.
(3) Syme 1960 (1979): 477-95.

مطلبه على وجه التحديد (e.g.Ep.II.13,III.2,X.26,87). إن بليني يقصد أن يشدد على أن حسن التقدير الذى ينطوى عليه فعل الخير أعلى قيمة من المنفعة ذاتها: "إذ على الرغم من أنك تمنحه أعلى المناصب فى سلطاتنا فإن أفضل ما يمكن أن تمنحه إياه هو صداقتنا" (II.13.10).

كما يؤكد بليني أيضًا فكرة سينيكا القائلة بأن الإمبراطور متوقع منه فى ذلك حسن التقدير Iudicium (Ep.IV.8.1,X.13, II.9.2-3). لقد امتدح تراجان فى خطاب المديح Panegyricus لتشجيعه المثابرة والكمال والاقتصاد (حسن التدبير) والفضيلة بتعيينه أفاضل الناس فى مناصب الكهنوت وحكم الولايات وإظهاره أنهم يحظون بصداقته وحسن تقديره لهم (44.7-8). وهو يبين أنه يفترض فى الإمبراطور أن يحترم إمكانية تبادل الهدايا وضرورة إبداء الامتنان، كما سبق أن اقترح سينيكا: إن تراجان – على النقيض من سلفه – يقر بضرورة إبداء الامتنان وإشباع المنافع، ليس من منطلق "الإمبراطور العظيم"، وإنما "كصديق يعبر عن الامتنان"[1]. إن كلمة "صديق" هنا تشير إلى الطريقة التى يمكن أن تستخدم بها فى قواعد التشريفات الرومانية المستقرة لتغلف حقائق السلطة وتدعم متطلبات دولة المواطن civilitas فى ظل الإمبراطورية، لأن كلمة صديق amicus كانت تستخدم دائمًا كنوع من التعبير المُحسَّن لكلمة "تابع" cliens، ويستخدمها بليني أيضًا فى الحديث مع من هم أدنى منه مرتبة أو سنًا عند التوصية عليهم (II.13, III.2, 8, X.87, VI.6). وعلى الطرف الآخر فإن كلمة العفو أو التسامح indulgentia التى تستخدم غالبًا فى الحديث عن أو إلى الإمبراطور يمكن أن تُستغل فى توضيح وإبراز علاقة عدم تكافؤ[2]. ولكن هناك مظهرًا من مظاهر الإذعان والمراعاة كان يشكل على الدوام جزءًا من آداب الطبقة العليا. فى واقع الأمر فإن بليني يستخدم لغة مشابهة للغة أقرانه عند الحديث

---

(١) Pan. 60.5-7, cf. Ep. X.51 . حيث يكتب بليني إلى تراجان بطريقة مثيرة للغثيان عن "عدم تجرؤه على الرد بما يليق ويساوى (مقامه) من امتنان، مهما بلغت قدرته على فعل ذلك".

(٢) E.g. Ep. II.13.8, X.4, 5, 10, 12, 13, 26, 51, 87, 94, 106. الرأى المطروح هنا هو رأى Cotton 1984: 245-266.

عن سخائهم[١]، فى حين يتحدث تراجان عن نفسه وعن بلينى معًا فى "تسامحهما" مع أهل بروسا **Prusa** فى بيثينيا **Bithynia (X.24)**.

وهكذا فإن بلينى يوحى بأن الصورة التى رسمها سينيكا عن المشهد الرومانى صورة واقعية. إنه يعلم من خلال القدوة قيمة العلاقات الاجتماعية التى تشبه تمامًا ما ورد عنها عند سينيكا. إن ما يقدمه لنا سينيكا ومُفتقد تمامًا عند بلينى هو التحليل المنظم للمنظومة الاجتماعية وأسسها فى شكل نظرية عامة عن طبيعة الكون وطبيعة الإنسان.

نفس هذا الأمر يصدق على ملاحظاتهما بشأن المستوى الأدنى من المجتمع. إذ إن بلينى فى خطابه رقم **(VIII.16)** يتناول قضية أولئك "الرجال المحترمين والفلاسفة" الذين يقولون بأن المرء لا ينبغى أن يحزن على موت عبد وإنما يتعامل مع الأمر من منطلق الخسارة المادية لا غير. ويواصل الحديث عن شعور إنسانى **humanitas** استثنائى بسماحه لعبيده بكتابة وصايا وذلك من منطلق مفهومه للكيان الأسرى كصورة مصغرة من الدولة **res publica** حيث يحظى العبيد بذلك النوع من الامتيازات التى يتمتع بها المواطنون فى دولة **res publica** حقيقية، بأن يسمح لهم بكتابة وصايا. وعلى الرغم من ذلك الاتجاه القاسى الذى ينتقده بلينى والذى يجمع بوضوح بين نهى الرواقيين عن الحزن (كعاطفة) والفكرة غير الفلسفية القائلة بأن العبد ما هو إلا قطعة ملكية، قد ترك بعضًا من آثاره عند سينيكا **(Tranq. An. 11.3; Ben. VI.2.3)**، فإنه توصل من المفهوم الرواقى القائل بأن البشر كافة متساوون بالطبيعة **(Cons. Marc. 20.2; Clem. I.18.2)** إلى نتائج ذات طابع إنسانى شبيهه بما توصل إليه بلينى. فى الواقع فإن فكرة "الكيان الأسرى **domus**" كنموذج مصغر للدولة **res publica** سبق أن عُولجت بالفعل فى "خطاب" سينيكا رقم ٤٧، وهو أحد أكثر التعبيرات المفعمة بالنزعة الإنسانية نحو العبيد من بين ما حفظه لنا تراث العالم القديم. فعلى الرغم من أن الفلاسفة الرواقيين المبكرين قد استنتجوا – فيما يبدو – من المساواة

---

(١) Ep. IV.15.11, 15.13 (the Senate), cf. CIL VIII.20684 حيث يقدم أحد المواطنين الرفاق من Saldae فى موريتانيا إهداءً إلى أحد المشرفين على الولاية من قبل الإمبراطور هادريان على أنه "صديق فى غاية التسامح بوازع من نزعة الخير التى غرسها فى نفسه "amico indulgentissimo ob beneficia quae in se contulit"

الطبيعية لبنى البشر مجرد الحد الأدنى من مبادئ المعاملة الإنسانية، فإن سينيكا أطلق العنان لأكثر الآراء والممارسات تقدمية فى عصره[1]. إذ اعتبر سينيكا أن العبد يحق له كل شيء يندرج فى إطار واجب الإنسان نحو الإنسان؛ وأن بإمكانه حتى أن يضع سيده فى موضع الالتزام بتصرفات فُضلى نحوه (Ben. III.18, 21, 22). أما فيما يتعلق بأوجه التمايز الأخرى التى فرضها القدر والحظ وليس الفضيلة، فإن الرق كان أمرًا مقبولاً لديه كنظام (Tranq. An. 8.8-9).

ويقدم سينيكا كذلك أسبابًا للناحية النفعية فى معاملة العبيد معاملة حسنة. إن العدد الكبير للعبيد فى بعض البيوت الرومانية جعل سادتهم يستشعرون التهديد، ومن أجل حمايتهم فإن القانون قد جعل عقوبة قتل السيد (على يد عبده) أشد قسوةً وصرامةً. إلا أن القانون قد حاول كذلك – من خلال إثناء (السادة) عن القسوة المفرطة – أن يقلل فرص الخطر على المجتمع من العبيد الذين استبد بهم القنوط. ويُلمِّح سينيكا إلى إمكانية حصول العبيد الذين تُساء معاملتهم على إنصاف ومراضاة – وإن لم تكن تعويضًا – من أحد شاغلى المناصب (ربما المشرف العام على المدينة) من خلال سعيه إلى اللجوء واللوذ بأحد المعابد أو بتمثال الإمبراطور (Ben. III.22.3). أما نصيحته الشخصية للسادة فهى ألا يجعلوا من عبيدهم أعداء لهم من خلال قسوتهم، بل أن يكتسبوا ولاءهم بالعطف (de Ira III.5.4; Ep. 47.2-9). وفى حين يُفسر الاتجاهان المتعارضان فى القانون تفسيرًا ممتازًا كمدخلين مختلفين لمنع الخطر على الأفراد والمجتمع، فإن عبارات سينيكا نفسه ليست بحاجة لأن تُقرأ كمجرد نصائح كلبية لأبناء طبقته عن كيفية تدعيم مؤسسة ونظام الرق من خلال تشجيع الإذعان للعبيد[2]. إن الطرح من منطلق النفعية واضح بجلاء قبل أى اعتبار؛ أما الطرح من منطلق الإنسانية فيغذيه اهتمام واعتبار أخلاقى من أجل الصالح الأخلاقى للسيد على الأقل.

---

(1) Griffin 1976 (1992): 257-8, 259, 261, 265-6, 274.

(2) وهو الرأى الذى اتخذه Finley 1980: 121; 178 n. 108 and Bradley 1986: 161-72.

٥ - مراسلات سينيكا: عن الحياة العامة مقابل الحياة الخاصة

ينقل سينيكا بصورة أقوى من بلينى أو شيشرون الصراعات الأخلاقية التى يخلقها الحكم الفردى المطلق. إنه يعود مرة ومرات إلى قضية ما إذا كان ينبغى على المرء أن يُحجم عن الحياة العامة فى ظروف بعينها بعد عدد من السنوات أو تمامًا. حقًا إن العوامل الموضوعة فى الاعتبار تتضمن تلك العوامل التى ناقشها بالفعل شيشرون وساللوستيوس فى ظل الجمهورية - مثل السبل الشريرة التى يكون الناس بحاجة إليها من أجل تحقيق طموح سياسى فى دولة فاسدة أخلاقيًا[1]، وعدم الملائمة الناجمة عن عدم الكفاية فى المركز أو الثروة أو الموهبة أو الصحة، أو الموهبة الفائقة فى النشاط العقلى والفكرى[2]. ولكن الأوضاع السياسية الجديدة تطل بوجهها كذلك، ولاسيما فى مؤلف "عن سَكينة النفس **de Tranquillitate Animi**: فقد يمنع الخطر حرية الفعل أو القول **(4.3, 5.4)**، بحيث قد يصبح العناد الصامت هو الوسيلة الوحيدة لخدمة الرفاق المواطنين **(4.6)**: وتكون الدولة فى وضع لا يُمكِّن الرجل الصالح من تقديم العون **(5)**؛ وقد يكون المرء غير ملائم للحياة العامة لأنه ميَّال إلى حرية التعبير التى قد تؤذيه، أو لأنه ينزع إلى التحدى الوقح الذى لا يلائم حياة البلاط **(6.2)**.

وعلى الرغم من أن سينيكا غالبًا ما يُلمِّح إلى التوقع الرواقى بأن على الناس أن يخدموا رفاقهم بالمشاركة فى الحياة العامة ما لم يكن هناك عائق (يحول دون ذلك)، فإنه فى مرة واحدة فقط فى أعماله المتبقية يقدم معالجة نظامية للنظرية الرواقية وما تنطوى عليه من مضامين. ولكن فى مقالة "عن وقت الفراغ **de Otio**" غير المكتملة - حيث يواجه سينيكا تحديًا من جانب الطرف الموجه إليه الخطاب وهو أنايوس سيرينوس **Annaeus Serenus** (انظر ص 545 أعلاه / فى النص الأصلى بالإنجليزية) - يعد سينيكا بالدفاع

(1) Cic. Off. I.69, 71, Sall. Cat. 3.3-5, Jug. 3-4; cf. Nepos Att. 6.2; Sen. Tranq. An. 3.2; Ep. 118.3.

(2) Cic. Off. I.71, 121; Sen. Tranq. An. 6.2, 7.2, de Otio 6.

عن تزكيته لحياة فيها وقت فراغ مكرس للفلسفة ولبيان أن المبادئ الرواقية تسمح بتفرغ تام من جانب الشباب لمثل هذه الدراسة أو لنقل واجبات المرء إلى آخرين بعد أعوام من الخدمة العامة (2). إن ما يتبقى فقط هو نقاش مطول وغير مكتمل للموضوع الأول. هنا يشير سينيكا إلى أن تعاليم الرواقية ونموذج مؤسسيها يتيح الفرصة لحياة التأمل، وللعوائق التى تبرر الإحجام المبدئى أو الانسحاب لاحقًا أن تطرح مجالاً واسع المدى (3.3). وهو يورد الأسباب الخاصة التى ورد ذكرها بالفعل.

وبعد ذلك يشرع سينيكا فى تقديم طرح مفاده أن حياة دراسة الفلسفة – حتى فى غياب مثل هذه العوائق – تلبى احتياج ومتطلب الرواقية أن يكون المرء نافعًا لرفاقه ويخدم الصالح العام، لأن الشخص الذى يغرس الفضيلة كأسلوب حياة له يؤهل نفسه أخلاقيًا ليفيد الآخرين (3.5). ثم يلجأ بعد ذلك لمذهب المدينة الكونية: هناك دولتان res publicae، الأصغر (الدولة المنتمى إليها المرء)، والأكبر (العالم بأسره) والذى يجمعنا كمواطنين رفاق مع البشر والآلهة كافة. بعض الناس يقدمون خدماتهم على المستويين، والبعض الآخر يخدم هذا الجانب أو ذاك، وبوسعنا أن نخدم الدولة الأكبر بشكل أفضل فى ظل حياة التفرغ مع جعل إله شاهدًا على أعماله. من خلال دراستنا لفلسفة الأخلاق والفلسفة الطبيعية (4). وفضلاً عن ذلك، فإن "الخير الأعلى / الأسمى" summum bonum الذى يدافع عنه الرواقيون يتمثل فى الحياة وفقًا للطبيعة، ولكن الطبيعة أمدت الإنسان بتعطش إلى المعرفة، وهو موضع فى قلب الكون يقوم من خلاله بإجراء مسح كونى، كما أمدته بجسد يتيح له أن يحنى رأسه ليتأمل فى السماوات، وبعقل يمكنه من التحرك قُدمًا من العالم المحسوس إلى ما وراءه من حقائق. لذلك فإن الإنسان – بما يتفق مع الطبيعة – يُمضى أجله القصير فى الحياة الذى منحته الطبيعة إياه فى التأمل فيها. وأخيرًا فإن الرواقية قد أرست مبدأ أن الطبيعة قد أعدتنا للعمل وللتأمل (cf. ep. 94.45)، ولكن توظيف ثمار تأمل المرء لخدمة الإنسانية من خلال الكتابة والتدريس تشبع وتلبى هذا المطلب (6-5.8).

إن تفضيل سينيكا لاستخلاص استنتاجات من المبادئ الرواقية الأولى بدلاً من استكشاف المؤهلات المصاحبة لتوصياتهم بالمشاركة يتم التركيز عليه فى القسم الأخير

المتبقى من المقال (8). وعلى الرغم من أن هذا القسم غير مكتمل فى حد ذاته، فيبدو أن سينيكا يوحى بأن تعاليم خريسيبوس القائلة بأن "الرجل الحكيم" ينبغى ألا يدخل مضمار السياسة إذا كانت ظروف الدولة **res publica** غير مواتية، يستبعد بصورة مؤثرة مشاركته فى أى دولة **res publica** أرضية لأن أيًا منها لن يتسامح مع "الرجل الحكيم" ولن يتسامح هو معها. إن نصيحة خريسيبوس على هذا النحو متناقضة فى ذاتها، تمامًا كالقول بأن أفضل مجال هو الإبحار ولكن ليس فى بحر يحدث فيه تحطم للسفن بصورة عامة أو تغلب عليه العواصف - وهو قول معادل لمدح الملاحة فى الوقت الذى يحظر فيه على الشخص رفع المرساة (استعدادًا للإبحار).

رغم ذلك فمن الخطأ استنتاج أن سينيكا يستبعد المشاركة السياسية - فقد كان بصدد مناقشة الاعتزال بعد خدمة فعلية - أو أنه استبعد كليةً الطريق الرواقى القويم. ولكنه بالأحرى كان كارهًا لهذا الأمر من منطلق الظروف السياسية للدولة، كما يتبين من ملاحظته التى يقول فيها "لن تكون هناك دولة **res publica** متاحة أمام من يبحثون عنها بصلف وامتعاض **fastidiose**" **(8.1)**، وكذلك من معالجته المطولة لهذا العائق على وجه التحديد فى أطروحة "عن سَكينة النفس **de Tranquillitate Animi**": هنالك يقدم سينيكا النصيحة للناس العاديين ممن يشوبهم نقص (غير الحكماء)، ولاسيما من شرعوا منهم فعليًا فى خوض غمار الحياة السياسية **(2.9, 3.1)**، ويقارع رأى الفيلسوف الرواقى أثينودوروس من طرسوس والقائل بأن الحياة السياسية على درجة كبيرة من الفساد مما يجعل من الصواب الانسحاب منها **(3.1)**. أما توصيته الخاصة فتكمن فى مزج الفراغ بالشأن العام عندما يُحال دون الحياة (العامة) النشطة بصورة كلية من خلال ضربات الحظ أو حالة الدولة. إن هناك دولاً أخرى يمكن للفرد أن يؤدى واجبه فيها كإنسان إن لم يكن كمواطن **(4.4)**. ولكن - مع التأكيد على الدولة التى ينتمى إليها الفرد - يتضح أن ضغط الظروف قد يقلل من منفعة المرء للجنس البشرى إلى المستوى الذى سبق أن أوصى به أثينودوروس والمتمثل فى مجرد ضرب المثل على الفضيلة **(4.6-7, cf. 3.6)** أو إسداء النصح إلى الأصدقاء **(4.3, cf. 3.3, 3.6)** إن الفارق الحقيقى هو أن سينيكا يصر على أنه ليس هناك دولة على هذه الدرجة من السوء بحيث يُقصى فيها كل فعل كريم مشرف

(4.8-5.3) ولذا فإنه يعترض على سرعة وتمام الانسحاب (من الحياة العامة) وهو الأمر الذي يؤيده أثينودوروس: لابد للمرء أن يُبدى مثابرة ويلبى اختياره للحياة العامة بأن يقصره على الحياة فى حدود الممكن والمستطاع. إن التفكير فى المدينة الكونية هنا هو من منطلق البشر كافة (وليس الآلهة)، وهو أشبه بالمفهوم الكلبى السلبى عنها. وهى طريقة لإنكار ونفى أن تكون مدينة المرء هى المحور الممكن الوحيد للوجود.

وفى خطاباته إلى لوكيليوس **Lucilius** تبرز مرة أخرى (قضية) اعتزال الحياة العامة إلى حياة مكرسة للفلسفة – كما هى الحال فى "عن وقت الفراغ" – كأمر مفضل على حياة الواجبات المدنية وليست لسلب تلك الحياة قوتها وحيويتها – كما هى الحال فى "عن سَكينة النفس". إن هذا يصدق على "الرجل الحكيم" والرجل العادى الذى لم يبلغ الكمال، ولكن يتصدر الواجهة أكثر الاهتمام بمعدل وأسلوب الانسحاب المناسب. فلابد للمرء ألا يسلم زمامه فورًا للظروف (**Ep. 22.8**). ولابد للمرء أن يعتزل دون تفاخر أو تباه، بل وأن يقدم أعذارًا تتصل باعتلال الصحة أو الخمول والتكاسل بدلاً من الإقرار بتفضيله للفلسفة والسلامة (**68.1, 3-4**). ومن الخطر ممارسة الفلسفة بصورة متمردة واستخدام ما لدى المرء من فضيلة لتسفيه نقائص ورذائل الآخرين (**103.5, 19.2, 4**). كما أنه يشير إلى استياء وتذمر من هم فى السلطة (**14.10-11.14**). إن ما يعتمل من قلق عند سينيكا إنما يبرز بوضوح فى حقيقة أنه يكرس خطابًا كاملاً ليطرح فيه "أن من الخطأ الاعتقاد بأن من فرغوا أنفسهم بإخلاص للفلسفة هم من المعنادين المتمردين المحتقرين لذوى المناصب أو الملوك، أو لأولئك المسئولين عن إدارة الشئون العامة" (**73.1**). إن طرحه يتمثل فى أن أولئك الذين اعتزلوا أمور الدولة يشعرون بالامتنان للأمن والسلام الذى وفره لهم الحاكم والذى مكّنهم على هذا النحو من اتباع وممارسة مجالهم المهنى الذى اختاروه.

إن انشغال سينيكا بتبرير وكيفية الإحجام عن الحياة السياسية والانسحاب منها

إنما تعزى أصوله إلى نظام حكم نيرون وليس فى النظام الرواقى. فقد طلب هو نفسه عام ٦٢م. الإذن من الإمبراطور بالانسحاب بسبب اعتلال صحته وشيخوخته. وعندما انسحب فى نهاية المطاف عام ٦٤ عاش وكأنه عاجز مُقعد[1]. ولكن كتاباته عن الموضوع لا يمكن ربطها بصورة آمنة بوضعه وقت الكتابة، لأن ذلك لا يمكن إقراره بصورة مستقلة. إن أطروحتى "عن سكينة النفس" و"عن الفراغ" يمكن تحديد تاريخهما على أفضل الأحوال بين عامى ٤٧ و٦٤م.، فى حين تنتمى خطاباته إلى وقت لاحق فيما بين ٦٤-٦٥م[2]. وفضلاً عن ذلك، فيبدو أن اهتمامات سينيكا كانت أكثر عمومية من أن تكون تعبيرًا عن سيرة ذاتية. ففى ذلك الوقت عند اعتزاله عام ٦٤ قُتل أحد شيوخ السناتو من الرواقيين فى المنفى بعد أن تم الإيعاز إلى نيرون بالميول التحريضية لتلك الطائفة. كما أن السناتور الرواقى البارز ثراسيا بايتوس قد تغيب عمدًا عن حضور جلسات السناتو[3]. إن الخطاب رقم ٧٣ يوحى بأن الطرح الخاص بسوء حالة الدولة قد أورده فعليًا منشقون رواقيون. على أية حال فإن مخاوف سينيكا من أن التحدى قد يصم الفلسفة بسمعة سيئة كان له ما يبرره حقًا، لأنه بعد وفاة سينيكا مباشرة عام ٦٥ عُوقب شيوخ رواقيون فى السناتو وفلاسفة على اتهامات بالمعارضة السياسية[4].

٦ - خاتمـــة

إن كتابات سينيكا تظهر أن الرواقية لم تقدم توجيهات محددة حول أفضل أشكال الحكم، أو عن السلوك السياسى، رغم أنها قدمت مصطلحات ومفاهيم لتحليل المجريات الممكنة للفعل والمعتقدات (المذاهب)، كما قدمت تعاليم ونماذج يمكن استخلاص نتائج منها. وهى تبين كيفية استغلال المعتقدات الأساسية حول العناية الإلهية والطبيعية الاجتماعية للإنسان، والمدينة الكونية لإلقاء الضوء على استعمال السلطة السياسية، وعلى

---

(1) Tac. Ann. XIV.54, XV.45.3.

(2) Griffin 1976 (1992): 316-17; 396; 399.

(3) Tac. Ann. XVI.22.1.

(٤) Tac. Ann. XV.71, XVI.22. لفت غياب وإحجام ثراسيا Thrasea الانتباه بشكل خاص.

الفصل السابع والعشرون

الأفلاطونية والفيثاغورية
في بدايات العصر الإمبراطوري

برونو سنتروني

Bruno Centrone

١- اعتبارات مبدئية

لا تشكل الأفلاطونية في القرون الأولى من الإمبراطورية تيارًا فكريًا مستقلاً بذاته، وعادة ما يُستخدم تعبير "الأفلاطونية الوسطى" إشارةً إلى المؤلفين الأفلاطونيين ابتداء من يودوروس **Eudorus** (الذي ازدهر في عام ٢٥ق.م) حتى ظهور الأفلاطونية المحدثة وهي مقولة تاريخية- جغرافية تثير مشكلات كبيرة. فلا توجد في الواقع فلسفة أفلاطونية وسطى مستقلة بذاتها، بل مجموعة من الكتاب ممن يمكن وصفهم بأنهم أفلاطونيون بفضل ولائهم لنواة المواقف "الأرثوذوكسية" التي أفسدتها المذاهب الأرسطية والرواقية، وليست هي نفس النواة في كل الحالات. كان ذلك ينسحب على الفكر السياسي أيضًا. فالكتاب الذين اهتموا كثيرًا بهذا الموضوع مثل فيلون السكندري(٢٠ / ١٥ق.م- ٤٥ / ٥٠ق.م) وبلوتارخوس الخايروني (٤٥-١٠٠.م). على الرغم من أنهما يشتركان في ملامح كثيرة ، فكل منهما يختلف عن الآخر. ونحن لا نملك شواهد كافية على الفكر السياسي لأفلاطونيين آخرين في تلك الفترة كما لا يوجد ما يدل على وجود نظريات

سياسية تتميز بأصالة كبيرة أو ذات تأثير معاصر كبير.[1] وإن ظهور روما على مسرح الأحداث العالمية وتفوقها فى القرون الأولى من الإمبراطورية لم يقدم المناخ المناسب لازدهار الفكر السياسى النظري، ثم يبدو أن حتمية السيطرة الرومانية قد حددت نطاق الانعكاس السياسي، فكان يميل إلى التأرجح بين براجماتية الحرب أو القتال والمثالية النظرية.

وهذا هو تمامًا الموقف الذى تعكسه أعمال فيلون وبلوتارخوس على السواء. فكلاهما لعبا دورًا فعالاً فى الشئون السياسية فى مدينته مع الحفاظ على علاقات طيبة بأسيادهما من الرومان. ومع ذلك فلم يحدث مع أى منهما أن لعب فكره النظرى السياسى دورًا كبيرًا فى تفكيره أو فى اتخاذ صورة مذهبية معينة. ومن المؤكد أن يوتوبيا الفكر السياسى عند أفلاطون لم تكن قادرة على ممارسة أى تأثير فى الظروف المختلفة لعصريهما. ولكن كلما استمرت الفلسفة فى تقديمه هو إطار نظرى عام للانعكاس السياسي. وبالنسبة إلى كل من فيلون وبلوتارخوس فإن النظر إلى مجموعة أعمالهما الكاملة يسمح لنا ببناء ملامح عامة لنظرية سياسية. إن ميراثهما الأفلاطونى المشترك هو التمييز الأساسى بين مذهبين من مذاهب الواقعية، فعالم السماء الذى يضم «المثل» الثابتة يشكل نموذجًا لعالم الصيرورة المحسوس الذى يتغير باستمرار وتحكمه الرغبات. وإن الغاية القصوى من الفعل السياسى هى إنتاج نظام مثالى فى العالم المحسوس بقدر المستطاع. ومن هنا -وفى تناغم مع أفلاطون- نجد أن السياسة مستوحاة من إلهام أخلاقى متين.

فى الوثائق التاريخية التى تعود إلى تلك الفترة، وخاصة فى أيديولوجية الإمبراطورية الرومانية وكذلك عند مفكرين غير أفلاطونيين مثل سينيكا، نجد شواهد كثيرة على فكرة الملك كممثل للإله على الأرض وكتجسيد «للعقل» الإلهي.[2] لقد تطور هذا المفهوم فى

---

(1) على سبيل المثال كتاب ألكينوس Alcinous "Didaskalikos" (القرن الأول والثانى الميلادي) يحتوى على فصل مختصر عن السياسة (ch.34) يلخص فيه أفلاطون. انظر

see: Whittaker,1990. Dillon 1993.

وحول الأفلاطونية الوسطى على وجه العموم انظر.. Dillon 1977.

(2) See Chestnut, 1978.

النظرية الهللينستية. وتوجد إشارات كثيرة أيضًا عند فيلون وبلوتارخوس إلى نظرية الحكم الملكي، حيث يُعهد إلى الملك بمهمة تحقيق النظام الإلهي على الأرض، إنه مثل الإله على الأرض يفرض النظام والتوافق من خلال القانون الذي يُعتبر تجسيدًا حيًا له. كان مثال التشبه بالإله – الذي يرجع إلى أفلاطون والذي انتشر في الأفلاطونية – يُطبق هنا في عالم السياسة، وكانت محاكاة الفضيلة الإلهية لا تقتصر فقط على الحكيم. كان هذا التطور إيذانًا باستقبال فكرة الفلاسفة في السلطة. كان هذا هو المجال الرئيسي الذي يسمح بوجود مؤثرات لمفهوم أفلاطون عن النظام الملكي ونظريته في مثال الحاكم الفيلسوف.

وكانت هذه هي المبادئ الأساسية التي وجدناها في مجموعة أعمال تحمل أسماء فيثاغورية قديمة ولكن ربما ترجع إلى العصر الإمبراطوري (القرنين الأول قبل الميلاد والأول الميلادي). ويمكن أن نعتبرها منتمية إلى التقليد الأفلاطوني. ورغم صفتها المدرسية والاشتقاقية فإنها تطور معالجة مذهبية عالية لموضوع بحثها، وهذا ما يقوي الافتراض بأنها أثرت في الفكر السياسي اللاحق حتى اللاهوت السياسي في العصور الوسطى والنظريات الاستبدادية في القرن السادس عشر.(1)

٢ - فيلون السكندري

نشأ فيلون في أسرة يهودية غنية وذات نفوذ. وكان يدين بالكثير في تكوينه الفكري إلى الثقافة اليونانية. كتب أعماله باللغة اليونانية وكان لا يعرف العبرية إلا قليلاً، ولكنه كان مواظبًا على أداء فروض دينه كما يروي هو عن نفسه عندما يتحدث عن الحج إلى أورشليم في كتاب "العناية" (On Providence, II.107). لقد تأثر بالتيارات الفلسفية السائدة في عصره. ولكن التأثير الأكبر بلا شك يعود إلى فلسفة أفلاطون – الذي كان يعرف أعماله جيدًا – وإلى الأفلاطونية السكندرية على وجه الخصوص. ومع ذلك فإن الإطار المرجعي

(1) Kantorowicz 1952a:267-71(=1965:131-5), 1952b:170-4 (=1965:264-70) ; 1957 passim.

الأكثر أهمية من أجل فهمه هو الكتاب المقدس. فإلى جانب الكتابات الدفاعية والمقالات الفلسفية واللاهوتية نجد أن جزءًا كبيرًا من مجموعة أعماله يتألف من شروح أو تعليقات على نصوص التوراة (وخاصة الأسفار الخمسة الأولى منها) فى ضوء الترجمة السبعينية التى كانت منتشرة فى ذلك الوقت. وكان من الملامح المميزة لتفسيره استخدام مقولات ترجع فى أصولها إلى الفلسفية اليونانية وكذلك استخدامه لمنهج التأويل الرمزى الذى استعاره من التراث الفكرى اليونانى والمستخدم كذلك فى اليهودية. والفكرة السائدة هى أن الشخصيات والأحداث التى يضمها الكتاب المقدس ترمز إلى الواقعية وإلى الحقيقة التى تنتمى إلى العالم المعقول، وإن التوراة تمثل بصفة عامة رحلة النفس نحو التسامى فوق الوجود المادى وهو الغاية القصوى من الحياة.[1]

تضع هذه العناصر فيلون عند نقطة الالتقاء بين اليهودية والهللينية، ولقد ثار جدل واسع حول ما إذا كان فيلون يُعتبر فيلسوفًا يونانيًا حقيقيًا يستمد جذور فلسفته من الدين أم كان متصوفًا عبرانيًا وضع الفكر الفلسفى اليونانى فى خدمة الدين.[2] ولا يمكن التأكد بالوثائق من تأثير فيلون على الكتاب الوثنيين الذين لم يذكروه ولو لمرة واحدة بشكل مباشر. ومن ناحية أخرى نجد أن تأثيره واضحًا على آباء الكنيسة الذين فضلاً عن اهتمامهم بفكره الدينى وكتاباته الدفاعية كانوا يقدرون إسهاماته فى تفسير الكتاب المقدس والحقيقة العقلية. لقد أطلقوا عليه فيلون المسيحي، وأقل ما وصفوه به إنه أخ فى الإيمان[3]، ولذلك تعهدوا بتبليغ أعماله.

---

(1) كتابا فيلون عن «حياة موسى» وعن «حياة إبراهيم» يلخصان رحلة النفس، وشخصيات أخرى ترمز إلى فضائل وقوى النفس مثل عقل آدم وحس حواء، كما يرمز قابيل وهابيل إلى الشر والخير.

(2) الممثلون الأوائل لهذه القراءات المضادة هم
Wolfson 1947 and Nikiprowetsky 1977. The debate is reviewed by Runia 1986: pt.I; see also Runia 1990.

(3) بعض الشواهد تشير إلى وصفه بالأسقف، ويجعلونه أيضًا مقابلاً للقديس بطرس، وحول وضع فيلون بين آباء الكنيسة انظر Runia 1993.

بالنسبة للسياسة عند فيلون[1] والظرف التاريخي في عصره نجد أن أهم كتابين له على الإطلاق في هذا المجال هما "البعثة إلى جايوس" **Legatio ad Gaium** و "ضد فلاكوس" **In Flaccum**. وفي هذين الكتابين يروى بعض الأحداث التي تكشف عن مشاركته الفعالة بالسياسة. وكانت مشاركته في العمل المدني – رغم تردده في ذلك – مقصورة على الأرجح على مناسبات من هذا النوع، رغم أنه كيهودي لم يشغل منصبًا في الحكومة القائمة بالفعل في الإسكندرية. ولم يتبق لنا من أعمال فيلون كتاب واحد يمكن أن نعتبره صراحة كتابًا سياسيًا. ومع ذلك فإن لكتابيه "عن يوسف" و "عن حياة موسى" أهمية كبرى بالنسبة لمفهومه عن الحكم والنظام الملكي. حيث يجسد يوسف رجل الدولة المثالي، ويجسد موسى الملك الفيلسوف والمشرع المثالي الذى كان عمله يفوق السياسة العملية من حيث الأهمية. ولكن لم يهتم فيلون بوضع نظرية تفصيلية أو برنامجًا محددًا في السياسة. فرغم أن السياسة ضرورية ، فإنها ذات أهمية ثانوية وإضافية وأشبه بملحق للحياة الإنسانية، لأن غاية الحياة نفسها هى اتباع العقل وعبادة الرب.

منذ أن تأسست الإسكندرية فى مصر وهى تضم جالية يهودية كبيرة. وكانت علاقات اليهود بفئات المجتمع الأخرى مثل الإغريق والمصريين تنطوى على صعوبات كبيرة سواء لأسباب اقتصادية ودينية أو بسبب الامتيازات الخاصة التى منحها الرومان لهم[2] ويقدم لنا كتاب "ضد فلاكوس" **In Flaccum** الدليل على الاضطراب والتوتر الذى أصاب العلاقات الطيبة بين اليهود والرومان. وكانت قصة فلاكوس الوالى الرومانى فى الإسكندرية إيذانا بالصعوبات المتأصلة التى واجهوها. فبعد أن بدأ فلاكوس حكمه بالعدل والجد والمثابرة بدأ يتخذ موقفًا معاديًا من اليهود وتورط فى مذبحة نفذها السكان المحليون. ونتيجة لذلك أُلقى القبض عليه بأمر من الإمبراطور جايوس كاليجولا ونُفى ونُفذ فيه حكم الإعدام. ويستكمل فيلون القصة فى كتاب "البعثة إلى جايوس" الذى ألفه بعد اختيار كلاوديوس إمبراطورًا. ويروى فيلون عن قصة اشتراكه فى البعثة التى ذهبت

(1) On Which see above all Goodenough 1938, Barraclough 1984.

(٢) حول الوضع السياسي في الإسكندرية انظر Barraclough 1984:421-36.

إلى جايوس فى عام ٣٩م وكانت تهدف إلى عودة الحقوق إلى اليهود بعد أن سلبها منهم فلاكوس. وهنا يظهر جايوس بشكل مختلف تمامًا. فلقد عبر فيلون عن انتقاده اللاذع لسياسة الإمبراطور جايوس كاليجولا فى اضطهاد اليهود ومشروعه المجنون فى تأليه نفسه، خاصة عندما أعلن أثناء وجود البعثة عنده عن تشييد تمثال له منقوش عليه اسم "زيوس" داخل المعبد اليهودي. وينتهى الكتاب بمفاجأة غريبة تروى قصة اللقاء الثانى بين أعضاء البعثة والإمبراطور جايوس الذى أنهاه بسبب رفضهم الاعتراف بألوهيته. وفى عودة لفيلون إلى الموضوع لم تصلنا بقية التفاصيل، وربما كان فيلون يروى قصة سقوط الإمبراطور جايوس كاليجولا. فى ضوء مفهوم العناية التى يسبغها الإله على شعبه المختار.

لقد كان الغرض المستهدف من قراءة تلك الكتابات موضوع نقاش بين الدارسين[1] ربما كان فيلون يريد أن يوجه إنذارًا إلى كل من يضطهد الشعب اليهودى بأن مصيرًا أليمًا سيكون فى انتظاره وأن يطمئن المترددين من إخوانه فى الدين. وعلى أى حال فإن العملين يشهدان على المشاركة الشخصية لفيلون فى السياسة كما يشهدان على هدفه فى الحفاظ على علاقات طيبة مع الرومان من أجل ضمان الحرية الدينية لليهود وضمان حصولهم على الامتيازات التقليدية.

وعندما نعود إلى أعمال فيلون التفسيرية نجد أنه يستخدم مقولات سياسية فى وصف العالم وعلاقته بالخالق. فالعالم بالنسبة له هو أكمل أعمال الرب، الإله الأعلى، أو الإله الذى له السلطة العليا. وهو ما يمكن التعبير عنه على الطريقة الرواقية فى المدينة الفاضلة التى يؤسسها على القانون ويحكمها بالعدل "الملك العظيم"[2]. إذن فإن تناول مفهوم فيلون السياسى يتطلب منا أن نبدأ من أصل العالم ونظام تكوينه. إن أعلى القوى الإلهية هى تلك التى ترتبط بالخلق وحكم الملك **(basilike)** وهو يستخدم له لفظ "السيد" أو "الرب" ما دام الإله بفضل القدرة على ممارسة هذا الحكم يحكم بالعدل بين كل الكائنات

---

(1) On The Legatio see Kraus Reggiani,1984.

(2) Quaest.Ex.II.42.Jos.29,Mos.I.166,Abr.74.

التي توجد على الأرض. وهو وحده القادر على أن يحكم العالم بالعدل لأنه هو صانع العالم وصانع النظام من المادة العماء التي لا تمايز ولا نظام فيها. أما القوة الثالثة التي يتمتع بها فهي توجد بين القوتين الآخريين ألا وهي اللوجوس **Logos** الذي ينفذ في كل شيء وهو مبدأ كل فعل أخلاقي.[1] إن صانع العالم وحاكمه هو أيضًا كمشرعه. وقانونه هو لوجوس الطبيعة الذي يحدد ما يجب الإقدام على فعله وما يجب الإحجام عنه. لذلك فإن للعالم دولة واحدة وقانونًا واحدًا. وإتباع قانون الطبيعة يعادل التأمل في نظام الطبيعة ونظام حكم المدينة الكونية.[2]

إن الإنسان في الأساس هو مواطن العالم الذي صنعه له الإله كاملاً تامًا. والإله الذي فعل ذلك هو غني عن كل شيء. والبشر مواطنون ثانويون في دول أخرى. وليس للحكيم موطن آخر غير فضائله الخاصة.[3] والحياة السياسية بصفة عامة مكملة لحياة الشخص الذي يعيش وفقًا للطبيعة. ونظم الحكم أو الدساتير مكملة كذلك لقانون ودولة الطبيعة **(Jos.29)** وعندما يقابل فيلون بين مدن معينة والمدينة الكونية المثالية الوحيدة يفكر في اللوجوس الإلهي بوصفه مصدر العدل والمساواة **(Immut.176)** فيقول:

" اللوجوس الإلهي..... الذي يتحرك للأبد عبر المدن والأمم والبلاد يوزع على الفرد خيرات الآخرين ويوزع على الكل خيرات الكل. ولكنه يغير الملكية من وقت لآخر حتى يكون العالم مأهولاً بالسكان كمدينة واحدة. و أفضل صورة يقدمها لنظم الحكم هو النظام الديموقراطي ".

---

(1) Cher.II.27-9, Poster.127.

(2) Mos.II.48, Abr.6.1.

وحول الالهام الرواقي بهذه النظرية انظر:
Schofield in ch.22.section4 above.

(3) Jos.69, Mos.I.157, Abr.31.

ربما نلاحظ هنا أصداء كلبية انظر:
Moles. in ch.21 section 3 above.

ولكن هناك فى الواقع مدنًا كثيرة بدساتير ونظم حكم وقوانين وأعراف مختلفة. وتتخذ الحياة السياسية عدة صور وتتغير تغيرًا متصلاً، لذلك فإن رجل الدولة يجب أن يكون متعدد المواهب ولديه القدرة على التكيف مع كل الظروف.

إن الحياة السياسية هى فعل أو نشاط من الدرجة الثانية مقارنة بممارسة الأمور الإلهية. لقد كان فيلون داعية مقتنعًا بسمو حياة الحكمة والتأمل على الحياة العملية. وعلى الرغم من ذلك فإن أفضل صورة من صور الحياة هى التى يبلغها المرء فقط عبر ما يُسمى بالهجرة بعد أن يكون قد ارتقى بتصوره وفهمه إلى الاقتصاد، ثم إلى السياسة.[1] ومع ذلك يمكن ممارسة السياسة من برج عال محاكاة لحكم الملك الرب الإله. وفى ضوء القياس بين العالم والمدينة، تكون الحكومة الصالحة الناتجة داخل المدينة محاكاة لحكم الرب للعالم. لذلك فإن أفضل نظم الحكم هو نظام الحكم الملكي، رغم أن فيلون يؤكد مرارًا وتكرارًا أن الديموقراطية هى أفضل نظم الحكم. ولكنه لا يعنى بالديموقراطية حكم الشعب، لأنه يرفض الديموقراطية بهذا المعنى. بل إن المصطلح يشير إلى معنى تداول السلطة، ومن ثم فهى تعنى أن كل فرد يحصل بدوره على حقوقه ويؤدى واجباته.[2] وبذلك تكون هناك علاقة وثيقة بمفهوم المساواة (isotēs)، الذى يعتبر مصدر العدالة ويُنظر فيه فى إطار النسب الهندسية.[3] ولذلك فإن الديموقراطية المقصودة، بوصفها المبدأ الذى دبر الإله الكون وفقًا له، لا تتناقض مع حكم الفرد أو الحكم الملكي.[4]

أما نماذج فيلون للحكم الملكى فتوجد فى شخصيتين مهمتين فى التوراة وهما "يوسف" و "موسى"، بينما الأباطرة الرومان من أمثال جايوس كاليجولا فيمثلون على النقيض من ذلك نماذج سلبية. وهناك أمثلة من الأباطرة الرومان الآخرين كان يفضلهم

---

(1) Migr.89, Spec.II.64.fug.36.

(2) Spec.IV.231.cf.Goodenough 1938: 86-7, Barraclough 1984:512 and 521.

(3) لمزيد من التفاصيل حول فكرة المساواة التناسبية انظر محاورة «جورجياس» Pl.Gorg.508a ومحاورة "القوانين" Laws.VI.757b-c. وانظر أيضًا
Arist.EN.1131a2-b18.

(4) Cf. Plato.Menex.238c.

فيلون مثل أوغسطس **Augustus** الذى تظهر عليه بعض ملامح الملك المثالى **(Legat.143)**. ولكن لا أحد يضاهى المشرعين اليهود فى الماضي. إن الملك كمشرع أسمى من رجل الدولة أو السياسى الذى يمثل شخصية وسطى بين المواطن والملك. ورجل الدولة أو السياسى لا يملك سلطة مطلقة لأنه يخدم ملكًا آخر هو الشعب، وليس حرًا لأن الشعب هو سيده الذى يوجه سلوكه. ومن ناحية أخرى فإن نظام الحكم الملكى الحقيقى ليس مطلوبًا أن يكشف عن نفسه لأى فرد.(1) فبينما يجسد "يوسف" صفة رجل الدولة أو السياسى الكامل فإن "موسى" هو تجسيد للملك المثالي. الملك يفوق سائر البشر الآخرين ولكنه يظل مخلوقًا من المخلوقات الفانية **(II.6)**، ولا يتحدث فيلون كثيرًا عن التشبه بالإله طمعًا فى فضائل إلهية. كما يشترك الملك مع غيره من البشر فى ماهيته المادية **(ousia)**.(2) وشأنه شأن كل الناس خُلق من تراب. ولكن بمجرد أن يعتلى العرش الملكى فإنه يصبح صورة للإله.(3) ويستمتع الإنسان بصلة قرابة مع الإله لأنه يشاركه العقل، ومع ذلك فإن الإله هو الملك الحقيقى الوحيد.(4)

ويحذو فيلون حذو أفلاطون حينما يذهب إلى أن المدن يمكن أن تصبح فاضلة عندما يكون الفلاسفة ملوكًا أو الملوك "فلاسفة" **(Mos.II.2)**. ويمنح الرب الملك للناس بما يستحقون، ويمنح منصب الملك لمن تؤهله مواهبه الطبيعية وفضائله لذلك، وليس لمن تؤهله أسلحته أو قوته العسكرية أو مهارته فى فنون القتال.(5) لقد تربى موسى كأمير **(I.8)**. وعندما كان صبيًا كان يُدعى "الملك الصغير" **(I.32)**. لقد اجتمعت فيه قدرات الملك والفلسفة على السواء، وكذلك قدرات التشريع والنبوة والكهانة. وعلى الرغم من أن موسى لم يكن ملكًا بصفة رسمية، فإنه كان فى الواقع أفضل الملوك على الإطلاق بل وأفضل

---

(1) Jos.35,148; anhupeuthunos. Cf. among ps.- Pythagorean texts Diotog.72.22 (discussed below,p.572); also Plu.de Unius 826e.

(2) Cf.Ecphantus 80.2-4, below p.572.

(3) Antonius Monachus, Melissa II.Sermo CIV (= Migne PG, vol.136, pp. 1011-12).

(4) Abr.41,Somn.II.99.

(5) Mos.I.148; cf.Abr.261, Quaest.Gen.IV.76.

المشرعين والكهنة (II.187). وتمامًا مثلما يكون الإله راعيًا للبشر، يتعين أن يكون الملك المثالى راعيًا لشعبه (اتساقًا مع التقاليد اليونانية التى تعود إلى هوميروس). إن حرفة رعى الغنم تعتبر تدريبًا وتمهيدًا ضروريًا لمن يتولى الملك. ولما كان موسى مبعوثًا لقيادة ورعاية البشر جميعًا كقطيع متحضر فقد تدرب هو الآخر على هذه الحرفة بعد زواجه من ابنة الكاهن.[1] إن الملك عند فيلون بوصفه راعيًا يحمل صفة أخرى كانت توجد فى أغلب الأحيان فى نظريات نظم الحكم الملكى فى العصرين الهللينستى والإمبراطورى ألا وهى صفة الإنسانية (Philanthropia) التى تسير على قدم وساق مع حب العدالة والخير وكراهية الشر (II.9). وكما يعتنى الراعى بقطيعه كذلك فإن الغاية القصوى لدى الملك هى أن يجلب المنافع لرعاياه ويرعى مصالحهم ويوفر الخير للجميع (I.150-1). وترتبط بذلك ارتباطًا وثيقًا فكرة محاكاة الملك من جانب رعاياه. فالملك هو الشخص الوحيد الذى يمكن أن يبلغ الكمال فى الفضيلة وهو الوحيد الذى يحمل بصمتها فى داخل نفسه وهو الوحيد الذى يستطيع أن يحقق السعادة لأنه يمتلك شيئًا قريب الشبه من السلطة الإلهية (Abr.26). أما غيره من البشر فيستطيعون فقط محاكاة هذا النموذج وذلك عن طريق طبع صورة الفضيلة فى داخل نفوسهم، ولأن الرعايا يميلون إلى محاكاة ملوكهم فإن الحكام الأشرار يفسدون المجتمع بأسره بينما الحكام الأخيار يملكون القدرة حتى على تحويل الأشرار إلى معتدلين.[2]

وهناك صفة أخرى تعود فى جذورها إلى الفكر اليونانى القديم وهى الوظيفة التشريعية للملك. وهى الصفة التى تصور الملك كقانون حي.[3] فالمشرع عند فيلون قانون حى ما دام يؤدى الوظيفة الرئيسية للقانون وهى تحديد ووصف ما يصح فعله وما لا يصح

---

(1) أما الإمبراطور جايوس كاليجولا فقد أساء استخدام مفهوم الراعي. لقد ادعى الألوهية لنفسه زاعمًا أن من يُعهد إليه بمسئولية قيادة البشر ورعايتهم يكون أسمى منهم بالطبيعة (Legat.76).

(2) Mos.I.160-1, Virt.70:

راجع قصة يوسف وإخوته .Jos.87ff. وترد هذه الفكرة أيضا فى المصادر الفيثاغورية وكذلك عند بلوتارخوس (p.572 n.49 below).

(3) See Hahm, in Ch.23 section 2 above.

(Mos.II.4,Deter.141). لقد كان موسى قانونًا عقلانيًا حيًا قبل أن يصبح مشرعًا بالفعل بزمن طويل. وكان موسى بالنسبة إلى فيلون هو أفضل مشرع فى التاريخ وكانت قوانينه المكتوبة تحاكى نماذج مطبوعة فى النفس (Mos.II.11). بمعنى أنها كانت محاكاة للعقل الإلهى الذى يُعد نموذجًا لخلق الإنسان. لهذا السبب تتسم تعاليم موسى وقوانينه بالثبات وعدم قابليتها للتغيير كما تتميز بصلاحيتها للعالم حتى قيام الساعة. ولعل هذا هو السبب فيما تناله المؤسسات اليهودية من إطراء وتكريم عبر العالم المأهول بالسكان كله بينما قوانين المجتمعات الأخرى يصيبها التبديل والتغيير فى كل وقت (II.12-13,17-19). وربما يوجه فيلون النقد إلى أفلاطون عندما يقول فى هذا الشأن (II.49-51):

"بعض المشرعين يحددون بصفة مطلقة ما يجب فعله وما لا يجب ويحددون العقوبات للمخالفين والمعتدين، والبعض الآخر ممن يعتبرون أنفسهم أسمى من البشر لابد وأن يؤسسون المدينة وفقًا للعقل ثم يضعون الدستور الذى يعتبرونه الأنسب بالنسبة للمدينة التى أسسوها عن طريق فرض القانون، بينما موسى لما كان يرى أنه لا يليق أن يبدأ كتابته بتأسيس مدينة من صنع البشر فقد قدم تصورًا لخلق المدينة الكبرى جاعلاً القوانين أخلص صورة من صور حكم العالم".

إن صفة النبوة التى تفوق فيها موسى هى إضافة إلى صفات الملك المألوفة، وكان لهذه الصفة خصوصية عند فيلون. وتصبح هبة النبوة ضرورية لأن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ الفهم الكامل للأشياء – سواء كانت إنسانية أو إلهية– عن طريق العقل وحده (II.2-6). أما "يوسف" رجل الدولة أو السياسى الكامل فهو مفسر الأحلام وخصوصًا الأحلام التى تتعلق بالحياة الإنسانية التى تخضع فيها جميع الأشياء للتغير ولا ضمان فيها لشيء (Jos.125-47). وإذا كان رجل الدولة يستطيع تفسير الأحلام فسيكون قادرًا على التمييز بين العدل والظلم وبين الخير والشر، الخير الحقيقى وليس الوهمى الذى يسميه فيلون بالخير المادى أو الخارجي. ولأنه يفعل ذلك مهما حدث وفقًا لإرادة الرب وأنه لا شيء يمكن أن يسير على ما يرام دون عنايته فإنه يتعين على الملك أن يتقرب بأداء الطقوس

والصلوات لينال رضا الرب(Mos.II.5).[1] ولذلك فإن وظيفة الكاهن الأعظم يمكن اعتبارها أكثر أهمية من الملك (Legat.278).

لقد تأكدت الثنائية فى تكوين فيلون الثقافى فى هذا العرض المختصر لفكره السياسي. فالسياسة كما هو الحال فى المذهب الرواقى تتأسس على قانون الطبيعة. ولكن هذا القانون يتجسد فى قانون موسى. وإن المبادئ الأساسية فى تعاليم فيلون وهى الحكم والنظام الملكى تعود فى جذورها الأولى إلى الثقافة اليونانية. ولكنه بالنسبة لإدراكه للمثال ينظر إلى اليهودية، وهو يشير باستمرار إلى التوراة كمصدر للحكمة الإنسانية.

٣- الكتابات الفيثاغورية المنتحلة

إن المدرسة الفيثاغورية القديمة التى كان لها أكبر الأثر على السياسة فى المدن اليونانية فى الجنوب الإيطالى فى القرن الخامس قبل الميلاد قد اختفت تمامًا فى القرن الرابع قبل الميلاد، ومنذ ذلك الوقت فصاعدًا بقيت الفيثاغورية ولكن فى صورة متفرقة كفلسفة ملهمة لشخصيات فردية استمرت فى اتباع "طريقة الحياة" الفيثاغورية. ومع ذلك فلقد كانت شخصية فيثاغورس وفلسفة الفيثاغوريين موضع اهتمام كبير من جانب أكاديمية أفلاطون. ولما كان أعضاء الأكاديمية يطورون الصلات الوثيقة القائمة بين فلسفة أفلاطون والفيثاغورية فلم يترددوا فى أن ينسبوا هم بأنفسهم مذاهب اشتغلوا عليها إلى الفيثاغورية القديمة بغرض منحهم المكانة الرفيعة والسماح لهم بالموافقة على نشر الوثائق.[2] وبهذه الطريقة كان لهم أكبر الأثر على صورة الفلسفة الفيثاغورية التى ظهرت فى المصادر الكتابية اللاحقة كما أنهم ضمنوا بقاء الفيثاغورية فى صورة تستند بصفة أساسية على التفسير الأفلاطوني. ونتيجة لذلك فلقد كانت الصلات الفلسفية بين

---

(١) قارن فى المصادر الفيثاغورية الملك ديوتوجنيس Diotogenes الذى كانت من واجبات عبادة الإله (Diotog.71.23-72.3)

(2) Burkert 1972: 53-96.

الأفلاطونية وبين الفيثاغورية كما تجسدت لاحقاً صلات قوية للغاية. ولكن فى نفس الوقت ظهر لبس بين الأفلاطونية والفيثاغورية.

لا نجد بين القرون من الرابع إلى الأول قبل الميلاد وثائق واضحة حول وجود جماعات فيثاغورية، رغم أن لدينا بعض الشواهد على الاهتمام بالفيثاغورية سواء كانت شواهد أدبية أو أثرية قديمة. ويفسر ذلك إنتاج كتابات منتحلة منسوبة إلى فيثاغورس أو إلى الفيثاغوريين القدامى، وبعض هذه الكتابات ربما يرجع إلى القرنين الثالث والثانى قبل الميلاد.[1] ومع ذلك فمع بداية القرن الأول قبل الميلاد نجد دليلاً على وجود نهضة فيثاغورية حقيقية، مع أننا لا نعرف يقينًا حجم انتشارها. ففى روما على وجه الخصوص حاولت شخصيات مثل نجيديوس فيجيلوس **Nigidius Figulus** إحياء المذهب الفيثاغورى القديم (**Cic.Tim.1**). وفى المناخ الثقافى فى الإسكندرية كانت توجه علامات ملحوظة على الاهتمام بإحياء الفيثاغورية. وبين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الثانى الميلادى يظهر فى المشهد مؤلفون يصفون أنفسهم صراحة بأنهم فيثاغوريون. بعض هؤلاء مثل موديراتوس الجاديسى **Moderatus of Gades** ونومنيوس الأبامى **Numenius of Apamea** يزعمون أن هويتهم فيثاغورية بينما يصيغون نظريات أفلاطونية من حيث الجوهر. لم تكن هناك مدرسة فيثاغورية مؤسسة بصورة رسمية كما لم يكن هناك مذهب يمثل الأرثوذوكسية. وحتى فى العصر الإمبراطورى كان وجود جماعات فعلية أو دوائر فيثاغورية حاولت إحياء طريقة الحياة الفيثاغورية دون احتراف الفيثاغورية كفلسفة أو الالتزام بها أمرًا يعتمد على الحدس والتخمين بدرجة كبيرة.

لم تنتقل إلينا نظريات قيمة فى الموضوعات السياسية لدى مؤلفين معروفين بالاسم. والأهم من ذلك بالنسبة لتاريخ الفكر السياسى هى الكتابات المنتحلة التى تشكل مجموعة متضاربة وغير متجانسة الأبعاد. إن معظم هذه الكتابات التى تحمل أسماء فيثاغوريين قدامى غير معروفيين أحيانًا قد كُتبت باللهجة الدورية وهى اللهجة التى كان يتكلم

---

(1) Burkert 1961.

بها الإغريق فى جنوب إيطاليا وصقيلة فى زمن فيثاغورس. ولكن نلاحظ هنا أنها لغة اصطناعية تحمل أبرز ملامح اللهجة الدورية وقد استخدمت بغرض توثيق نسب الكتابات إلى الفيثاغوريين القدامى وإضفاء مصداقية على هذا النسب. وبعض هذه الأعمال تتميز بأنها مخطوطات من طراز مستقل، ولكن بعضها الآخر بقى بفضل العالم البيزنطى المعروف جون ستوبايوس **John Stobaeus** (من القرن الخامس الميلادي) الذى نقل منها فى مجلده **(Florilegium)** عدة شذرات. ونحن هنا أمام مصنفات ذات طبيعة مختصرة ومدرسية من حيث الصفة ولكنها مطرزة بعبارات شعرية قديمة ومهجورة. ونادرًا ما يحاول المؤلفون تقديم الحجة على أطروحاتهم التى ربما تتخفى مصداقيتها تحت قناع التأليف الفيثاغورى القديم: فاسم مثل أرخيتاس **Archytas** يعكس مصداقية لا جدال فيها. وفى المذهب الأفلاطونى المتأخر نجد أيضًا إشارات متكررة إلى فيثاغورس بوصفه مصدرًا لكل كشف إلهي.[1] وربما كان ذلك هو السبب فى أن بعض هذه الكتابات ظلت تُستعمل وتؤخذ مأخذ الجد والاهتمام فى العصور القديمة على الرغم من ضآلة الجودة فى محتواها. ويظل تاريخها ومكانها الأصلى محل خلاف كبير. البعض يرشح روما حيث كان الفيثاغوريون يمارسون عدة أشكال من التأثير داخل المجتمع الرومانى والبعض يرشح الإسكندرية حيث كانت المركز الثقافى اللامع الذى توجد فيه عدة شواهد على الاهتمام بالفيثاغورية عند كتاب مثل يودوروس **Eudorus**، والبعض الآخر يرشح الجنوب الإيطالى وهى المنطقة التى يمكن أن يتوقع المرء أن يُحفظ فيها التراث الفيثاغوري.

أما بخصوص تاريخها فإن الترتيب الزمنى للأحداث يقترح أنه يتراوح بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الثانى الميلادي، ولكن علماء كثيرين يميلون الآن إلى تضييق حدود تأليف هذه الكتابات فيرجعونها إلى ما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادى ويضعونها داخل إطار الأفلاطونية الوسطى.[2]

---

(1) O›Meara 1989 passim.

(2) Thesleff 1965.

وهناك مجموعة جرى نشرها وهى كتابات (Thesleff 1965) نفسه بحسب أرقام الصفحات والسطور فى الطبعة. وحول المصادر الكتابية الفيثاغورية بصفة عامة انظر: Burkert 1961, 1971, Thesleff 1961,1971,Moraux 1984:605-83, Centrone 1990:13-44.

إن التزاوج بين الأفكار الأفلاطونية والفيثاغورية فى فلسفات الأكاديمية المبكرة يجعل من الصعب فصل عناصر من هذه النصوص ذات أصول فيثاغورية خالصة. بل إن المذاهب الأفلاطونية كانت تُقدم أحيانًا على اعتبار إنها فيثاغورية، ومن الصعب أن نحدد ما إذا كان مؤلفو هذه الكتابات يعتبرون أنفسهم أفلاطونيين و ليسوا فيثاغوريين. ومع ذلك فإن محتوى المذهب الفلسفى يبدو مدينًا بشكل أساسى إلى الأفلاطونية. على الرغم من أن مواضع عدم التجانس وعدم الاتساق الداخلى فى هذه الكتابات التى كُتبت باللهجة الدورية تبدو كما لو كانت معتمدة على مذهب مدرسى محدد. فكل المبادئ الأساسية تشهد على علاقة واضحة بهذا المذهب، بما فى ذلك النظرية السياسية التى تحتل مكانة بارزة حتى فيما يتعلق بحجم المساحة المخصصة لها. وتوجد هنا أيضًا صعوبة فى فصل العناصر الفيثاغورية بوضوح. من المؤكد أنه لم توجد فى الفيثاغورية القديمة نظرية سياسية أو نظرية تتعلق بنظم الحكم يمكن أن يكون الكتاب فى العصر الإمبراطورى قد أعادوا صياغتها.[1] ومن الصعب تقييم اشتراك فيثاغورس وأتباعه فى الحياة السياسية فى الجنوب الإيطالى فى أواخر القرن السادس وأوائل القرن الخامس قبل الميلاد. وكان أعضاء من هذه الجماعة يشاركون فى الحكومة الأرستقراطية فى مدينة كروتون **(Croton)** ولكن ليس واضحًا أن الفيثاغورية فى صورتها الأصلية يمكن أن توصف أساسًا بأنها حركة سياسية. والأرجح أن المجتمع الفيثاغورى كان يركز على ممارسة طريقة معينة فى الحياة وأن بعضًا من أتباع الفيثاغورية كانوا يتقلدون مناصب سياسية مهمة.[2] ولا نعرف على وجه اليقين حجم الدور الفعلى الذى يمكن أن يكون قد لعبه فيثاغورس فى الشئون السياسية. فلقد عُرف عنه بعد ذلك أنه وضع برنامجًا تعليميًا سياسيًا وأنه ألف فى التشريع،[3] وحتى نشاطه المفترض فى هذا المجال لا يوجد عليه دليل قوي. وكذلك لا توجد أدلة قوية على أن مشرعين أسطوريين مثل زاليوكوس **Zaleucus** وخاروندا س

(1) حول تصنيف الفيثاغورية كاتجاه سياسى لعب فيلسوفان من المشائين هما أريستوكسينوس Aristoxenus وديكاياركوس Dicaearchus دورًا حاسمًا حيث أعلوا من شأن مثال أو نموذج الحياة العملية

(2) Von Fritz 1940:95 and Passim.

(3) E.g. Iambl.VPyth.129-30.

Charondas كانوا على صلة بالمذهب الفيثاغوري. كما لا يوجد لدينا أى اتجاه سياسى معين كانت تتبناه الفيثاغورية. وعندما انتقلت إلى تارنتوم Tarentum بعد أن عانى أتباعها من الاضطهاد، اتخذت صورة قريبة الشبه من الديموقراطية. بينما اتبع فيثاغوريون آخرون تقليدًا حياتيًا بعيدًا كل البعد عن أى عمل بالسياسة.

ولعل أشهر الأعمال السياسية هى تلك المنسوبة إلى ديوتوجنيس Diotogenes وإكفانتوس Ecphantus وثنيداس Sthenidas "عن النظام الملكي". أما تاريخ كتابة هذه الأعمال فهو مثار جدل واسع، حيث إن المقترح هو أنها كُتبت فيما بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن الثانى الميلادي.[1] ومما لاشك فيه أن الممالك الهللينستية أو الإمبراطورية الرومانية تبدو الأقرب إلى محتويات وسياقات هذه الكتابات التى تمجد نظام حكم الفرد أو النظام الملكى كأفضل نظم الحكم. وهناك كتابات أخرى ذات محتوى سياسى مثل كتاب "القانون" المنسوب إلى أرخيتاس المنتحل وهو الكتاب الذى يميل كثير من العلماء إلى إرجاعه إلى العصر الهللينستي[2]، وكتاب "الجمهورية" المنسوب إلى هيبوداموس المنتحل Ps.-Hippodamus.[3] إن التضارب بين هذه الأعمال واضح تمامًا. فبينما نقرأ فى الكتابات التى تناولت البحث فى" النظام الملكي" إطراء لحكم الفرد، نجد أن أرخيتاس المنتحل يمتدح الدستور المختلط الذى يجمع بين الديموقراطية والأوليجاركية

---

(1) عن العصر الهللينستي (القرن الثالث قبل الميلاد) راجع: Goodenough 1928; Thesleff 1961. ومع بعض التحفظات: Aalders 1975: 28 and n.96. ، وعن القرنين الأول والثاني الميلاديين: Delatte 1942. وحول إكفانتوس والعصر السفيرى Severi (Burkert 1971) وعصر دوميتيانوس (Squilloni 1991). See below, p.575 n.53.

(2) Delatte 1922: 71-124, Thesleff 1961, Aalders 1975:27-38, Isnardi Parente 1979:222-3, Moraux 1984:605-7,667-77.

كل هؤلاء يضعونه بين الكتابات التى ترجع إلى ما بين القرنين الأول قبل الميلاد والأول الميلادي.

(٣) الكتب الأخرى هى «عن طبيعة الإنسان» لأريساس Aresas، و"عن العناية والسعادة" لداميبوس Damippus. و"عن العدالة" لإكيلوس Eccelus. و"عن الحياة" ليوريفاموس Euryphamus ، و"عن السعادة" لهيبوداموس Hippo-damus. و"عن السعادة المنزلية" لكاليكراتيداس Callicratidas. و"عن الفضيلة" لميتوبوس Metopus. و"عن الإله" لأوناتاس Onatas. وليس ما يجعل كل هذه الكتابات "فيثاغورية" هو محتواها النظرى بل منشأها المنتحل.

والأرستقراطية، أما هيبوداموس المنتحل الذى يتخذ من الدولة كما جاءت فى محاورة "الجمهورية" لأفلاطون نموذجًا فيبدو إنه يفضل الأرستقراطية. وعلى الرغم من هذه الاختلافات فإن الانطباع العام الذى نأخذه من الكتابات الفيثاغورية المنتحلة هو أنها تتبع نظرية ذات نسق واحد فى مجال فلسفة السياسة كما هو الحال فى أى مجال آخر.

يقوم هذا النسق على فكرة تعود إلى الأفلاطونية فى مرحلة الأكاديمية الأولى وهى نظرية المبدأين الجوهريين. فالواقع كله نتاج تفاعل هذين المبدأين وهما المادة والصورة أو المتناهي واللامتناهي. ولكن المبدأ الأول الذى يحكم العالم هو الإله الذى يحتل مكانة أسمى من المبدأين معًا.(١) فنسق الكون يقوم على أنساق فرعية مختلفة هي: العالم والمدينة والأسرة والفرد والنفس. كل هذه الأنساق تكشف عن بناء مناظر، فالنسق الصغير والكون الكبير متوازيان تمامًا.(٢) والنسق **sustama** (٣) عبارة عن تناغم الأجزاء المتعارضة بالنظر إلى الوحدة والخير ولمصلحة هذه الأجزاء. هذا هو الحال فى دولة المدينة أيضًا "لأن دولة المدينة التى تنشأ عن التناغم بين عناصرها المختلفة إنما تحاكى نظام وتناغم الكون" **(Diotog.72.21-2)**.

إن كل نسق إنما يتميز بتعارض مزدوج. فالأفضل يجب أن يحكم ويوجه، والأسوأ يجب أن يطيع وينفذ.(٤) وفى هذا يكمن تناغم النسق، وهو فضيلة. ففى مجال الكون نلاحظ أن المجال السماوى الأخروى الذى يتحرك حركة متصلة أبدية يحكم المجال الأرضى الدنيوى الذى يتغير تغيرًا متصلاً.(٥) ولأن التناغم فى الكون عمل من أعمال العقل الإلهى فإنه لا يخضع للصدفة كما لا ينتهى أبدًا، بينما فى المجال الأرضى الدنيوى من الممكن أن يسود الجزء الأسوأ. ومن هنا تنشأ الرذيلة فى الفرد وتنشأ الفوضى السياسية. ولذلك

---

(1) Arch.19.4-20.17, Damipp.68.11-18, Onat.139.1-140.19.

(2) Damipp.68.20-69.4.

(3) Callicr.103.21-3.

(٤) «قانون الطبيعة» وفقًا لمحاورة «القوانين» لأفلاطون. Pl.Laws.III.690b; cf.Rep.IV.431a

(5) Damipp.68.22-3; Metop.119.14-15; Occel.125.4-5.

يتعين أن يحصل المجتمع السياسى فى داخله على تناغم الكون. وأفضل نظم الحكم التى تلائم هذا الغرض هى المعروفة بالنظام السياسى والتى تستمد النموذج من حكم الإله على العالم وهو ما يهدف إلى المنفعة المشتركة بين الحاكم والمحكومين، وأما صورتا الحكم "الطغياني" و "الوقائي" فتهدفان فقط إلى مصلحة الحاكم والرعية على التوالي.[1]

"لقد حاكى الإنسان نظام العالم الكلي، محققًا التناغم فى مجتمع المدينة عن طريق التشريعات والقوانين. وفى الواقع لا يوجد شيء مما أنجزه الإنسان يمكن أن يكون أكثر تعبيرًا عن هذا النظام وأجدر بالآلهة من تحقيقه التناغم داخل المدينة التى تحكمها قوانين عادلة ووضعه للقوانين والدساتير" **(Euryphamus de Vita 86.8-11)**.

تأتى الحضارات إلى الوجود لأن الإنسان فى الأصل ليس حاصلاً على اكتفاء ذاتي. فالإنسان ليس كالإله، لأنه يخضع لحتمية الاشتراك والتعايش مع الآخر لكى يحيا ويصبح جزءاً من المجتمع. وحتى يحقق الناس السعادة يتعين أن يعيشوا فى مدينة يحكمها نظام حكم صالح بقوانين عادلة.[2] ويأخذ التناغم الناتج عن هذا النظام أسماء مختلفة مثل: العدالة والتوافق والوفاق. وبالنسبة للمدينة السلام والتناغم والحكم الصالح.[3]

وتظهر الاختلافات بين الكتابات المتنوعة بشكل واضح تمامًا حول قضية أفضل نظم الحكم أو أفضل الدساتير. إذا بدأنا بالكتب التى تتناول موضوع نظام الحكم الملكى فسوف نجد فيها تطورًا مترابطًا للنظرية القائلة بأن الإله هو المبدأ الأول والأسمى وأن هناك تشابهًا بين المستويات المختلفة من الوجود. والملك بحكم موقعه الفريد تقع على عاتقه مسئولية محاكاة عمل الإله. وبمعادلة هندسية، فما دام الملك يقف من المدينة

---

(1) Callicr.105.10-27.

على الرغم من أوجه الشبه بين نوع الحكم الذى يصفه كاليكراتيداس وذلك الذى نعرفه عند أرسطو (Arist. Pol.1278b30-1279a16) فإن الفكرة القائلة بأن نفس نوع الحكم يلائم المجتمع السياسى كما يلائم الأسرة مأخوذة من أفلاطون (Plt.259b-c; Law,III.690a).

(2) Euryph.86.11-14, Hippod.96.16-18.

(3) Eccel.78.8. Hippod.96.8.cf.Ares.50.8.

موقف الإله من العالم، إذن يرتبط الملك بالإله ارتباط المدينة من العالم. ولما كان الإله هو أفضل من يستحق التكريم بطبيعة الحال، فكذلك الملك هو أفضل من يستحق التكريم على الأرض. كلاهما يملك سلطة لا يمكن التنازل عنها في حد ذاتها (anhupeuthunos).[1]
ويعطي إكفانتوس **Ecphantus** أهمية خاصة للطبيعة الإلهية لحكم الملك. فعلى الرغم من أنه مثل بقية الناس من حيث تكوينه البدني، فإن الإله صنعه ليكون شبيهًا به. وفضائله من عمل الإله نفسه، لأن الإنسان المقهور بفطرته المادية الدنيوية يصبح قادرًا على التأمل في الإله فقط من خلال استلهام مشاطرته الطبيعة الإلهية (79.1-7,80.1-7). وفي نصوص فيثاغورية أخرى منتحلة نجد أن هذه النظرية التي يقصرها إكفانتوس على الملك تنطبق على الناس جميعًا، لأن الإنسان لكونه حاصلاً على عقل وإدراك عال فلابد أنه صورة من الطبيعة الإلهية، وإن قدرته على إعطاء صورة اللوجوس (العقل) وتوجيه نظره بعيدًا عن الأرض من أجل التأمل في الوجود الإلهي السماوي تكون ممكنة فقط بفضل العون الإلهي[2] وعلى الرغم من وجود ما يذكرنا بلاشك بمحاورة "تيماوس" **Timaeus** لأفلاطون، فإن التشابه الأكبر هنا هو مع فيلون.[3] وإن تصورات مثل خلق الإنسان كصورة للإله أو نفي الإنسان فوق الأرض تؤدي إلى افتراض وجود مؤثرات من المذهب اليهودي وكتاب العهد القديم[4]

وعلى الرغم من أن طبيعة الملك إلهية، فإنه يظل إنسانًا يشترك مع سائر البشر في الرغبة التي وضعها الإله فيهم وهي التأسي بالإله. وما يجعل الناس قادرين على التشبه بالاكتفاء الذاتي الذي يتمتع به الإله – بقدر المستطاع طبعًا– هي ممارسة الفضيلة والبحث عن الحكمة. وهذا هو ما يجعل الملك عزيزًا على الإله وفي الوقت نفسه عزيزًا على رعاياه الذين يتطلعون بدورهم إلى التأسي به. وتبعًا لذلك يؤدي الملك دور الوسيط بين الإله و سائر البشر بأن يجعل من الممكن حتى بالنسبة للطبائع البعيدة عن الطبيعة الإلهية أن تحقق قدرًا من التشبه بالإله. فهم يتأملون الألوهية فيه كما لو كانوا ينظرون إليها في المرآة.[5]

---

(1) Diotog.72.19-23; cf.p.565n.18 above.

(2) Euryph.85.20-5.

(3) Pl.Tim.90a; Ph.Opif.20,24-5,69; Deter.83-6; Leg.I.38.

(4) Burkert 1971: 48-53.

(5) Ecph.80.18-21,82.20-83.10.A Close parallel in Plu. ad Princ.781f-782a, below= =cf.also Philo, above p.566 and n.24.

" لأن النظام الملكى ذو طبيعة إلهية فمن الصعب النظر فى عظمته المبهرة إلا بالنسبة للملوك الشرعين... إنه شيء نقى خالص لا يقبل الفساد كما أنه صعب المنال... بالنسبة لسائر البشر الآخرين، إذا أخطأوا فهناك إمكانية للتطهر التام من الخطايا إذا تشبهوا بما يحكمهم أى بالقانون والملك" (**Ecphantus, On Kingship,80.8-10,13-14,22-3**).

ويقدم ديوتوجنيس **Diotogenes** مؤشرات أخرى حول الصفات الملائمة للملك. وأحد صور السلوك التى تقرب الملك من الإله هو البر والصداقة مع رعاياه كما يفعل الإله نحو الكون بأسره، وأن يكون راعيًا وأبًا لأبنائه.[1]

ولما كان واجب الملك أن يحكم الآخرين فإن أول واجباته هى أن يحكم نفسه بالسيطرة على انفعالاته ورغباته. وتعكس الفضائل المنسوبة إلى الملك ثلاثية قوى النفس التى قال بها أفلاطون وهى القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية والتى تتكرر مرارًا وتكرارًا فى كل المصادر الكتابية الفيثاغورية المنتحلة. حيث يجب على الملك أن يعتدل فى اللذة والثروة وأن يكون حكيمًا فى ممارسة السلطة. أما الرذائل التى توجد فى المقابل ويتعين أن ينأى بنفسه عنها فهى النهم فى الثروة والسلطة **(pleonexia)** وحب التمجيد والتكريم **(philotimia)** وحب اللذة **(Philhēdonia)** وهى سقطات النفس العاقلة والغضبية والشهوانية على التوالي. وأما الظلم وهو أفدح الرذائل فهو حالة من حالات النفس بصفة خاصة والمجتمع السياسى على وجه العموم **(Diotog.73.6-15)**.

ويتصل بهذا التقارب بين الملك والإله وصف الملك "بالقانون الحي" **(nomos empsuchos)**. ورغم ابتعاد أرخيتاس الواضح عن المثال الملكى فإننا نجد عنده أيضًا نفس المطابقة **(33.8-10)**، حيث يعتبر الرسالة المكتوبة قانونًا لا حياة فيه. والأولوية هنا هى للقانون، لأن القانون هو الذى يمنح الملك شرعيته **(nomimos)**، ويمنح رعاياه حريتهم ويمنح المجتمع سعادته. ووفقًا لديوتوجنيس **Diotogenes(71.18-23)** فإن الملك قانون

---

(1) Diotog. 73.23-74, Ecph.82. 1-2, Sthen. 188.3-4. For humanity (Philanthrōpia) see also Arch.36.4-5. and Plutarch (below.p.579).

حى أو حاكم شرعي، والملك يجب أن يكون عادلاً ويتطلب ذلك مراقبة دقيقة منه للقانون. والملك عنده يبدو خاضعًا للشرعية الدستورية بمجرد أن تُمنح له السيادة المطلقة. ويمكن أن يسأل المرء ما إذا كان مفهوم القانون الحى **nomos emphsuchos** يدل على أن الملك هو مصدر القانون أو أنه مجرد تجسيد للقانون القائم بالفعل، ما دام هو الذى يضمن تنفيذه وفعاليته. وفى الواقع فإن مراقبته للقانون لا يمكن أن تكون مجرد أمر يتوافق هو نفسه مع القانون الإلهى وإلا لن توجد العدالة. إن القانون الذى يتحدث عنه أرخيتاس هو قانون الطبيعة الذى يقوم على العدالة التوزيعية التى تعطى لكل فرد ما يستحقه، ومن ثم فهو أصل العدالة (**33.23-5**). والقانون على هذا النحو يكون ممكنًا " إذا كان هناك تناغم مع هؤلاء الذين يُوضع التشريع من أجلهم – لأن الكثيرين لا يستطيعون استقبال ما هو خير أسمي بالطبيعة... والقانون شيء نافع للمجتمع السياسي، بشرط ألا يكون حكيمًا ملكيًا فرديًا يهدف إلى منفعة خاصة" (**33.25-31**). ويجب أن تُنقش القوانين لا "فى البيوت ولا على الأبواب" بل فى نفوس المواطنين،[1] والدستور الإسبرطى – الذى يُمتدح هنا– هو اختزال لتشريعات كثيرة مكتوبة؛ لذلك فلا يستبعد أن يكون الملك هو أحيانًا مصدر القانون وأحيانًا أخرى يعمل وفقًا للقانون الموجود بالفعل (إذا كان هذا القانون عادلاً). وبالمثل ينظر إكفانتوس فى إمكانية أن تعمل الحكومة وفقًا للقانون أو وفقًا للملك. وعلى أى حال فإن القانون هو أهم ما يجذب اهتمام أرخيتاس، ويتفق ذلك مع موقفه الأقل مثالية من نظم الحكم وما يتعلق بها. وهو يذهب إلى أن أفضل الدساتير هو الدستور المختلط الذى يجمع بين العناصر الديموقراطية والأوليجاركية والأرستقراطية فى النموذج الإسبرطى الذى يعتمد على تداول المناصب وتوازن القوى.

ويمكن الوقوف عند تفسير ممكن لوجهات النظر المختلفة حول أفضل أنواع الحكومات فى "جمهورية" هيبوداموس (**97.16-102.20**). تنقسم المدينة فى "جمهورية" هيبوداموس – على غرار النموذج الأفلاطوني– إلى ثلاث طبقات هي: طبقة الحكام وطبقة المعاونين وطبقة الحرفيين. وتحكم طبقة الحكام الطبقتين الأخريين، وتحكم

---

(1) Arch.34.30-2, Diotog.76.2-3,ch.Plu.Ad Princ.780c.

طبقة المعاونين بدورها طبقة الحرفيين فى المسائل المتعلقة بالحرب. وعلى الرغم من أن هذا النظام يعتمد على سيطرة الأرستقراطيين، فإن هيبوداموس يفضل أيضًا الدستور المختلط الذى يجمع بين الملكية والأرستقراطية والديموقراطية (102.7-20). ويأتى النظام الأرستقراطى فى المرتبة الثانية بعد النظام الملكي، ما دام النظام الملكى لكونه محاكاة للإله هو النوع الأمثل من نظم الحكم. ولكن لأن هذا النظام عرضة للوقوع فى شرك الغرور أو الغطرسة فإنه يجب عدم الأخذ به إلا إذا كان ذلك فى مصلحة المدينة. إن عدم تحمل العامة للمسئولية لا يشجع على الاستخدام المفرط للديموقراطية، التى تُعتبر أفضل نظم الحكم ما دام كان المواطن جزءًا من المجتمع. وما يفضله هيبوداموس بشكل عام هو الأرستقراطية كصورة من صور نظم الحكم المتداولة طالما كانت تسمح بتداول السلطة والمناصب.

لذلك فمن الممكن أن نلاحظ توجهًا سياسيًا فريدًا فى هذه الكتابات، حيث تجمع كل هذه الكتابات على أفضلية الحكم الملكى مع اعترافها بالصعوبات التى تنطوى على تحقيق نظام الحكم المثالي. وفى الكتابات التى تناولت "النظام الملكي" يسود منظور مثالي، وفى الكتابات الأخرى نجد نظرة أكثر واقعية تؤدى بمؤلفيها إلى التأكيد على حكم القانون. ويفضل أرخيتاس الدستور المختلط لأن تداول السلطة بين القوى السياسية المختلفة مع وجود منصب الحاكم نفسه - الذى يمارس السلطة ويخضع لها - يمكن أن يحول دون سوء استخدام السلطة. ومع ذلك فإن هذا الإجراء الوقائى قد يبدو زائدًا عن الحد بشرط وجود الملك الفاضل العادل، وهو نظام مثالى يؤيده أرخيتاس أيضًا ويشهد عليه تعريفه "بالقانون الحي". وهو ما يذكرنا بمحاورة "رجل الدولة" لأفلاطون (301a-e,302e;cf. Laws,IX.875c-d). فإذا حدث أن جاء ملك حكيم وفقًا للعناية الإلهية فسوف يكون هو مصدر القانون وسيكون حكمه الملكى هو أفضل نظم الحكم، وإلا تحول النظام الملكى إلى حكومة طغيان وعندئذ يُفضل أن تكون للقانون السلطة الكاملة. إن نزعة الكتابات الفيثاغورية المنتحلة إلى تفضيل النظام الملكى يبدو أنها مشتقة من فكر نظرى مجرد وليست انعكاسًا للموقف التاريخي، ما دام الإله هو المبدأ الأول والأسمى فى الكون، فإن أفضل أنواع نظم الحكم الذى ينطوى على محاكاة لحكم الإله لا يمكن أن يكون أى نظام آخر غير النظام الملكي.[1]

---

(١) استبدال الأرستقراطية بالملكية فى بعض النصوص له سابقه عند أفلاطون، لأن فى القول بحكم الفلاسفة لايهم ما إذا كانوا واحدا أو كثر Pl.Rep.IV.445d-e.VII.540d;Plt.293a.

وعلى الرغم من وجود مؤثرات مختلفة فى النصوص الفيثاغورية المنتحلة، فإن هذه النصوص تنتمى من حيث الجوهر إلى المذهب الأفلاطوني. كما أن هناك أوجه شبه عديدة مع مؤلفين آخرين مثل فيلون وبلوتارخوس أو مع مذاهب متميزة فى الأفلاطونية الوسطى مثل التشبه بالإله (homoiōsis theōi)، وهى فكرة تفترض أهمية سياسية قصوى مثل قاعدة الدعوة إلى النظام الملكى والدفاع عنها. إن المبادئ المتشابهة مع الرواقية مثل المناظرة بين العالم والمدينة والإله والملك، أو مذاهب أرسطية تتميز بالأصالة تتشابه أصلاً مع المذهب الأفلاطونى على وجه العموم. وإن التجانس الجوهرى فى مادة عرض النظرية السياسية يتعارض مع مد الزمن الذى يُفترض أن يكون قد استغرقه تأليف هذه الكتابات. وكما اقترحنا من قبل فمن المعقول أن نقول إن الفترة التى كُتبت فيها هذه المؤلفات تمتد من القرن الأول قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي. ولعل أكثر أوجه الشبه هى تلك التى كانت مع فيلون ومع مدرسة الإسكندرية حيث توجد شواهد على الاهتمام بإعادة إحياء الفيثاغورية فضلاً عن مؤثرات من المذهب اليهودى يسهل تفسيرها.(١)

٤- بلوتارخوس

نلاحظ فى أعمال بلوتارخوس أن النظرية السياسية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالنصيحة البراجماتية للحكام. ومع أن بلوتارخوس لم يكن سياسيًا محترفًا فإنه شغل بعض المناصب العامة وإن لم تكن مناصب رفيعة المستوى. ففى عام ٦٨ ق.م ميلادية ذهب على رأس بعثة إلى البروقنصل فى أخايا Achaea (Praec.816d)، وكان حاكمًا تنفيذيًا فى مدينة

(١) انظر فى حجة «ديلات» (Delatte(1942:285. إن القول بأن هؤلاء الكتاب كانوا يعرفون فقط نظامًا ملكيًا دنيويًا واحدًا الذى يتعين أن يكون الإمبراطورية الرومانية لا يضع فى الحسبان الصفة المجردة والمثالية للمذاهب التى تتناول النظام الملكى والكوزموبوليتانية (التى اعتبرها فيلون مثالية أيضًا بعيدًا عن أى اعتبارات تاريخية Immut.176). وتنشأ مشكلة معينة فى حالة إكفانتوس الذى يعرض كتابه بعض ملامح تشير إلى تاريخ متأخر نسبيًا لتأليف هذه الكتابات، ألا وهى الأسلوب المبالغ فيه و الفكرة التى تنادى بأن الملك لايقل عن الإله فى أى فضيلة من الفضائل والإفراط فى التملق الذى يصيب القارئ بالنفور: انظر (Burkert 1971:54) الذى يعرض أفكارًا عن دائرة جوليا دومنا Julia Domna 217 ميلادية).

خايرونيا موطن رأسه، فضلاً عن أنه شغل بعض المناصب الأدنى من ذلك.[1] ومن ناحية أخرى فإن حجم كتاباته المتبقية والتى تمثل جزءا فقط من مجموعة أعماله يشهد بتحمسه للنشاط الفكري. ومع أنه لم يكن مفكرًا من الطراز الأول فإن اهتماماته الفلسفية الكبيرة وأفكاره فى مجال السياسة تشكل جزءًا مترابطًا مع فلسفته. كان بلوتارخوس أفلاطونيًا ولكن لم ترق كتاباته فى السياسة إلى أهمية كتابات أفلاطون بطبيعة الحال. إن مؤلفاته مثل "نصيحة فى السياسة" و"هل يتعين على كبار السن العمل بالسياسة؟" و"لماذا يتعين على الفيلسوف بصفة خاصة أن يتحاور مع الحكام" و"إلى الحاكم غير المتعلم"[2] كلها فى الأساس نصائح عملية للسياسيين، وترتبط بشكل كبير بالظرف السياسى والتاريخى فى عصره. ومع ذلك ففى بعض هذه الكتابات يمكن أن نجد أفكارًا نظرية بحتة فى السياسة جنبًا إلى جنب مع نصائحه من أجل تطبيق أوسع وأشمل. ويسجل كتالوج لامبرياس **Lamprias** عدة مؤلفات لم تصلنا وبين هذه المؤلفات كتاب "فى السياسة" الذى ربما كان ذا صفة نظرية تمامًا. ومما يدل على اهتمام بلوتارخوس بالسياسة كتابته لسير حياة رجال دولة وسياسيين بارزين.[3]

لقد كان إطار الفكر السياسى عند بلوتارخوس هو دولة المدينة اليونانية فى عصره، والتزاوج بينها وبين الإمبراطورية الرومانية. ويصف بلوتارخوس نفسه فى أغلب الأحيان هذه العلاقة بأنها خضوع هادئ يضمن حرية معينة وحكم ذاتى نسبى لدويلات

---

(1) Quaest.Conv.642f,693f,Praec.811a-b: telmarchos (?telearchos).

(يتحدث عن المسئولية وعن نظافة الشوارع والعمل فى مجال الصرف).

(2) اختصارات هذه الكتابات هى على النحو التالي:

Praec., an Seni., Max. Cum Princ., ad. Princ.

(3) A general study of Plutarch: Russell 1972. A thorough Survey of Plutarch›s work on Politics in Aalders 1982a, 1992; see further Scott 1929, Jones 1971:110-21; Wardman 1974:197-220, Aalders 1977, Barigazzi 1981,1982,1984, Aalders 1982b; Desideri 1986.

وحول انعكاسات النظرية فى سير حياة العظماء انظر:

e.g.Garcia Moreno 1992, Pelling 1995.

المدن اليونانية. ومن أجل ضمان حماية هذا الموقف كان السياسيون بحاجة إلى إقامة علاقات طيبة مع الرومان وذلك عن طريق حكم صالح وتجنب ما من شأنه أن يتسبب فى أى مضايقة. كان بلوتارخوس فى وضعية تجعله مؤثرًا فى الحياة السياسية على هذا المستوى و تنتمى معظم نصائحه السياسية إلى هذا السياق. كانت دولة المدينة اليونانية هى التى تستحوذ على اهتمامه وليست الإمبراطورية العالمية، ويبدو أنه لم يكن يفرق بين السياسة سواء كانت على نطاق واسع أو على نطاق ضيق[1].

ورغم أن بلوتارخوس كان مقتنعًا بأفلاطونيته، فإنه لم يعرض لإشكالية الخلاف الأفلاطونى بين الاشتراك بالعمل السياسى من جانب الفيلسوف وأفضلية حياة الحكمة والتأمل. لم يعتبر بلوتارخوس أن العمل فى السياسة " أمرًا ضروريًا لكنه ليس نبيلاً" (Plu. Rep.VII.540b)، كما لم يدع إلى الانسحاب من العمل بالسياسة ولو حتى مؤقتًا. إن الاعتزال السياسى والحياة غير الفاعلة لهؤلاء الذين يتباهون بعدم اهتمامهم أمران يستحقان اللوم الشديد (Praec.824a-b). ولما كانت السياسة واحدة من أنبل الأعمال والأنشطة فإنها تلعب دورًا جوهريًا فى الحياة الإنسانية وهى حاصلة فى الواقع على شيء إلهى ما، فهى "منطقة مقدسة" أو "حرم مقدس" وأحيانًا يتم وصفها بالمبادرة على النحو التالي: " ينخرط رجل الدولة الكامل فى العمل العام أولاً عندما يصبح معلمًا، ولكنه فى النهاية يوُصف بأنه شخص يعلم الآخرين ويلقنهم فن السياسة" (an Seni 795e). إن النشاط السياسى خدمة عامة يجب أن يؤديها كل فرد لوطنه لما عليه من حقوق تسمو على حقوق والديه (792e). ولا يرفض رجل الدولة أو المواطن الصالح أى منصب عام ولا يحتقره مهما كان هذا المنصب متواضعًا(Praec.813c)، فكل منصب هو خير مقدس(816a).[2]

وبحسب اتفاق بلوتارخوس مع أفلاطون ومع نوعية الفكر السياسى اليونانى بصفة عامة، فإنه يتناول السياسة بوصفها ذات صلة وثيقة بالأخلاق. وإن موضوع العمل السياسى هو ما يكون جميلاً من الناحية الأخلاقية وليس شيئًا آخر (Praec.799a).

---

(1) Aalders 1982a:27.

(٢) هنا تظهر بوضوح خبرات بلوتارخوس الشخصية فى الخلفية.

والفضيلة السياسية هى أكمل الفضائل، ولا يوجد خير من الخيرات التى أسبغها الإله على الإنسان يوجد بمعزل عن القانون والعدالة والحاكم.[1] وليست السياسة:

"صورة من صور الخدمات (Leitourgia) التى تبلغ غايتها عندما تنتهى الحاجة منها بل إن السياسة هى طريقة حياة لطيفة للحيوان ولدولة المدينة وللمجتمع، وهى تتألف بطريقة طبيعية من أجل إقامة حياة سياسية، وتتطلع نحو الجمال الأخلاقى وتعامل الآخرين بإنسانية فى أى زمن من الأزمنة" (Should the elderly engage in politics? 791c).

وتبعًا لذلك فإن النشاط السياسى هو مصدر أنبل وأشرف صور اللذة التى يُفترض أن تستمتع بها الآلهة أنفسهم، أى تلك التى تنشأ عن الأفعال الجميلة وعن الأعمال التى تُؤدى من أجل خير المجتمع وخير الإنسانية (786b). ولكن السياسة نظام صعب المنال ولا يمكن أن يسيطر عليه إلا من تؤهلهم طبيعتهم لاحتمال العمل الشـاق واحتمال الانتكاسات (784b-c). إن بحور السياسة غريقة مثل بحور الفلسفة تمامًا، ويجب أن يكون دخول معترك الحياة السياسية اختيارًا واعيًا قائمًا على الحكم والعقل (796d,798c).

ولما كانت يوتوبيا أفلاطون السياسية تبدو غريبة على براجماتية بلوتارخوس فيمكن أن نتوقع عدم وجود أى صلة بين نظرية الحاكم الفيلسوف وبين أعماله. ومع ذلك فإنه يصرح بأن الفيلسوف يجب أن يحكم،[2] أو على الأقل يجب أن ينصح السياسيين ورجال الدولة – كما فعل بلوتارخوس نفسه فى كتاباته. يجب عليه أن ينصح السياسيين ورجال الدولة وليس الأفراد العاديين، ولقد أسهب فى تعاليمه حول هذه الطريقة، التى أفادت الكثيرين مع أنها كانت تسير فى اتجاه واحد. فيجب على الفيلسوف أن يوقظ الفضيلة النائمة داخل نفس الحاكم.[3] "إنه ينزع الشر عن طبيعة الحاكم ويساعد على توجيه عقله نحو الصواب، ولذلك فإنه يشتغل بالفلسفة من أجل الخير العام ويصحح النظام العام

---

(1) Cat.Mai.30.3,ad princ.780e.

(2) Num.20.9, Cic.52.4.

(3) Max.cum princ.777a. Num.6.1-2.

الذى يحكم كل الناس... والفلاسفة الذين يتصلون بالحكام يجعلونهم أكثر عدلاً وأكثر اعتدالاً وأكثر تطلعًا إلى فعل الخير... إن مناقشات الفلاسفة – إذا نُقشت فى نفوس القادة والسياسيين– تكتسب قوة القوانين". (**Why the philosopher should especially converse with rulers 778e-f,779b**).

وتظهر الصلة الوثيقة بين الفلسفة والأخلاق والسياسة فى مفهوم التشبه بالإله، الذى يُعتبر غاية الحياة الإنسانية وغاية العمل الفلسفي. وكما هو الحال فى الكتابات الفيثاغورية المنتحلة، فإن لهذا المفهوم تطبيقا محددا فى السياسة. وفيما له علاقة بهذا الموضوع نذكر كتابًا صغيرًا لبلوتارخوس عنوانه " إلى الحاكم غير المتعلم"، حيث إن لهذا الكتاب أهمية خاصة فى هذا الموضوع، إذ يحتوى على عدة نقاط ذات طابع نظري، وفى كتابه عن سير حياة القادة والساسة البارزين توجد أفكار متفرقة أيضًا. وفوق هذا وذاك فإن التشبه بالإله يمكن أن يتحقق على يد الحاكم الذى يصبح صورة شبيهة للإله عن طريق محاكاة فضائله. ويضع بلوتارخوس قائمة بثلاث أنواع من المشاعر التى يحملها البشر نحو الإله وهي: الحسد والخوف والإجلال وهى ترتبط بثلاث سمات إلهية وهي: الخلود والقوة والفضيلة. والطبيعة الإنسانية محرومة من الصفة الأولى وهى الخلود وأما الصفة الثانية وهى القوة فهى بيد القدر، وأما الفضيلة التى تعتبر أكثر الصفات ألوهية فيمكن أن يكتسبها الإنسان.[1]

ومع أن الحاكم يحاكى الإله فقط فى الحكم ، فإنه يخضع إلى سيد من نوع آخر ألا وهو القانون الذى يكون مدونًا داخل النفس لا على الألواح الخشبية (**780c**) وهو ما يعادل القول بأن الحاكم قانون حى و يقظ.[2] أما العدالة فهى الفضيلة السياسية الأسمى وأن الغاية من الحكومة هو غرس العدالة الإلهية فى المدينة. وحتى الألوهية تخضع لقانون

---

(1) Arist.6.3-4:

حيث يقول إن القوة بدون العدل تحول الناس إلى حيوانات.

(2) Aalders, 1982a: 34:

يلاحظ «ألدرز» أن فكرة الملك كقانون حى و يقظ لم يعلنها بلوتارخوس صراحة.

العدالة، وبدون العدالة لا يستطيع حتى زيوس أن يحكم حكمًا صالحًا (781b). إن علامة الطبيعة الإلهية فى الحاكم هى العقل Logos الذى داخله، وليست أى سمات أخرى خارجية مما يثير أحيانًا غضب الإله. ويمنح الإله نفحة من عدالته و إحسانه إلى من يسعون إلى التأسى بفضيلته (781a).

وفى الوقت نفسه يستنكر بلوتارخوس التأليه المباشر للحكام وهو ما كان متبعًا مع ملوك العصر الهللينستى والأباطرة الرومان على السواء الذين كانوا يتخذون مرارًا وتكرارًا ألقاب الآلهة:

"وتمامًا مثلما وضع الإله الشمس والقمر فى السماء كصورتين رائعتين له، فكذلك المحاكاة التى يجسدها الحاكم فى المدينة عندما يخلص للإله فى ترسيخ العدالة- أى إنه يكون حاصلاً على عقل الإله وليس على صولجانه أو صاعقته أو رمحه... ويغضب الإله على هؤلاء الذين يحاكون رعده وبرقه وأشعة شمسه ويرضى عن هؤلاء الذين يسعون إلى محاكاة فضيلته" (To an uneducated ruler 780f).

ويتطلب التشبه بالإله أن تتحرر النفس من الجسم وذلك عبر مراحل مختلفة من الإنسان إلى البطل ومن البطل إلى نصف الإله ومن نصف الإله إلى الإله. ولذلك ينتقد بلوتارخوس أسطورة تمجيد رومولوس الذى كان يُعتقد أنه صعد إلى السماء دون سابق إنذار ويعبر عن استيائه حيال إسباغ أشكال التكريم الإلهى على ديمتريوس بوليوركتيس Demetrius Poliorcetes.[1]

ويصبح الحاكم عن طريق محاكاته لفضيلة الإله نموذجًا للسلوك يحتذيه الآخرون (780b)، وصورة للإله يتشبه بها وكأنه ينظر إليها فى المرآة:

" وكما تظهر الشمس وهى أجمل صورة من صور السماء، كصورة لمن يتأملون الإله فيها، كذلك يسطع الإله فى المدن انعكاسًا لنور العدالة ونور العقل (Logos). وهو

(1) Rom. 28.6-8, Demetr.10.2-4, 11.1,12.1,13.1-2,27.6-8,28.6 de Is.et Os. 360c-d, ad princ.780f.

ما يحاكيه الأبرار والحكماء بفضل الفلسفة، فيتأسون هم أنفسهم بأجمل الأشياء".
(To an uneducated ruler 781f-782a).[1]

إن أصعب مهمة من مهام رجل الدولة هي تشكيل شخصية المواطنين وغرس الطاعة فيهم وإرشادهم نحو الخير.[2] ويتشبه الحاكم بالإله من أجل رعاياه، وبوصفه قائدًا للخلية يتلقى من الإله العناية "بالجمع العقلاني والسياسي" (praec.813c)، وإذا أنجز الحاكم هذه المهمة أحبه الإله. إن الحاكم عند بلوتارخوس شأنه شأن الحاكم في أيديولوجية نظام الحكم الملكي في العصر الهللينستي يتميز بالنزعة الإنسانية (philanthrōpia) نحو رعاياه. ويجب أن يخشى من أن تعاني رعيته من الشر دون أن يعرف بذلك، وعليه أن يفضل المعاناة من الظلم على ارتكاب الظلم نفسه. فالطغاة يخافون من رعاياهم بينما الملوك يخافون على رعاياهم.[3] وإذا أحب الإله الحاكم فسوف تحبه رعيته بسبب ما يملك من فضيلة وسيجاهدون من أجل التأسي به. وهذا النوع هو أقوى أنواع الحب وأكثرها ألوهية (praec.821e)، لأنه شيء جميل أن تحكمك الفضيلة.

ولذلك يتحقق التشبه بالإله في مجال السياسة تحققًا كاملاً، لأنه عن طريق الحكم وتحقيق التناغم للمدينة يكون من الممكن محاكاة الحكومة الإلهية التي تحكم العالم (phoc.2.9). ولذلك فإننا نلاحظ هنا إطراءً صريحًا لنظام الحكم الملكي عند بلوتارخوس رغم أنه يتحدث غالبًا عن "الحاكم" (archon) وليس عن الملك. إن اتحاد النظام الملكي بالفضيلة هو الخير الإنساني الأسمى وهو أفضل أنواع الدساتير وعن طريقه يستطيع الإنسان أن يتأسى بالإله.[4] فالملوك -بحسب التقليد القديم هم "تلاميذ الآلهة"، "ويمكن أن ينتفع الجميع إذا اتصلوا بهم أو قابلوا حكمتهم وعدلهم وخيرهم ومروءتهم". (Max.

(1) Cf. Ecph.80.18-21, 82.20-83.10.
(2) Praec.799b, 800a-b, Lyc.30.4.
(3) Ad princ.781e, an Seni 792d.
(4) Amat.759d, an Seni 790a, cf.also de Virt.Mor.450b, de Frat.Amor.479a.

(cum Princ.776e-f. والملك يستطيع بفضله أن يقيم الصداقة والتوافق والعدالة مع رعاياه.[1]

وبحسب النظرية الأفلاطونية الشاملة فإذا كان الحاكم ظالمًا يتحول نظام الحكم الملكى إلى أسوأ أنواع الحكومات لأنه يتحول فى هذه الحالة إلى طاغية.[2] مع أن الطاغية يمكن أن يكون أداة من أدوات الإرادة الإلهية.[3] لقد رأى بلوتارخوس أن حكومة الطغيان لم تحدث إلا نادرًا فى عصره (an Seni 784f). لكنه يتبنى وجهة نظر شبيهة بذلك حول مثال النظام الملكي، حيث إنه لايذكر مثالاً واحدًا معاصرًا له، ورغم أنه كان يرغب فى إقامة علاقة طيبة مع الرومان، فإنه لم يصل إلى حد النفاق معهم. إنه يصدر أحكامًا طيبة على بعض أباطرة الرومان لكنه لم يصل إلى حد وصف أى منهم بالحاكم المثالي. وفى الماضى البعيد فقط كان يوجد ملوك حقيقيون مثل نوما Numa الشخصية الأسطورية. ومن ناحية أخرى كان بعض رجال الدولة يحكمون بطريقة ملكية حتى وهم حكام فى نظم غير ملكية، ومثال ذلك ليكورجوس Lycurgus الذى يصف بلوتارخوس حكمه بأنه أفضل أنواع الحكم وذلك فى كتابه "عن حياة ليكورجوس" (Lyc.31.3 et passim).

وفى غياب الحكام الذين يستطيعون بالفعل الاقتداء بنظام الحكم المثالى يميل بلوتارخوس إلى الحكم الأرستقراطى (Dion 10.2,12.2) وهو ما يؤيد المعادلة الهندسية فى نظام الحكم الأرستقراطى الذى يعدل فى توزيع الحقوق والواجبات بحسب الكفاءة والمقدرة، ويتميز بأوليجاركية معتدلة أو ملكية تحكم وفقًا للقانون. فى حين

---

(1) Num.20.12.Cf. Praec.802c:

حيث يقول إن "ديموقراطية" بريكليس كانت فى الواقع هى حكم المواطن الأول.

(2) Plutarch references in Aalders 1982a:34n.118.

(3) De Sera 551f-553b.

فى كتاب de Unius (الذى لا يُنسب إلى بلوتارخوس) يُذكر أن نظام الحكم الملكى هو أفضل نظم الحكم لأنه النظام الوحيد الذى يضمن تحقيق الفضيلة (827b). وفى أنواع الحكومات الأخرى فإن رجل الدولة رغم أنه يحكم فإنه محكوم بغيره وخاضع له. ولكن السياسى البارع هو الذى يكيف نفسه مع الأوليجاركية والديموقراطية على السواء.

أن الديموقراطية تتميز بنسب حسابية.(1) وفيما يتعلق بالممتلكات تتراجع المعادلة الهندسية مع الجشع (pleonexia) وتحقق توزيعًا متوازيًا للثروة يضمن الاعتدال والاستمرارية والاستقرار فى المدن. لقد تحقق هذا المبدأ بطريقة مدهشة فى حكومة ليكورجوس(2). وهنا يوجد تضارب واضح مع تفضيل بلوتارخوس لنظام الحكم الملكي. ومع ذلك فإن مثله السياسية المفضلة تتسق مع حكومة النظام الملكى وحكومة النظام الجمهورى على السواء، لأنه على طريق خضوع السياسة للأخلاق فإن ما يهم فى الأساس هو ما إذا كانت الحكومة الصالحة هى النوع الأخلاقى للحكام وليست المؤسسات السياسية. يجب على كل من يُدعى إلى حكم الآخرين أن يسيطر أولاً على نفسه ويتحكم فيها. فمن تعلم كيف يطيع هو وحده الذى يستطيع أن يحكم.(3) وفضلاً عن القائمة التقليدية للفضائل الرئيسية جنبًا إلى جنب مع الإنسانية والإحسان يتعين أن يكون الحاكم حاصلاً على عقل يؤهله إلى إدارة شئون البلاد واتخاذ القرارات وأن يكون حاصلاً على الخبرة اللازمة لذلك وأن يكون أيضًا حاصلاً على القدرة على اختيار الوقت المناسب والكلمات المناسبة.(4) كما أن القدرة على الإقناع أمر جوهرى حتى يكسب الحاكم ثقة رعاياه. لذلك فالخطابة بالنسبة للسياسى أداة لابد منها. ويجب أن تنطوى خطبه على الصدق والصراحة والسحر والفخامة. فالملوك العظماء فى الماضى كانوا متكلمين (Praec. 801c-d, 802f-803b).

إن بعض المواصفات الأساسية فى الحاكم مثل الحكمة والفطنة وحسن البصيرة إنما هى صفات تتطابق مع الشيخوخة. ومن أجل ذلك يتعين أن يشتغل الكبار فى السياسة كما يقول بلوتارخوس فى كتابه "هل يتعين على كبار السن العمل فى السياسة؟" "Should the elderly engage in politics?". فالسن المتقدمة لا تمثل عائقًا أبدًا أمام السياسيين ورجال الدولة العظماء. فما يلائم الشباب هو الطاعة وما يناسب الكبار هو الحكم (789d).

---

(1) Quaest.Conv.719a-c.

(2) ولكن الدستور المختلط الذى يلمح إليه بلوتارخوس قليلاً يعتبره نظامًا نظريًا تمامًا Aalders 1968:124-6.

(3) Ad Princ.780b,Praec.806f

(4) Ad Princ. 780e, an Seni 792d,796e,Praec.801f, Lyc.30-4, Num.20.12.

ففى هذه المرحلة من مراحل العمر تكون الأخطاء الشائعة فى الشباب والمتعلقة بالعمل السياسى أقل وطأة:

« فالنشاط السياسى الذى يمارسه الكبار يكون خاليًا من الاستعراض والتباهى والتطلع إلى اكتساب شعبية أو جماهيرية لا فى أقوالهم فحسب بل فى أفعالهم أيضًا... لذلك يجب على الكبار أن يشاركوا فى العمل العام من أجل الشباب... فحكمة الكبار عندما تقترن بحماس الشباب فى المجالس التشريعية من شأنها أن تحول دون أى حماقة أو تهور أو خطورة» (Should the elderly engage in politics?791b-c).

إن الكفاءة وليس الشباب هى المبدأ الذى يحكم تحديد الوظائف (791d). وإنه لوقت مناسب فى الواقع بالنسبة للكبار أن يشتركوا فى العمل السياسى حتى يتمكنوا من تعليم الشباب وتوجيههم (790e).

فى كتابات بلوتارخوس السياسية وخاصة كتابه "نصائح فى السياسة" تحمل مبادئ الشرعية العامة أجزاءً من النصائح الموجهة بحسب الظرف التاريخى الراهن. وبعض هذه النصائح تكون أحيانًا عبارة عن اقتراحات تكتيكية وأحيانًا أخرى تكون عبارة عن حيل ميكافيللية تتعلق بالمظهر الخارجى للسياسى أو رجل الدولة. ويقدم هذه النصائح فى مناسبات مختلفة. إن السياسى فى واقع الأمر يعيش تحت مجهر الجماهير وعليه أن يحترس فيما يتعلق بسلوكه العام وحياته الخاصة على السواء؛ لأن الخطأ الصغير الذى يقع فيه سرعان ما يصبح موضوعًا شائعًا مطروحًا للتعليق والمبالغات والمزايدات (praec.800d-e). ولذلك يتعين عليه أن يتجنب الوقوع فى أخطاء واضحة يستحق عليها اللوم والتوبيخ (800b). ويتعين عليه أيضًا ألا يبدى جشعًا فى السلطة، لأن الحب المفرط فى المناصب ليس من النبل فى شيء. ويجب عليه أن يقلل من مظاهر التكريم إلا إذا كانت هذه المظاهر تعبر عن الامتنان والإرادة الطيبة وليست مجرد رد للجميل.[1] إن الاهتمام

---

(1) An Seni. 786e, Praec.820b-e.

بكل هذه الجوانب أمر ضرورى لأن دعم الشعب وحده هو الذى يضمن للسياسى أو رجل الدولة حرية الفعل.[1]

ويبدو أن التوجه الأخلاقى الأساسى فى الفكر السياسى عند بلوتارخوس ينطوى على بعض المواءمات الناتجة عن تشجيعه للحيل التالية: ادعاء الاختلاف فى المجالس التشريعية ثم التراجع عنها بعد ذلك بعد إدعاء إعادة النظر فى الموضوع حتى يبدو المرء وكأنه يعمل من أجل الخير العام، وادعاء الاختلاف مع الأصدقاء حول موضوعات أقل قيمة حتى لا يبدو الاتفاق معهم حول القضايا الكبرى كما لو كان مرتبًا بشكل مسبق، وتوزيع الثروة بالتساوى وهو ما يسترضى جموع المواطنين مع ضمان بعض الامتيازات المالية، والعفو عن الأخطاء الصغيرة حتى يتجنب السياسى المعارضة الشديدة (813b,815a,818a).

إن بعض النصائح التى يقدمها بلوتارخوس تعكس اهتمامه بالعلاقات الطيبة بين المدن اليونانية والإمبراطورية الرومانية. ويجب أن يتذكر هؤلاء الذين يحكمون أنهم سوف يصبحون محكومين بدورهم وأن مدنهم سوف يحكمها قناصل سابقين. ويجب عليهم فقط ألا يهتموا بالشكليات فى علاقاتهم مع الرومان بل عليهم أيضًا أن يقيموا صداقات مع من هم أكثر نفوذًا وتأثيرًا (813e,814c). ولا يعنى ذلك تبعية مفرطة ولا رجوعًا فى كل مشكلة كبيرة أو صغيرة إلى أصحاب السلطة فيجعلون من أنفسهم عبيدًا أمام رغبات أسيادهم. كان بلوتارخوس يطمع فى أن تستعيد دويلات المدن اليونانية حكمها الذاتى المهيب الذى كانت تتمتع به من قبل، وأن يُسمح لها بقدر من الحرية يتنازل عنه الرومان، لكن المزيد من الحرية قد يكون مدمرًا (814e,824c). ومن وظيفة المسئولين الحكوميين إقناع الشعب بالضعف السياسى الذى تعانى منه بلاد اليونان وحثه على تقدير الموقف الراهن الذى يعمه السلام والوفاق واختفاء الحروب وحكومات الطغيان[2] وعندما يوصى بلوتارخوس بأمور من هذا النوع فإنه إنما يفعل ذلك بدافع

(1) Praec.821d, Max. cum Princ.777e.

(2) An Seni 784f, Praec. 824e.

من عشقه لوطنه الذى يحتاج إلى رعاية متصلة وإلى عون دائم من رجل الدولة (an Seni 792e-f).

وهناك شد وجذب فى الفكر السياسى عند بلوتارخوس بين الاهتمام الكبير الذى يوليه للسياسة والنطاق المحدود للفعل السياسى الذى كان يقوم به رجل الدولة فى بلاد اليونان فى العصر الإمبراطوري. ذلك أن مدخله النظرى وتطلعه الأخلاقى القوى وميراثه الأفلاطونى كلها تصطدم مع عدم وجود بديل للسيطرة الرومانية التى لا يعتبرها الأسوأ فى العالم على أى حال. وهذا هو السبب فى أنه فى أزمنة معينة تسيطر البراجماتية على النظرية، رغم أن منظورها الأخلاقى للسياسة لا يفتر أبدًا. ويمكن القول بإن مفهومه الأخلاقى للسياسة جاء متماسكًا لأن هدفه الأساسى ليس تطوير مشروع فكرى بأبعاد واسعة، بل إن هدفه الأساسى هو الحكومة الصالحة فى دولة المدينة. وفى كتاباته الكثيرة توجد بعض الأفكار القليلة حول نظرية مثالية تتعلق بالحكم الملكى الذى يعتمد أساسًا على تصورات عادية. وبدلاً من ذلك ينظر بلوتارخوس إلى الماضى فى محاولة لإيجاد أمثلة أخلاقية بارزة على الحكومة الصالحة يمكن أن يسترشد بها السياسيون فى عصره.

٥- النتائج

يجمع المؤلفون الذين ناقشنا أعمالهم فيما سبق على تفضيل نظام الحكم الملكى مما يدفعنا إلى ربط ذلك بالظرف السياسى والتاريخى للفترة. ومع ذلك يبدو أن هذا الإطراء عند كل هؤلاء المؤلفين كان نظريًا فى المقام الأول. ويمكن أن نجد جذوره فى محاورة "رجل الدولة" لأفلاطون. فأفضل أنواع الحكومات يمكن أن يتحقق إذا تركزت السلطة بفعل القدر الإلهى فى أيدى إنسان إلهى واحد ألا وهو الملك الفيلسوف. ويمكن القول دائمًا إن الوجود الفعلى لملك العالم قد أزاح صفته اليوتوبية من نظرية الحكم الملكى وجعلها أكثر معقولية وقبولاً. ولكن المفكرين الذين قمنا بدراستهم شأنهم شأن أفلاطون يعترفون بالصعوبة البالغة فى إيجاد طبيعة إلهية يمكن أن تكون جديرة بلقب الملك. كان فيلون وبلوتارخوس يتطلعان إلى تحقيق هذا المثال ليس فى الحاضر بل فى الماضى البعيد، كلٌ

بحسب تراثه الثقافي. وبعيدًا عن تبنى فكرة الإطراء فلقد أثبت كل منهما نقده لتقليد تأليه الحكام، ويلمح إكفانتوس المنتحل أيضًا إلى اغتصاب لقب الملك من قبل هؤلاء الذين لا يستحقون هذا اللقب. وإن علامات الاتجاه نحو فكرة المواطنة العالمية بغض النظر عن أنها كانت تقوم على أساس وجود هيمنة دولية للرومان هى نتيجة للقياس بين الإله والملك وبين العالم والمدينة.

وتعكس المواقف المختلفة من السياسة عند كل من فيلون وبلوتارخوس عن ثقافتيهما المختلفة. وإن تقييم بلوتارخوس العالى للحياة السياسية تمتد جذوره إلى المثل اليونانية القديمة التى ترتكز على دولة المدينة، بينما كان للتقليد اليهودى أكبر الأثر على اقتناع فيلون بأن السياسة ملحقة بقانون واحد للطبيعة وضعه موسى. وتقدم النصوص الفيثاغورية المنتحلة معالجة أكثر تناسقًا ومنهجية يبدو أنها تدين كثيرًا إلى ميل الكتاب إلى خطة تصورية أكثر منها إلى اهتمام خاص بالسياسة. وإن معالجاتهم المتنوعة لأفضل أنواع الدساتير أو نظم الحكم كانت ذات صفة أكاديمية فى المقام الأول، ويبدو أنها تسير باتجاه استخدام ألفاظ وعبارات قديمة. ويمكن أن يؤكد ذلك على القول بأن تاريخ هذه الكتابات يرجع إلى فترة لم يكن يوجد فيها مكان للسياسة كمشروع حقيقي.

الفصل الثامن والعشرون

جوسيفوس

تيسا راجاك

Tessa Rajak

(١) الفكر السياسى فى كتابات جوسيفوس

يأتى المؤرخ جوسيفوس بعد فيلون كمفسر وممثل للنظرية السياسية التى تتمحور حول اليهودية وتعبر عنها باللغة اليونانية. شتان ما بين الكاتبين من الناحية الفكرية، إذ كان جوسيفوس قليل الميل والنزوع إلى التأمل الفلسفى. وعلى الرغم من ذلك فمن الممكن عقد مقابلة بين خلفياتهما وتجربتهما. انطلاقًا من قاعدة ممثلة فى الفئة الأرستقراطية المحدودة من اليهود فى الشرق الرومانى قام كل منهما بدور فاعل لبعض الوقت كزعيم سياسى، ومدافع عن اليهود ومبعوث إلى الإمبراطور؛ وفى حالة جوسيفوس كانت هذه المهمة علامة مميزة لبداية مشواره العملى. إن النتاج الأدبى لجوسيفوس - بنفس القدر تقريبًا عند فيلون - ينتمى إلى فترة الشتات: فمع انتقاله من أورشليم إلى روما كان يخاطب قرائه فى العالم اليونانى. صحيح أن جوسيفوس - على النقيض من فيلون الذى ربما لم يكن يعرف العبرية - كان ينتسب إلى أصول كهنوتية ملكية وتربى فى بيئة آرامية / عبرانية، وكان عليه أن يبذل مجهودًا مضنيًا - كما يخبرنا - ليمتلك تمامًا ناصية اللغة التى

كتب بها[١]. لكنه أنجز ذلك بنجاح، وعلى الرغم من الرعاية الكبيرة التى أولاه إياها الرومان فإن الإطار العام والأجندة الفكرية لكتاباته كانت إغريقية فى المقام الأول[٢].

يُعتقد عمومًا أن جوسيفوس كان يعرف فيلون ويستغله. وهكذا فإن جزءًا من مناقشته للممارسات اليهودية فى مؤلفه "ضد أبيون" يفصح عن اعتماد وثيق على مؤلف فيلون - الذى لم يتبق منه الآن سوى شذرات - والذى يحمل عنوان **Hypothetica**[٣]. فى ذات الوقت فإن الجزء الأكبر من النتاج الضخم لجوسيفوس يتصل بالتاريخ، وتبرز النظرية فيها - كما نتوقع - كتحليل فى سياق السرد للأحداث - سواء كانت تلك الأحداث بعيدة (زمنيًا) أو قريبة أو معاصرة. لقد كان جوسيفوس منغمسًا فى السياسة، وكان من الطبيعى أن يصبح ثوكيديديس نموذجًا له، وقد ترك أثره ليس فقط على لغة جوسيفوس وسرده، وإنما - وهو الأمر الأكثر ارتباطًا هنا - على المفاهيم العامة للمؤرخ اليهودى فيما يتصل بسمات الزعامة والقوة المدمرة للصراع والشقاق الأهلى **stasis**.

انضم جوسيفوس للثورة اليهودية ضد روما ما بين عامى ٦٦ - ٧٣ / ٧٤م.، ولكنه انسحب فى مرحلة مبكرة من صفوف الطرف الثائر. وبعد ذلك شهد سقوط أورشليم وذرف الدمع عليها، وكان وراء الكواليس خلال ارتقاء الأسرة الفلافية عرش روما. إن الواجب والتوجه العاطفى وراء كتابته - وأحد عناصره الاعتذار **apologia** الشخصى - فضلاً عن ميله إلى التناقض غير المنطقى، يحذراننا من مغبة محاولة ترتيب أفكاره بطريقة منهجية.

وعلى الرغم من ذلك فقد يُنظر إلى أعماله فى هذا الصدد على أنها تمثل بدرجة معقولة مجموعة كاملة موحدة. صحيح أن موضوعاتها امتدت على مدى فترة زمنية طويلة مع "الحرب اليهودية" فى السبعينيات بعد الميلاد، و"الآثار اليهودية" و"سيرة

---

(١) عن كل هذه النقاط، Rajak 1983.

(٢) عن العناصر الرومانية، Goodman 1994.

(٣) Fragments in Eusebius, Praep. Ev. 8.15 من النماذج الموازية ذات الدلالة ما يتضمن منع قتل حيوان هارب أو قتل حيوان مع صغيره أو طائر فى عشه. انظر Terian 1985: 142-6. عن مؤلف فيلون Hypothetica عند جوسيفوس Troiani 1978. وعن رفضه التبعية المباشرة، Carras 1993. Schwartz 1990: 40-3 and 52-4. يهبط بمعرفة جوسيفوس بفيلون إلى الحد الأدنى.

حياة جوسيفوس" اللذين ظهرا فى التسعينيات، ومن بعدها مؤلفه "ضد أبيون". كما تتنوع وتتفاوت مادة موضوعاتها: من إعادة كتابة للعهد القديم فى النصف الأول من مؤلفه "الآثار اليهودية" إلى عمل سجل يومى بأفعال وتصرفات المؤرخ الشخصية كقائد منطقة فى مؤلفه "سيرة حياة". ورغم ذلك يمكن القول بدرجة مقبولة أن آراء جوسيفوس فى القضايا المطروحة لم تتبدل بصورة جلية[1]. ومن المحتمل كذلك أن القسم الأكبر والرئيسى من قرائه – والذى يتألف من قراء يهود وغير يهود فى المدن اليونانية من الإمبراطورية الرومانية – قد ظل ثابتًا بصورة معقولة.

(٢) الفكر الإغريقى اليهودى

يعتمد جوسيفوس على مجموعة واسعة المدى من الأفكار والمفاهيم السياسية. فقد كانت كتب العهد القديم تقدم مجالاً ومساحة من المبادئ والنماذج المرتبطة بالحكم واتخاذ القرار. ويبدو أن جوسيفوس كان على ألفة بالعهد القديم فى لغته اليونانية (الترجمة) وكذلك فى لغته العبرية. لقد قدمت الترجمة اليونانية – لاسيما ترجمة بعض الكتب المتأخرة– قبل أى شىء مفردات معجمية تصف قوة وسلطة الرب. ويبرز من بين هذه المفردات المعبرة عن هذه السلطة الإلهية dunasteia, basileia, archē, exousia, dunamis: ويتوافق مع ذلك أن شعب إسرائيل – فى الترجمة السبعينية للتوراة – كانوا عبيد doulos الرب؛ وقد تبنى مؤرخنا الحذر هذه الصياغة[2] أيضًا، وإن كان ذلك بشكل أكثر ندرة.

لقد تشكل التراث الفكرى الإغريقى – اليهودى فى ظل تأثير الأقدار والحظوظ المتغيرة للأمة اليهودية: المنفى، والسيادة الفارسية، وصعود طبقة الكهنوت العليا كقوة سياسية، وثورة المكابيين ضد حكم السليوقيين، والمملكة الهاسمونية Hasmonean المستقلة، ثم

---

(1) لكن بعض العلماء يفضلون التأكيد على شواهد التطور. انظر على وجه الخصوص رواية كوهين عن النظرية الواسعة القبول والقائلة بأن جوسيفوس كان كثير التباهى بانتسابه المبكر بالفاريسيين كانت مرفوضة بأثر رجعى منذ التسعينيات Cohen 1979. أما عن إنكار أن جوسيفوس قد قصد تعريف وتصنيف نفسه ضمن طائفة الفاريسيين. انظر Mason 1991.

(2) Gibbs and Feldman 1986: 289-90.

تدهور سلطة هذه المملكة، ثم الشقاق والنزاع **stasis**، ثم غزو الرومان، وتصلب وقساوة الطائفية، ثم الثورة وخسارة المعبد والمدينة الرئيسية (العاصمة). وإحدى نتائج هذه التجربة تتمثل فى القدرة المتنامية على وصف وتحليل التغير السياسى، ولاسيما فى الأدب الذى كان مكتوبًا باليونانية[1].

أما الأهمية الدائمة لهذا التراث اليهودى - الإغريقى الذى ينتمى إليه جوسيفوس بصورة راسخة فيُنظر إليها فى الأغلب على أنها تتمثل فى انتقال مادته مباشرة من هذا العالم (الخاص باليهود) إلى التراث الأدبى المسيحى، وهى عملية تتجلى بالفعل فى العهد الجديد. ولكن الفكر السياسى اليهودى - الإغريقى يتمتع كذلك بقيمة فى حد ذاته باعتباره انصهارًا خلاّقًا للثقافة الأدبية غير اليونانية مع الأفكار اليونانية. لقد كان هناك جدل بين المفسرين (الشراح) حول نسبة المكونات الإغريقية واليهودية فى هذا الخليط؛ ولكن الحقيقة أنه لا يمكن الفصل بينهما[2].

(٣) الأفكار الرئيسية عند جوسيفوس

تقبل جوسيفوس التفسير اليهودى - الإغريقى المعتاد لليهودية على أنها "دستور **politeia**" أو - أحيانًا - "طائفة عرقية **politeuma**" بمعنى أنها نظام أو منظومة ذات وضع دستورى. ورغم أن اليهود كانوا جنسًا **(genos)** مشتتًا، ولم تعد غالبيتهم تقطن فى موطنهم "يهودية" فإن ملائمة وصواب التعريف يأتى من الدور المحورى للتوراة فى الحياة اليهودية، أى نصوص الأسفار الخمسة وما وضعته من مدونة قانونية. ويُقال بحق أحيانًا أن الدستور **politeia** مُحتفظ به فى كتاب[3]. كما استخدم هذا التعريف فى

---

(١) Bickerman 1988. مع مراعاة كل من البيئتين اليونانية والآرامية: Mendels 1992, Rajak 1996.

(٢) انظر على وجه الخصوص Attridge 1976 لتحليل البعد اليهودى فى مؤلف "الآثار اليهودية" التوراتى.

(٣) Antiquitates Judaicae IV.194; 302 ff.; Contra Apionem II.295 etc. يركز Lebram 1974 بدلاً من ذلك على سوابق من أنظمة مثالية (يوتوبية) هللينستية. ولكن الأمثلة الموازية عند استرابون وديودور تقدم تفسيرًا لجزء صغير من مفهوم جوسيفوس.

استحضار التماسك الأخلاقى والاجتماعى المنشود للمجتمعات اليهودية داخل إطار البُنَى المدنية غير اليهودية المحيطة بهم[1]. لكن الدستور **politeia** اليهودى الوارد عند الكتّاب غالبًا ما يُعد فعليًا – بدرجة كبيرة – مدينة للرب من الناحية النظرية.

من بين مؤلفات جوسيفوس فإن مؤلف "ضد أبيون" هو الوحيد الذى يقدم نظرية سياسية "على نطاق واسع **in extenso**". إن العمل ككل يدافع عن اليهودية ضد عدد معلوم ممن يحطون من شأنها من أجيال سابقة وكان على رأس هؤلاء وأبرزهم المفكر السكندرى أبيون. وفى حين يبين الكتاب الأول من هذا المؤلف تفوق الأمة اليهودية من خلال إثبات عراقتها فإن الكتاب الثانى مكرس خصيصًا لدحض افتراءات الخصوم، وفى سياق هذه العملية يشغل نفسه على وجه التحديد بتعريف وتفسير والدفاع عن الدستور اليهودى. هنا نجد الفكر السياسى لجوسيفوس مُصفى (من الشوائب) ومنظمًا بطريقة منهجية دون الحاجة إلى الانغماس فى الواقع الذى يفصح عن نفسه فى كتاباته الأخرى[2]. ويرد ضمنيًا فى النقاش أن الأنماط اليهودية (من الدستور) يمكن الحكم عليها من منطلق غايات وخصائص الدساتير اليونانية. ويُعرض النظام (الدستور اليهودى) للفحص والتمحيص بوصفه يوتوبيا دخلت حيز التنفيذ الفعلى، وهى قائمة ليحاكيها بقية بنى البشر؛ وقد عبر فلاسفة بالفعل عن إعجابهم على نطاق واسع بالدستور اليهودى، ونقل (اقتبس) عنه المشرعون، وسعى وراءه أناس عاديون (**Contra Apionem II. 279ff.**). إن أفلاطون يُعد كذلك محاكيًا له فى إقصائه واستبعاده للتصوير غير المنزه وغير المشرف للآلهة (**II. 257**).

كما أن هناك وصفًا للدستور اليهودى **politeia** فى مؤلف "الآثار اليهودية" فيما يُعد من الناحية الرسمية استطرادًا للقصص الوارد فى سفر التثنية عن وفاة موسى (**Antquitates Judaicae IV.196-301**). إن القواعد العامة والخاصة من سفر التثنية تمتزج

---

(١) ولكن مصطلح "بوليتيوما" Politeuma الذى استُخدم أحيانًا على أنه كان التعريف الرسمى للكيان اليهودى داخل المدينة اليونانية لم يُستخدم مطلقًا عند جوسيفوس بهذا المعنى: Lüderitz 1994:222. إنه يستعمل مصطلح politeuma (الذى يعنى جالية أو طائفة) بمعنى politeia فى مؤلفه "ضد أبيون" 11.145, 164, 165, 184, 250, 257.

(٢) عن مناقشة مؤلف "ضد أبيون" بشكل كامل، انظر خصيصًا: Vermes 1982. Amir 1985-8: 84-5 الذى يعتبر مادة مؤلف "الآثار" مرحلة مبكرة فى تطور جوسيفوس.

بمادة من ليفيتيكوس. وهناك أفكار أخرى للكاتب حول الموضوع مبعثرة على مدى الجزء التوراتي من المؤلف ولاسيما الأقسام الموسوية (الخاصة بموسى).

٣ - ١ - السلطة الإلهية والتوحيد

يرجع إلى جوسيفوس فضل إضافة مفهوم جديد إلى الفكر السياسي. وهو يقدم هذا المفهوم كعنصر تجديد داخل الإطار المقبول لأنماط الحكم الثلاثة الأساسية. ويتحدث جوسيفوس في الحقيقة عن "تحريف اللغة" (CA II.165) إن مفهومه هذا – الذى بقى واستمر – هو الـtheocratia أى الحكم السيادى (المطلق) للرب. ففى مناسبة يُروى أن المُشرِّع قد وضع بين يدى الرب "كل السيادة (archē) والسلطة" (II.167). ولكن السيادة على إطلاقها تبقى متروكة للرب، ويوصف الدستور الموسوى على أنه دستور صيغ وفقًا لإرادة الرب (184)، أو على أنه نشأ من المعرفة بالطبيعة الحقيقية للرب (250)، بل وحتى على أنه منبثق عن الرب، مثلما تُعزى الأصول المقدسة بدرجة كبيرة إلى الدساتير الإغريقية كتمهيد لمناقشة "القوانين" عند أفلاطون. ولايبدو أن الثيوقراطية (الحكم الالهى) غير متوافقة بالضرورة مع نظام ملكى بشرى عند جوسيفوس، رغم أن هناك من يعتبر أن صياغته تنطوى على ذلك ضمنًا.

وتتجسد حاكمية الرب وحده فى الوصية الأولى (١٩٠). هذا يوُلد بدوره مبدأ حاكمًا، ألا وهو الوحدة. إن وحدة الربوبية (الإلوهية) تُصور على أنها مُضاعفة فى التركيب البنائى للعالم وفى المؤسسات البشرية، المعبد الواحد والأوحد (II.193). وفى مؤلف "الآثار اليهودية" أقيمت صلة كذلك مع الوضع الخاص للشعب اليهودى ومركزية أورشليم (AJ IV.199-201)، كما ينشأ عن هذا المبدأ الـhomonoia أى الوحدة الاجتماعية والـsumphōnia أى إجماع الرأى (CA II. 179-80) التى يمكن أن تُفهم على أنها ضمانات ضد الشقاق والنزاع الأهلي[1].

---

(1) On unity: CA II.193. Vermes 1982: 295. On Stasis, see below, p. 594.

٣-٢ : الدستور اليهودي

فى تقدير جوسيفوس فإن الدستور يثبّت الإطار العام للحياة من حيث إعدادها kataskeuē (CA II.156) أو نظامها diataxis (AJ IV.198) أو حسن ترتيبها AJ kosmos) (III.84. إن الدستور politeia بتعريفه على هذا النحو الواسع يتضمن أحيانًا مجمل القوانين المنظمة للحياة اليهودية. لهذا كان من السهل عليه (جوسيفوس) أن يحذو حذو الخط الأفلاطونى الأرسطى القياسى الذى يرى أن الدستور pliteia يُرقّى الفضائل من خلال التعليم. وعلى النقيض وفى المقابل فإنه يذكّر بأن خصوم السامية أبوللونيوس مولون Apollonius Molon وليسيماخوس Lysimachus سبق أن زعما بأن القوانين اليهودية تعلم الرذيلة kakia: CA. II.145. وفى "الآثار اليهودية" (AJ. IV.179) فإن موسى قبل وفاته قد ورّث القوانين لشعبه، ليس فقط كملكية أبدية، وإنما كذلك – مرة أخرى كرجع صدى لمصادر فلسفية – كجالبة للسعادة.

فى افتتاحية دفاعه (CA.II.145) يعدد جوسيفوس قائمة الفضائل الأصلية فى الفلسفة اليهودية على النحو الآتى: الورع والتقوى (eusebeia) والمشاركة الجماعية (koinōnia) والنوايا الحسنة بشكل عام (tēn katholou philanthropian)، وعلى سبيل الإضافة: العدالة وأقصى درجات الجَلَد واحتقار الموت. هناك نقاط عديدة جديرة بالملاحظة فى هذا الترتيب مثل: الوضع الأَوْلى المتقدم للتقوى وإنزال العدالة فى الترتيب لتحل فى مرتبة ثانوية[1]، والتركيز على القيم المشتركة، وتوقع الاضطهاد. إن التحليل متأثر بوضوح بالاتهامات التى تتطلب الدحض والتفنيد[2]، وهى خليقة بصورة جلية بجماعة فى حالة حرب.

---

(١) فى سرده التوراتى يركز جوسيفوس بالفعل على العدالة كخاصية جديرة بالثناء والإطراء عند بعض الملوك، وإن لم تكن بعد صفة متميزة فائقة. انظر على سبيل المثال
Josiah, Feldman 1993b: 123-4
(2) See CA II.147-8.

أما عن وجود صفة ذات خصوصية ad hoc فيما يتعلق بصياغة جوسيفوس - وأنه ليس بفيلسوف - فإنما يتجلى فى استعداده المُربك لتبديل أقواله (فرضياته) تبديلاً عاديًا بُعيد (قوله الأول) فى (ذات) المقال. وهو يركز أكثر على التقوى والورع **eusebeia** ويُقال إنها تحل (عنده) محل الفضيلة **aretē** التى تُصنف على أنها الفئة الأعلى والأشمل؛ إن عناصر الوَرع (الإيمان) هى الفضائل الأفلاطونية فى صيغتها اليهودية المُعدلة: العدل، والاعتدال (**sōphrosunē**) والجَلد، وأخيرًا التوافق والانسجام (**sumphōnia** بدلاً من الـ **phronēsis** المتوقعة: 171).

إن ما يجمع الروايتين والقاسم المشترك بينهما إذًا هو بروز قيمة التوافق المشترك كأحد أوجه الخير، وحتى النساء يوافقن على ما يُتخذ بالتوافق (يدخلن فى هذه المنظومة) (**181**). إن مثل هذا الولاء للجماعة لا يتناقض مع الانفتاح على الغرباء: إن طرد وإقصاء الإسبرطيين للأجانب أمر غير مرغوب فيه، واليهود لا يكرهون البشر مطلقًا (**261**). إن هذه المقارنة الطريفة مع إسبرطة تتكرر حين يُقال إن جَلد ومثابرة اليهود يفوق نظيره عند الإسبرطيين؛ وهكذا فإن العناد الجامح الذى يتبجحون به كثيرًا يُسبغ على دستور اليهود خاصية أخرى ذات قيمة عالية فى الفكر السياسى اليونانى - وتعد إسبرطة نموذجًا ممثلاً لها - وهى خاصية الاستقرار. ويلحظ جوسيفوس أنه حتى النظام الإسبرطى قد خضع واستسلم لأخطائه فى نهاية المطاف (**.272ff.; 222ff**). وأخيرًا فإنه يُضفى بُعدًا إضافيًا على المناقشة من خلال تركيزه بشكل متكرر على استعداد شعبه بصورة متميزة للاستشهاد من أجل قانونهم؛ وهذه هى الضمانة القصوى لاستمراره[1]. إن القانون الذى حصل على وعد بأن يكون أبديًا لابد وأن يفوق كل القوانين الأخرى.

---

(1) CA II.232, 272, 277-8; Gafni 1989: 124-5. See also Rajak 1997. والكلمة المستخدمة هى Cf. AJ IV.179: aidion (خالد) athanatos.

٣ - ٣ - القانون والمُشرِّع

إن الناموس Nomos أو صيغة الجمع منه هو المصطلح المُستخدم للإشارة إلى القانون اليهودى، ومثل هذه الكلمات غالبًا ما تستخدم كمرادفات للدستور politeia، كما هو الحال فى العبارة المتكررة "القوانين والدستور" (e.g.AJ.IV.194). وفى لحظة أخرى يتبنى جوسيفوس تحديدًا زائفًا يعلن فيه أنه سيناقش تلك القوانين الموسوية التى تتسم على وجه الخصوص بطابع دستورى. ولكن فى واقع الأمر فإن القوانين التى نوقشت حينئذ لم تصبح شيئًا من هذا القبيل، وإنما تضمنت على الأرجح جميع التعليمات الأساسية ذات الصلة بالحياة الخاصة فضلاً عن ترتيبات عامة متعددة لا تتصل بالتنظيم الاجتماعى بقدر ما تتصل بالطقوس: لاسيما الاحتفالات وآليات التقسيم العشائرى[1].

فى مؤلف "ضد أبيون" تُعتبر القوانين هى علامة الحضارة - على النقيض من الحكم بالمرسوم والعرف - ولما كانت مدونة القوانين اليهودية مدونة قديمة - بل ربما كانت الأقدم طُرًا - فإن اليهود يبرزون باعتبارهم أصحاب حضارة رفيعة. لقد لاحظ جوسيفوس - كما هو معروف - غياب كلمة nomos (قانون / ناموس) من القصائد الهومرية (CA II.155). إن الإحالة الدقيقة إلى القوانين nomoi - فى السياق اليهودى - ليست بأوضح عند جوسيفوس منها فى أى نص إغريقى / يهودى آخر. وفى الخطوط العريضة فلابد أن تُسوَّى القوانين بالتوارة؛ ولكن من المستحيل أن ندرك ما إذا كان جوسيفوس - وهو يتحدث عن مصدر مكتوب (على سبيل المثال فى AJ IV.194) - يضع فى ذهنه (يقصد) الوصايا العشر، أو مدونة قوانين الأسفار الخمسة، أم الأسفار الخمسة بكاملها، أو بالفعل عن طريق القانون الشفهى الذى كان مفهومًا أنه يشكل جزءًا لا يتجزأ من التوراة المكتوبة.

إن موسى - كمشرع - هو المهندس الوحيد من بنى البشر لطريقة الحياة اليهودية فى صورة نظام دوَّنه (موسى) وروّج له كمجموعة قوانين وضعية أو nomothesia (AJ IV.

(١) AJ IV.199-291. عن هذه النقطة انظر Troiani 1994.

(319 ff.). إن موسى يوضع بصورة راسخة فى سياق مقارن عندما يأتى ذكره فى موضع واحد أمام ليكورجوس وسولون وزاليوكوس من لوكرى؛ وفى مرة كذلك يرد ذكر مينوس (II.161). إن المشرع – فيما نتعلم مرارًا – هو معلم أمته، كما أن النظام الذى وضعه موسى بالقراءات الأسبوعية ضمِنَ ألفة تامة مع البنود والشروط (الواردة فيه) من جانب قومه من السكان (الذكور) (8-175)[1]. لقد فهم موسى – كما لم يفهم الكثيرون – أن التعليم ينبغى أن يكون نظريًا وعمليًا مع القوانين التى تحدد الطعام الحلال – على وجه الخصوص – التى تقدم العنصر المرغوب من التدريب **askēsis**. ويُقال كذلك أن القانون يعلِّم مثلما يُعلِّم الأب والأم(١٧٤)، ولاسيما من خلال وسيط يتمثل فى قراءات أيام السبت (175).

٣ - ٤ - حكم رجال الدين (الكهنة)

هناك مبدأ رئيسى آخر عند جوسيفوس يتمثل فى أن الدستور اليهودى هو سلطة مقدسة، أى نظام حكم كهنوتى منبثق من فهمه "للسلطة الدينية **theokratia**" (CA II.185-7; AJ. XI.111). هذا هو النظام الذى يصادق عليه بصورة مألوفة على الرغم من أنه – بدلاً من استخدام المصطلح – يصنِّف سيطرة كبار عائلات رجال الدين تحت عنوان اصطلاحى هو الأرستقراطية.

وفى بعض الأحيان يُسند إلى كبار رجال الدين القائمين (على رأس الكهنوت) مهمة المتحدث الرسمى بشكل غير اصطلاحى، أو الزعامة التمثيلية (**prostasia** أو **hēgēmonia**)، ولكن بطريقة لا تتناقض مع النموذج الأرستقراطى[2]. من الجدير بالذكر أن هذا الميل إلى

---

(١) إن المقارنة (المقابلة) مع مشرعين آخرين يتردد صداها فى افتتاحية مؤلف "القوانين" لأفلاطون. بينما يركز أفلاطون كذلك على التعليم، فإن جوسيفوس مهتم بشكل أكثر بتعليم النظام القانونى See Feldman 1993b: 118-20، عن هذه الفكرة فيما يتعلق بجوسيفوس وعرضه لها فى "آثار" الملك يوشع كمعلم. انظر كذلك Schroder 1996 عن رواية جوسيفوس للقانون اليهودى.

(٢) عن السلطة المقدسة فى النظرية والتطبيق اليهودى، انظر Goodblatt 1994: 30-56 الذى يطرح نقاشًا حول أصول ما قبل الهاسمونيين. فيما يتصل بنظرية جوسيفوس انظر Amir 1985-8. On prostasia: Schwartz 1983/4: 33-8.

الكهانة ينبع – جزئيًا على الأقل – كعنصر شخصى فى الأصل: لقد كان الأصل الكهنوتى لجوسيفوس مصدر فخر كبير وهو الأصل الذى كان يتيه به أكثر مما يتيه بأصوله الملكية. ولكن هناك تعبيرًا مبكرًا عن تفسير مماثل بدرجة ملحوظة للنظام اليهودى نجده فى اقتباسات مفترضة من كاتب يونانى من القرن الرابع ق.م. هو هيكاتايوس الأبديرى **Hecataeus of Abdera**[1].

لقد حلت السلطة المقدسة لأن الرب كحاكم أعلى للكون فوَّض سلطة لرجال الدين. وقد كان اللقب الكهنوتى الأصلى يُوزع ويُخصص طبقًا لمهارات واستعداد الأشخاص المختارين، وهكذا يخلقون أرستقراطية بمعناها الصحيح. فى نظام فكرى لا يتبدل ومحوره القداسة يُناط بطبقة الكهنوت – ولاسيما الكهنوت الأعلى – الحماية الدائمة للوضع القانونى القائم **status quo**، وكذلك بالسلطة القضائية المدنية والجنائية **(CA II.187)**. إن إلغاء وحذف أى ذكر هنا لنظام قضائى علمانى (غير كهنوتى) أمر يثير الملاحظة[2]. لقد ظل نظام الكهنوت الأعلى الأهارونى قائمًا لمدة ألفى عام، وكان أهارون هو أول هذه السلسلة **(AJ XX.224; 261)**. إن الأنشطة التفسيرية لطبقة الحاخامات أو طبقة الحاخامات العليا غير مسموح بها فى هذه النسخة اليونانية من الدستور اليهودى المثالى.

ويترتب على ذلك أن جوسيفوس يقر بوجود دولة ذات حكم ذاتى يأتى على رأسها كاهن أعلى، وهو الأمر الذى كان قائمًا فى التاريخ اليهودى على مدى مدة كبيرة من الفترة الهاسمونية، وكذلك من فترة سابقة – حسبما اعتقد جوسيفوس – فى ظل موسى ويوشع **(VI.84;XX.229)** وربما كذلك تحت حكم القضاة[3]. أما الإطراء للحكم الملكى لشاؤول

---

(1) عن علاقة جوسيفوس الشخصية بالكهانة Vita 1-2; Rajak 1983: 14-20. عن سلطة جوسيفوس الدينية عمومًا انظر

Vermes 1982: 294-6, Amir 1985-8: 88-92, Cancik 1987: 67-74, Thoma 1989. On Hecataeus, as cited in Diodorus XL.3.3-5, Goodblatt 1994: 31-5.

(2) Vermes 1982: 295.

(٣) VI.84, XX.261 لكن يبدو أن القضاة كانوا يُعرفون كملوك فى XI.112 and XX.230. See Schwartz 1983/4:39.

فقد كان أقل، وكذلك الحال بالنسبة للكثيرين من أسرة داود الحاكمة أو - على وجه الخصوص- هيرود الذى حطّ من قدر طبقة الكهنوت العليا XX.247). وفى المجمل فإن هذا المثل الأعلى (النموذج المثالى) يمكن تصوره فى الشكل التخطيطى التالى: يجرى النقاش فى "ضد أبيون" على مستوى لا تُطرح فيه ببساطة قضايا من قبيل طريقة تعيين الكاهن الأعلى المسئول، وخليفته المفضل، أو الدور المحدد لأرستقراطية الكهانة العليا[1]. وحتى فى التذييل المطوَّل "للآثار اليهودية" حول وراثة (خلافة) الكهنوت الأعلى (XX.224-51) نعلم فقط أن شغل المنصب مدى الحياة لم يتح سوى فرصة محدودة فى عدد شاغلى المنصب (XX.229). إن جوسيفوس يكتب فى الحقيقة كما لو كان المعبد لا يزال قائمًا موجودًا.

٣ - ٥ - السلطة العلمانية

يتضمن سرد جوسيفوس فى ثناياه - ولاسيما فى تاريخه التوراتى باتجاهاته ذات التأويلات الأخلاقية والاعتذارية (الدفاعية) القوية - ما يبدو على أنه موجز مختصر للمهارة السياسية فى مجال الفعل وللممارسة الصائبة أو الخاطئة للسلطة[2]. ومرة أخرى يبرز موسى خارج المنافسة كنموذج مثالى. إن فضيلته aretē السامية تدمج كل الفضائل ولاسيما الحصافة والحكمة[3]، ومديحه وتأبينه عقب وفاته يؤكد على تحكمه فى عواطفه وسيطرته عليها، وعلى قدراته البلاغية، وقيادته العسكرية؛ بل وكذلك - وهو ذروة صفاته- الهوية النبوئية المتفردة للرجل الذى كان الرب يتحدث من خلاله (AJ IV.328-9). وحتى مؤلف "ضد أبيون" يتيح فرصة لتحديد الخطوط العريضة لإنجازات موسى السياسية (II.157ff.): (إنه يظهر فيها) كقائد شجاع ومستشار فطن لبيب، وحامى (للآخرين) يؤثرهم على نفسه؛ وعلى الرغم من كونه المتحكم الوحيد والأوحد غالبًا فى السلطة فإن سلوكه

---

(١) Cf. Thoma 1989: 201 "يهرب جوسيفوس من السؤال عن مدى السلطة السياسة التى يجوز منحها للكاهن الأعلى".

(٢) عن المصطلحات التى يُمتدح بها الزعماء والشخصيات البارزة، انظر، Villalba I Varneda 1986: 200-3.

(٣) انظر تحديدًا Feldman 1992 and 1998a: 374-442.

البارز يقف على طرف نقيض من الطغيان. ولكن لا يساورنا شك فى أن خضوعه للمشيئة المقدسة هو ما أتاح لموسى كمالاً فوق مستوى البشر.

ولكن إسرائيل (الأمة اليهودية) كانت خاضعة على فترات لحكام أقل قبولاً، وغالبًا ما خضعت لحكم خارجى، وقد كان جوسيفوس مدركًا - بطبيعة الحال - لمثل هذه الوقائع التاريخية: لقد كان الحكم الإلهى نموذجًا مثاليًا. وكان هذا الأمر على مسافة بعيدة كذلك من المذهب الثيوقراطى المتصلب المنسوب من قبل جوسيفوس للجماعات الثورية بين عامى ٦٦ - ٧٣ / ٧٤م. الذين رفضوا الاعتراف بأى سيد حاكم آخر غير الرب[١]. إن المؤسسين الأصليين لهذا المذهب - أتباع ما يُسمى بالفلسفة الرابعة (وهى صياغة من المحتمل أنها من نحت جوسيفوس نفسه) يُقال إنهم قد انحرفوا وتباعدوا عن الفريسيين فى تلك النقطة تحديدًا. إن جوسيفوس يعبر عن مقته الشديد لتطرفهم ويلقى باللوم فى تدمير الأمة على ورثة الفلسفة الرابعة[٢].

٣ - ٦ - حكام وأباطرة وصعود وسقوط الأمم

يفهم جوسيفوس الأحداث الدنيوية الزائلة على أنها جزء من عملية تاريخية عالمية. وفى المصطلحات التوراتية الجوهر ينظر إلى مصائر الأمم على أنها من تدبير الرب الذى قدرها وأجراها بواسطة السلوك الأخلاقى لبنى البشر. وعلى هذا المستوى يدخل عدم الاستقرار حتى إلى الدستور **politeia** اليهودى الصلد. ففى مؤلف "الحرب اليهودية" تمثل فكرة تحول العناية الإلهية من اليهود إلى روما - وإلى الأسرة الفلافية تحديدًا - أداة تفسيرية أساسية تتجاوز بكثير حاجة المؤرخ الشخصية لتبرئة نفسه من اتهامات بخيانة

---

(1) Bellum Judaicum 11.117-19; VII. 323, 410, 418; AJ XVIII.23, Hengel 1989/1961: 76 and 90ff.

(٢) يبدو كذلك أن جوسيفوس يطرح ضمنًا - رغم ذلك - أنه فى مرحلة لاحقة - خلال الثورة - أن الزعيم الثورى مناحم كان يُمتدح بصفته ملك مُخلِّص مُنتظر مستقبلاً. انظر:

Mendels 1992:222 and 352n.

الحركة المعادية للرومان[1]. أما فى مؤلف "الآثار اليهودية" فإن هذا المبدأ (المذهب) يجد متنفسًا للتعبير عنه فى جعله من نبوءة دانيال عن تعاقب الممالك - حيث يبدو أنه يشير ضمنًا وإن كان يتجنب الإشارة الصريحة - بمثابة نهاية حتمية مُقدَّرة للقوة الرومانية كذلك[2].

إن فسبسيانوس Vespasian - فى مؤلف "الحرب اليهودية" - هو مثل ذلك الحاكم الذى قدَّره الرب على العالم. وبالنسبة لليهود فإنه: ربما يكون قد قُدِّر له أن يظهر كشخصية مخلِّص منتظر على غرار قورش الذى أعاد بنى إسرائيل من المنفى الأول. وفى الوقت ذاته تُسبغ على القائد الرومانى وإمبراطور المستقبل صفات وخصائص القائد الجيد وزعيم الرجال الذى ينعم بقدر من الانعكاس الخافت للمديح الذى أفاء به جوسيفوس على القائد الأصغر تيتوس. إن هذا الأخير (تيتوس) هو من حظى من جانب الشخص الواقع تحت حمايته (جوسيفوس) بالمستودع الكامل للفضائل الإمبراطورية ولاسيما الشجاعة والتعاطف والرحمة[3].

قد تكون (مشيئة) الرب هى من وضعت حكام العالم فى موقعهم من الحكم، ولكن جوسيفوس يحافظ جيدًا على التمييز بين هذه الفكرة وبين أى ادعاء بالقداسة بالإنابة عن مشيئة الرب. وكذلك الحال بالنسبة للتمييز بين تقديم الأضحيات للأباطرة وتقديم الأضحيات من أجل رفاهيتهم (رفاهية الأباطرة) (CA II.73-7). كما ينأى جوسيفوس بنفسه عن عبادة الإمبراطور من خلال رغبته فى انتقاد تصرفات من مثل استيراد هيرود لرايات عسكرية رومانية إلى أورشليم وإقامة تمثال تعبدى لكاليجولا فى المدينة[4]. إن رفض الوثنية - وهو أمر مهم بالفعل فى الكتب اللاحقة من الكتاب المقدس - يمثل عنوانًا

---

(1) Bellum Judaicum 11.26, IV.353, V.19, V.367; AJ XX,166 etc. Linder 1972: 42-8, Rajak 1983: 99.

(٢) AJ. X210. ولقد جرى بحث الموضوع مجددًا بواسطة Mason 1994: 172-6.

(٣) عن قراءات عن فسبسيانوس كمخلِّص مُنتظر انظر: Rajak 1983: 192. On Titus: Yavetz 1975 (مبينًا كذلك أن قسوة تيتوس لم يتم التستر عليها تمامًا من جانب جوسيفوس)
Rajak 1983: 205-6.

(٤) رغم أنه قد أُشير (لوحظ) أن إقامة مذبح فى وقت سابق فى جامنيا (Ph. Leg. 200-3) قد حُذف بواسطة جوسيفوس.

رئيسيًا فى كتابات ما بعد النفى – ومثل هذه المادة مرئية بوضوح فى كل من النصوص الآرامية واليونانية من تلك الفترة. وعادةً ما يقترن الحكام المستبدون – لاسيما فى الطغاة الشرقيين – بالأوثان: إن هذه الصور (التماثيل) – المصورة فى هيئة كاريكاتورية أو مخيفة – تمثل إما الحكام أنفسهم كآلهة أو معبوداتهم المفضلة. هنا نجد نمط التفكير اليهودى المميز فى مسألة الحكم الملكى، ولكنه تفكير تم التعبير عنه فى شكل تصويرى نابض لا فى صورة نظرية. إن جوسيفوس – فى نسخته المُعدَّلة لكتاب دانيال – يقدم تغطية كاملة للتمثال الذهبى – الذى يبلغ ارتفاعه ستون فى ستة أذرع – الذى أقامه نبوخذ نصر فى السهل العظيم فى بابل، وهو التمثال الذى كان ينحنى أمامه الجميع ما عدا اليهود على صوت النفير (AJ X.213-4).

٣ - ٧ - الجماهير وفكرة الحرية

لقد كان الطغاة موضع لعنة. ولكن الشعب لم يكن بأفضل حالاً. وفى مؤلف "الحرب اليهودية" تُصور الإيديولوجية المتمردة لجماعة الزيلوت (فى معناها الضيق) وجماعة السيكاريين **sicarii** (حملة الخناجر) باعتبارها النقيض المحورى (الأساسي) لموقف العناصر المحترمة فى المجتمع والذى يُعد المؤرخ نفسه – ولا غرابة – نموذجًا لها. إن اشمئزاز جوسيفوس البالغ من المتمردين المارقين كافة متجذر فى تجربته الشخصية وفى الأحداث؛ ولكن الصيغ التقليدية المأخوذة عن الفكر السياسى اليونانى حول سلوك الدهماء تستخدم كوسائل إيضاحية مفيدة. ومن الجدير بالتذكر أن عدم الإحساس بالمسئولية وتقلب الرأى من جانب العوام كان مدعاة لانشغال العالم اليونانى تحت حكم الرومان بصورة منتظمة بهذا الأمر. من المؤكد أن فكر جوسيفوس كان مفعمًا باحتقار شامل لجمهرة العوام (**plethos** أو **demos**). وهناك عبارة لأفلاطون (**Timaeus 28c**) أُعيدت صياغتها بما يجزم بأنه من الخطر عرض وإظهار حقيقة الرب أمام جهل جماهير العوام (**CA II.224**). ولكن جوسيفوس يُسلم بالتأكيد بأن هناك فضيلة واحدة يُقر بها اليهود والإغريق على حد سواء، وهى متاحة للناس – وتتمثل فى الخضوع التام للقانون (**CA.II.153**) ولسادتهم (حكامهم) (**AJ IV.187**).

ومن رأى جوسيفوس فإن الشقاق الأهلى **stasis** كان السبب الأساسى للثورة اليهودية. فهو العنصر الذى يهدم الوفاق والإجماع، ويولد العنف والمعصية والأشكال الأخرى من الحماقة والجنون، والصراع فى مؤلف "الحرب اليهودية" ينشب فى معظمه بين الأغنياء والفقراء. كما يتبنى جوسيفوس مرة أخرى موضع الخسائر الناجمة عن الشقاق فى مؤلف "الآثار اليهودية"، وخصوصًا فى الكتاب الرابع الذى يتناول ثورة (تمرد) "كوره" وغيره من الاحتجاجات ضد موسى. إن تأثير ثوكيديديس على جوسيفوس هنا لا تخطئه العين، ولكن جوسيفوس - على عكس ثوكيديديس - لا يقدم أكثر من تأملات عابرة عن طبيعة عامة للموضوع[1].

إن الحرية **eleutheria** هى الهدف السياسى المُعلن للجماعات المتمردة. ربما بسبب وقع ورنين هذا المفهوم المجرد عند كل من القراء الإغريق والرومان فإن جوسيفوس لا يُخفى تمامًا - فى مؤلف "الحرب اليهودية" - هذا الجانب المثير للإعجاب من هذا النموذج الثورى. ففى صخرة المصعدة (الماسادا **Masada**) وقبل الانتحار الجماعى لآخر من تبقى من المقاومة اليهودية يُسمح لزعيم التمرد اليعاذر بن يائير **Eleazar ben Yair** بإلقاء خطبتين يمجد فيهما الموت على الخضوع السياسى، ويُعرِّف هذا الأخير على أنه عبودية. إن هذه المُثل مُصورة فى مصطلحات واضحة التأغرق، ولا جدال على أنها ظلت صامدة صلدة وخارج دائرة التحدى، حتى وإن ظل المؤرخون الحديثون على خلافهم حول الموقف الضمنى لجوسيفوس من ذلك الحدث[2].

من الطريف أن جوسيفوس وهو يتحدث بصوته ورؤيته الشخصية كذلك كان على استعداد لأن يضع الحكم الأجنبى فى خانة العبودية، وأن يضع القيمة الإيجابية للتحرر

(1) Cf. also AJ I.117 (the tower of Babel); VIII.205ff. (Jeroboam). On stasis in the Jewish War, Brunt 1977a, Rajak 1983: 91-4; in the Antiquities, Feldman 1993a: 43-51 and 1998b: 237-9.

(٢) Ladouceur 1987 يبرز تحفظات جوسيفوس حول المُثل الدافعة للانتحار (الجماعى) فى الماسادا (المصعدة)، فى محاولة لربط اتجاه المؤرخ بالنقاشات الرواقية والكلبية فى روما فى ظل الأسرة الفلافية.

القومى فى عداد البديهيات[١]. فبمعنى ما فإنه لم يفعل أكثر من اتباع سفر الخروج. وقد تبين أنه فى روايته عن المكابى الأول فإن تغيراته الطفيفة تفيد فى التصديق على حرب التحرير الهاسمونية على أنها جديرة بالمكافأة والتقدير كعمل بشرى[٢]. وحين يجادل أبيون يستخدم كلمة **douleuein**، أى العبودية، للتعبير عن حالة الخضوع لروما **(CA II.125)**، تمامًا كما فعل فيما يتصل بحالة أجريبا وفى خطبه هو فى "الحرب اليهودية" **(II.355-6; V.364)**. ومن الإنصاف القول إنه على مدى مؤلفه الأخير تظهر الإمبراطورية الرومانية كضرورة مقبولة، لكنها ليست أبدًا خيرًا محضًا لا يقبل الجدل[٣].

كما تبرز الحرية السياسية كذلك عند جوسيفوس فى سياق مختلف تمامًا. إنها حقيقة لا تقل وضوحًا وشهرة أن المؤرخ اليهودى قد اختار متعمدًا دمج سرد تفصيلى مطول (هو الوحيد المتبقى) عن اغتيال الإمبراطور كاليجولا فى روما ضمن الكتاب التاسع عشر من مؤلفه "الآثار". وفيه يُصور هذا الحادث على أنه عمل من أعمال التحرر من طغيان أعلى سلطة: ويحرص جوسيفوس على التركيز على أن "الحرية" كانت هى الهدف المحسوس، وهى الإنجاز كذلك، لجماعة المتآمرين، وهو يبرز دور كاسيوس خايريا "الذى خطط لحريتنا فى زمن الطغيان"، والذى كانت كلمة السر عنده هى الحرية **eleutheria**[٤].

لكن جوسيفوس كان على دراية مرهفة ودقيقة بمخاطر الحرية [illegible] تمييزًا واعيًا – فى كلمات موسى لشعبه عند الرحيل **(AJ IV. 187-9)**، بين التهميش والصلف العدوانى **(hubrizein)** والفسق الفاجر **parrhēsia**. هنا أيضًا يقتدى جوسيفوس بتمييز يونانى مألوف ويستفيد منه. ولكن فى نهاية المطاف لا يساورنا شك أن الحرية بالنسبة له كانت أكثر من قيمة سياسية. ففى تقديره أنها كانت [illegible] دينية سياسية متأصلة فى

---

(1) See: e.g. AJ III.20, 44, 64, 300; [illegible] 42. On this, Feldman 1993d: 316 and 1998a: 435.

(2) Gafni 1989.

(3) Stern 1987, Rajak 1991: 129-34.

(٤) AJ XIX.11-273: انظر على وجه الخصوص الخطبة السناتورية التى ألقاها سنتيوس ساتورنينوس عن الطغيان: 167-84، والتى تبلغ ذروتها بمقترح تكريم خايريا: 182-4.

اليهودية حسبما صورها، ولذلك كان من الطبيعى أن الحصول عليها يأتى من خلال القانون[1]. إن الحرية هى مكافأة الرب لمن يلتزمون بتعاليمه، أما عقابه (لغير الملتزمين) فهو العبودية. ولذلك فلابد من الإقرار بأن الحرية هى نتاج للنظام والخضوع. مرة ثانية يبلور جوسيفوس ويعلن مفهومًا يهوديًا - إغريقيًا أساسيًا، وهو على هذا النحو يؤذن بالفلسفة المسيحية.

(1) Feldman 1993d: 317, and 1998a: 435.

الفصل التاسع والعشرون

الكتاب الرواقيون في العصر الإمبراطوري

كريستوفر جيل

Christopher Gill

١ - مقدمة

يناقش هذا الفصل أربعة من أقطاب الفكر فى القرنين الأول والثانى الميلاديين. وتمدنا كتاباتهم الباقية (جنبًا إلى جنب مع أعمال سينيكا) بنوع من الفكر السياسى فى فترة تفتقر إلى نصوص كثيرة تتعلق بشكل واضح ومنهجى بفلسفة السياسة. وهذه الشخصيات تترابط فيما بينها بطرق مختلفة. موسونيوس روفوس **Musonius Rufus** (30-١٠١م) قام بتعليم كل من ديون خريسستوم **Dio Chrysostom** (٤٠-١١٢م) وإبكتيتوس **Epictetus** (٥٥-١٣٥م). ولقد تأثر الإمبراطور ماركوس أوريليوس (١٢١-١٨٠م) فى كتاب «التأملات» **Meditations** بشكل كبير بكتاب "المحادثات" **Discourses** لإبكتيتوس؛ وإن النظرية الرواقية عنده تشبه إلى حد كبير رواقية إبكتيتوس وموسونيوس. ويختلف ديون خريسستوم عن غيره فى الجمع بين دورى الفيلسوف و "السوفسطائي" وكذلك فى انتقائيته الفلسفية. ولكن العنصر المهم فى الفكر الذى تحمله خطبه هو العنصر الرواقى (مقارنة مع فكر الأقطاب الثلاثة الآخرين)، وهو أحيانًا يستخدم الكلبية المصطبغة بالرواقية والتى تظهر عند إبكتيتوس.

تكشف حياة وأفكار هؤلاء الأشخاص عن بعض الملامح العامة التى تميز العصر الذى عاشوا فيه. كان ديون خريسستوم شخصية بارزة فيما يُعرف بالحركة "السوفسطائية الثانية". وتكشف حياته العلمية كيف كان السوفسطائيون يؤدون وظيفتهم أو دورهم كوسطاء مفكرين وكوسيلة للثقافة اليونانية والرومانية عبر الجزء الشرقى من الإمبراطورية

الرومانية (الذى كان يتحدث اليونانية)[1]. تكشف حياة الأقطاب الأربعة عن التمازج بين الحياة الفكرية اليونانية والرومانية (والحياة السياسية اليونانية والرومانية أيضًا) والترابط بين الفلسفة والسياسة فى هذا العصر، فرغم أن موسونيوس وماركوس كانا من الرومان، فإنهما قاما بتعليم الفلسفة والتأليف فيها باللغة اليونانية. وقام إبكتيتوس– وكان عبدًا سابقًا متحدثًا باليونانية– بتعليم المرموقين من الرومان فى مدرسته فى بلاد اليونان. إن شهرة ديون الفكرية المستمدة من خطبه اليونانية كانت سببًا فى الصداقة التى جمعته مع الإمبراطور تراجان بطريقة ساعدت موقف ديون السياسى فى دولة مدينته (بروسا **Prusa** فى بثينيا **Bithynia**).

كانت الفلسفة، والفلسفة الرواقية على وجه الخصوص، مثار جدل سياسى واسع فى تلك الفترة. ولقد تأثر موسونيوس و ديون وإبكتيتوس بشكل أو بآخر بطرد الفلاسفة الذى حدث على يد نيرون وفسبسيانوس ودوميتيانوس[2] ومع إنه ليس مناسبًا الكلام عن "معارضة رواقية" (إذا كانت هذا العبارة تعنى أن الرواقية تأخذ موقفًا معارضًا من نظام الحكم الإمبراطورى أو الملكي)فإن الرواقية قدمت أساسًا نظريًا لهؤلاء الذين كانوا يريدون التعبير عن معارضتهم فى رسائل أخلاقية، إلى أباطرة بعينهم.[3] ومن ناحية أخرى فإن كتاب "التأملات" لماركوس أوريليوس يظهر هذا الإمبراطور كأحد أنصار الرواقية المتميزين، وهو ما يثير التساؤل عن العلاقة بين قناعاته الرواقية وممارساته كإمبراطور.

يندرج هذا التفاعل بين الحياة السياسية المعاصرة والفلسفة الرواقية تحت القضية الجوهرية ألا وهى الفكر السياسى الذى يظهر فى كتابات هذه الشخصيات: كيف نضع نموذج الفكر الرواقى الذى نجده عند هذه الشخصيات الأربعة (بمافيهم ديون إلى حد ما) داخل إطار النظرية السياسية الرواقية. يمكن أن نتحقق من صفتين رئيسيتين فى كتابات هؤلاء المفكرين التى توجد أحيانًا كبدائل وأحيانًا أخرى كمواءمات. نلاحظ فى إحدى هاتين

---

(1) See Russell 1992:1; also Bowersock 1969.

(٢) كان طرد نيرون للفلاسفة فى عام ٦٢ م ثم بين عامى ٦٥ و٦٧ م طردًا انتقائيًا، بينما كان طرد فسبسيانوس فى عام ٧١م ودوميتيانوس فى ٨٩ م و٩٥ م طردًا عامًا، انظر أيضًا: الصفحات ٦٠١ و٦٠٤ و٦٠٧ لاحقًا.

(3) See Brunt 1975:7-10.26-32,Griffin 1976(1992):363-6.

الصفتين أن الفكر المسيطر هو أن تلك المثل الإرشادية فى الحياة الشخصية والسياسية يتعين أن تكون هى الحقيقة التى تبحث عنها الفلسفة، سواء كانت هذه المثل تتطابق مع المثل السائدة فى مجتمع تقليدى ما وفى أى زمن ما أو لا تتطابق. وتتضمن هذه المثل الأخوة الإنسانية و"القانون الطبيعي" و"مدينة الآلهة والبشر" و"المواطنة العالمية" (التى يكون فيها الإنسان مواطن العالم بأسره وليس مواطن مدينة معينة). ترتبط هذه المثل صراحة بتبنى الحكيم الرواقى كمعيار ودليل. وعندما يوجد على وجه الخصوص اعتراف بالصراع الفعلى أو الفعال مع الممارسات التقليدية، فإن هذه المعايير يمكن أن تتحد مع الكلبية المصطبغة بصبغة رواقية، خاصة الفكرة المأخوذة عن الكلبى كمعلم متجول. وفى الصفة الثانية الأخرى ينصب التأكيد على الغاية الرواقية وهى "الحياة وفقًا للطبيعة" والتى تُنشد من خلال الانخراط فى الممارسات والأدوار داخل مجتمع بعينه. ولا يمدنا المجتمع التقليدى فقط بالسياق الذى يمكن أن نحقق فيه تقدمًا نحو الفضيلة عن طريق التدريب على أداء ما يعرف "بالواجبات" (kathēkonta).[1] بل إنه يمدنا أيضًا بسياق رئيسى لأفعالنا الحكيمة الأخلاقية التى نحقق فيها تحقيقًا كاملاً المثل الموجودة فى الصفة الأولى.

كيف يكون لهذا الاتحاد بين الصفات المختلفة فى الفلسفة الاجتماعية والفلسفة السياسية علاقة بالفكر السياسى فى الرواقية الأولى؟ تعكس هذه الصفات فى صورة أكثر اعتدالاً مسارين للفكر الذى يشكل جزءًا من الرواقية من بداياتها الأولى. فمن ناحية نجد الرفض الكلبى الحاسم للأخلاق التقليدية فى جمهورية "زينون" وربما فى "جمهورية" خريسيبوس، ومن ناحية أخرى نجد أيضًا – منذ زمن خريسيبوس، وربما زمن زينون– فكرة العملية الطبيعية للتعايش (oikeiōsis) من غريزة الحفاظ على النوع إلى مرحلة النضج والحكمة وهى عملية تندرج تحت أشكال اجتماعية تقليدية مثل الأسرة ودولة المدينة. ونحن نجد أيضًا – ابتداءً من خريسيبوس فصاعدًا– محاولة واضحة فى المواءمة بين مبادئ الفكر الرواقى مثل الحكيم أو القانون الطبيعى والمؤسسات الاجتماعية التقليدية مثل

(1) On Kathēkonta, see Long and Sedley ١٩٨٧:٥٩, esp. B.D-G; also Kidd ١٩٧١.

الملكية الخاصة.[1] هذان المساران من مسارات الفكر يمكن تفسيرهما بالرجوع إلى المراحل المختلفة التى مرت بها الرواقية -على افتراض أن النزعة الكلبية عند زينون مؤسس الرواقية قد تبدلت- مع الاتجاه المتزايد إلى مواءمة أصل المبادئ الرواقية مع الهياكل الاجتماعية التقليدية.[2] وبدلاً من ذلك يمكن أن نعتبر هذين المسارين كمظهرين متناسقين لما اعتبرناه من البداية نظريةً ذات مستويين. "فمدينة الحكماء" و"مدينة الآلهة والبشر" و"القانون الطبيعي" عند زينون تعمل كمعايير موضوعية أو مثل تنظيمية. وينتمى تحقيق هذه المثل من حيث المبدأ إلى الهياكل الاجتماعية (مثل الأسرة ودولة المدينة) وهى الوسائل العادية لتحقيق التعايش الاجتماعى، أى النزوع الطبيعى إلى التكيف مع الذات والتكيف مع الغير. ولكن الحياة داخل هذه الهياكل يجب أن تكون مزودة بقواعدها ولوائحها المحلية فضلاً عن المثل والمبادئ التنظيمية، ويمكن أن ينشأ عن ذلك صراع شخصى وسياسى أو انفصال "كلبي" عن الهياكل التقليدية.[3]

فى وجهتى النظر السابقتين يمكن أن نعين داخل الفكر الرواقى اتحادًا بين الصفات التى ذكرناها سابقًا عند المفكرين الأربعة الذين سوف نتناولهم فى هذا الفصل، ونحن نجد فى الواقع فى كتابات هؤلاء المفكرين معالجة قوية ومترابطة للأفكار ولكننا لا نملك عليها من الرواقية الأولى إلا شواهد غير مباشرة وعلى شكل شذرات. وهناك جانب آخر يدل على استمرار هؤلاء المفكرين المتأخرين فى اتباع النظرية الرواقية الأولى وهى أن الفكر السياسى لا يتخذ عندهم عمومًا شكل نظرية فى نظام الحكم والدستور. و باستثناء كتابى "الجمهورية" لزينون وخريسيبوس نادرًا ما نجد فى الرواقية التنظير السياسى المبدئى الذى كان موجودًا فى "جمهورية" أفلاطون أو التعديل الدستورى ومراجعة الدستور كما

---

(1) See Moles, in ch.21 section 3 above, and Schofield, in ch.22 section 3 and 4 above; on oikeiōsis, see p.608 below.

(2) See e.g. Schofield 1991: esp.chs 1,4.

(3) See e.g. Annas 1993: 305-11, Vander Waerdt 1994.

جاء فى محاورة "القوانين" لأفلاطون أو كتاب "السياسة" لأرسطو.[1] يرى الرواقيون أن الهياكل السياسية (مثل الهياكل الاجتماعية والشخصية الأخرى) يمكن أن تكون من حيث المبدأ وسائل لمحاولة إحراز تقدم فى حياة الفضيلة والحكمة. ولكن ليست هناك دعوة منهجية (أو نقد منهجي) لأى نوع من أنواع الحكومات أو الدساتير، مثل النظام الملكى أو نظام الحكم الإمبراطوري.

وتبقى هناك نقطة مشتركة فى فهم أعمال المفكرين الأربعة. فما دامت السياسة تحتل مكانة محددة فى التقسيم الرواقى الثلاثى للفلسفة (منطق- وأخلاق- وطبيعة)[2]، فهى تشكل جزءًا من الأخلاق. ومع ذلك يتعين علينا أن نميز بين التحليل النظرى والدفاع عن المبادئ الأخلاقية وتطبيقها العملي. فى تلك الفترة كانت "الأخلاق العملية" — سواء كانت رواقية أو غير رواقية- يتم تصنيفها فى أنواع أو أنماط أدبية معينة. وكانت هذه الأنماط تتضمن "العلاج" (وهو تمامًا "علاج" المستمعين عن طريق استئصال معتقدات أخلاقية خاطئة)، و"الحث" (مثل تشجيع المستمعين على الاشتراك فى عمل فلسفى جاد) و"النصيحة" (التى تساعد الناس على التقاط مفاتيح المبادئ الأخلاقية).[3] وتندرج كل النصوص التى نناقشها فى هذا الفصل تحت "الأخلاق العملية" بهذا المعنى. مع استثناء بسيط عند ديون، فهؤلاء الكتاب يؤمنون بشرعية النظرية الرواقية دون أن يقدموا تصورًا تحليليًا لها. وإن بعض الاختلافات بينهم إنما ترجع إلى الاختلافات فى نمط الكتابة الأدبية فى الأخلاق العملية المؤكدة. فتعاليم موسونيوس كما حُفظت لنا يندرج معظمها تحت نمط النصيحة، فبينما يركز إبكتيتوس على الوظيفة العلاجية التى تتخذ صورة مخاطبة الذات

(١) حول الاستثناء انظر e.g. Cic.Rep.and Leg. (مع أن هذين العملين رواقيان جزئيًا). وهو ما يناقشه اتكنس Atkins فى الفصل الرابع والعشرين القسم الخامس (أعلاه)، وكذلك عند المفكرين الذين نناقشهم فى هذا الفصل Dio. III.43-9(n.27 below). وحول طرق بديلة لفهم العلاقة بين "جمهورية" زينون و"جمهورية" أفلاطون انظر سكوفيلد: Schofield 1991:ch.2. esp.22-6. وانظر كذلك Vander Waerdt 1994: 294-308.

(2) Long and Sedley 1987:26.

(3) see e.g. Stob.II.39.20-45.6 (Philo and Eudorus), Sen.Ep.89.14,94,esp.1-4. See further (on Stoic practical ethics) Kidd 1971:160-2, Brunt 1973:19-26, Griffin 1976 (1992):341 n.6; (on Therapy) Nussbaum 1994.

من الداخل فى "تأملات" ماركوس أوريليوس. أما فى حالة ديون فتتكامل هذه الوظائف بدورها مع الغرض الخطابى من إلقاء أى خطبة؛ والفلسفة الرواقية تشكل جزءا من الخلفية الفكرية لهذه الخطب.

٢- "موسونيوس روفوس"

إن أكثر ما يميز حياة موسونيوس روفوس – كما وصلتنا – هو الاتساق بين أفعاله وتعاليمه، فى ضوء تفسير ما تتطلبه المبادئ الرواقية كما جاء فى المقدمة (الجزء الأول من هذا الفصل). إنه يعبر مع أتباعه الرواقيين الآخرين عن رفضه لنيرون – على أسس أخلاقية- كشخص وكإمبراطور، ويتابع روبيلليوس بلاوتوس فى المنفى (٦٢ م) قبل أن يذهب هو نفسه إلى المنفى (٦٥ م).[1] وأثناء إقامته فى المنفى فى جيارا **Gyara**، وعلى ضوء نصيحته الخاصة التى يقدمها فى محادثته التاسعة، استغل موسونيوس هذا الوضع كسياق لفعله الأخلاقى واستمر فى عمله كمعلم للفلسفة. ومن الشواهد الأخرى التى تدل على ممارساته السياسية دعوته للجيوش التى تغزو روما فى عام ٦٩ م إلى عقد الهدنة وتجنب العنف، ومقاضاته إجناتيوس كلير **P.Egnatius Celer** الذى استخدمه نيرون فى إدانة المذهب الرواقى وباريا سورانوس **Barea Soranus**، وحثه الأثينيين على عدم إقامة مباريات المصارعة فى مسرح ديونيسيوس. لقد كان لاندماجه فى السياسة أكبر الأثر فى أن يصبح معلمًا رواقيًا مرموقًا.[2]

---

(١) لقد عاد مرة ثانية إلى روما بعد وفاة نيرون، وربما استدعاه الإمبراطور جالبا Galba فى عام ٦٩م. وعندما قام الإمبراطور فسبسيانوس بطرد جميع الفلاسفة فى عام ٧١ م، أُعفى موسونيوس تحديدًا من الطرد، ولكن يبدو أنه نُفى لاحقًا، لأننا نعرف أن الإمبراطور تيتوس Titus استدعاه مرة ثانية إلى روما.

(٢) عن حياة هذا الكاتب انظر Lutz 1947:14-17,Geytenbeek 1963:3-4. ومن تلاميذه أيضًا (وبالمثل روبيلليوس وباريا) ثراسيا بايتوس Thrasea Paetus. وديون Dio وإبكتيتوس Epictetus. وحول تأثيره وشهرته قديمًا، انظر Lutz 1947:18-24, Geytenbeek 1963:14-15.

لم يكتب موسونيوس شيئًا مثله فى ذلك مثل إبكتيتوس ومثل سقراط الأب الروحى لهما. وكل ما تبقى لنا منه إحدى وعشرون ملخصا لمحادثاته الشفوية حفظها لنا أحد تلاميذه غير المعروفين ويُدعى لوكيوس **Lucius** وعدد من الشذرات ربما من وثائق مشابهة تحمل تعاليمه عند إبكتيتوس ومؤلفين آخرين.[1] ورغم أن هذه المحادثات المنسوبة إلى موسونيوس تتخذ المحاورات السقراطية نموذجًا لها بصفة عامة، فإنها محادثات تفسيرية أكثر منها استفهامية. وهى تقدم "النصيحة" التى تعتمد على المبادئ الرواقية، وليس "العلاج" الذى يقدمه إبكتيتوس.[2] وأكثر آرائه أهمية – من منظور حديث– هو تصويره للمرأة بأنها قادرة على الحصول على الفضيلة والاشتغال بالفلسفة مثلها مثل الرجل مع أدائها لوظيفتها الزوجية والمشاركة الحياتية **sumbiōsis** وتربية الأطفال.[3] ولا يقل عن ذلك أهمية نقده للمعايير المزدوجة التى تتعلق بإباحة الجنس بين الذكر والأنثى (**XII**)، وتأكيده على أن الزواج وتربية الأطفال يتوافقان مع الفلسفة (**XIV**)، وحجته فى أن الناس يتعين أن يؤلفوا عائلات كبيرة بدلا من أن يتخلصوا من الورثة غير المرغوب فيهم وهم صغار السن (**XV**). هذه الآراء حول الجنس والعلاقات الجنسية تشكل جزءًا من مجموعة كبيرة من النصائح التى تتعلق بالحياة العملية وتتضمن كذلك آراءه فى طريقة الحياة الأنسب بالنسبة للفيلسوف (حيث يوصى بالعمل فى الفلاحة **XI**).[4] وكذلك فى أنسب قصات الشعر واللحية (**XXI**).

---

(١) ملخصات لوكيوس (التى يبلغ حجم الملخص الواحد منها من صفحة إلى ثلاث صفحات) محفوظة عند ستوبايوس الذى يحفظ أيضا كثيرًا من الشذرات. وفيما يتعلق بالقائمة الكاملة لهذه الملخصات انظر Lutz 1947:146-7 وهو ما سوف نلتزم بترتيبه وترقيم صفحاته فى هذا الفصل. والطبعة الوحيدة الحديثة هى طبعة هينس Hense 1905. أما طبعة لوتز Lutz 1947 فتحتوى على النص والترجمة ومقدمة كاملة. وأما طبعة جاجو Jagu 1979 فتحتوى على مقدمة وترجمة وتعليق بالفرنسية.

(٢) الشذرات التى حفظها إبكتيتوس ومؤلفون آخرون أكثر تناقضا وحدة من المحادثات. يرى لوتز Lutz 1947:25-6 أن لوكيوس اختار أن يقدم موسونيوس بالصورة الإيجابية والمستقيمة التى قدم بها كسينوفون سقراط.

(3) see discourses III-IV.XIIIA-B:

موسونيوس يربط بين الزواج والعلاقة الشخصية فى الصداقة بين الذكر والذكر فى العصر القديم:
See e.g. Arist.EN.VIII.3-5.IX.4.8.9.
وحول الاستجابة المعاصرة انظر Foucault 1988:151-2,168-70

(٤) كانت الدعوة إلى الفلاحة وتفضيلها على الحرف والصنعات الأخرى بوصفها الأكثر توافقًا مع الفلسفة (والفضيلة) أمرا مشتركًا بين الفلاسفة القدامى. ولكن موسونيوس يوصى على غير المعتاد بالعمل البدنى فى الفلاحة الفعلية وليس مجرد المتابعة عن بعد انظر Brunt 1973:10-13, and also n.33 below.

على الرغم من أن هذه النصائح لافته للنظر وتبدو أصيلة خاصة نصائحه حول العلاقات الجنسية، فإنها مستمدة من الفكر الأخلاقى الرواقي. وينصح موسونيوس الناس كيف يحيون على الطريقة التى أسماها الرواقيون بالتعايش (**oikeiōsis**)، خاصة فى بعدها الاجتماعي. إن الأفكار الرواقية المحورية التى يملكها جميع البشر وهى "بذور الفضيلة" أو نقطة الانطلاقة نحوها، وإن العلاقة بين الآباء والأبناء وهى علاقة أساسية فى تطوير المشاركة الإنسانية الطبيعية، تحتل مكانة كبيرة فى نصائح موسونيوس.[1] كان رواقيون آخرون يتناولون أحيانًا هذه الأفكار التى يطرحها موسونيوس، رغم أنها لم تُعلن بصراحة شديدة.[2] ولكن لكى نحدد على وجه الدقة مدخل موسونيوس نحتاج إلى ربطه بأنواع الفكر السياسى التى أجملناها سابقًا. ومع أن موسونيوس يبدو مصلحًا أو منظرًا فى الدعوة إلى عمل النساء بالفلسفة، فإننا يجب أن نلاحظ أن "الفلسفة" بالنسبة له تعنى "الأخلاق العملية" التى تركز على تطوير الفضيلة، وأن السياق الذى جاء فيه ذكر ممارسة المرأة للفضائل هو السياق التقليدى لعمل المرأة المنزلى وتربيتها للأبناء. يقول موسونيوس فى المحادثة الثالثة **III**: "ولا أتوقع أن تهمل المرأة التى تدرس الفلسفة واجباتها المعتادة(بما فيها جلوسها فى المنزل واشتغالها بالغزل) لمجرد أن تتكلم أكثر من الرجال، لكننى أرى أن مناقشاتها يجب أن تكون من أجل التطبيق العملي".[3] بمعنى آخر فإن ما نجده هنا هو استخدام للأفكار الرواقية كمعايير منتظمة للحياة داخل صور وممارسات اجتماعية تقليدية (**cf. p.599 above**). ولكن هناك تناقضًا صريحًا مع نظرية أفلاطون الواردة فى محاورة "الجمهورية" حيث نجد على سبيل المثال أن نفس القول (بأن

---

(1) see e.g. Stob.II.65.8-9 (cf.Muson.II), Cic.Fin.III.62-8; also Blundell 1990.

(2) see e.g. D.L.VII.175:

(حيث يذكر كتابًا لكليانثيس يقول فيه إن الفضيلة واحدة عند الرجل وعند المرأة)

Sen.Cons.Marc.16.1; Stobaeus.IV.503.18-512.7.

(هيروكليس Heirocles وأنتيباتير Antipater عن الزواج كإطار لحياة مشتركة كاملة) الفكرة القائلة بأن الحكيم يجب أن يتزوج وينجب أطفالاً هى قاعدة رواقية فى الأساس، وحول هذه الفكرة انظر e.g. D.L.VII.121. See further

.Geytenbeek 1963:56-8, 64-5,67

(3) Muson.42.16-19; trans. Lutz.

الرجل والمرأة يشتركان أساسًا فى نفس القدرات الطبيعية بما فيها الاشتغال بالفلسفة) يؤدى إلى مراجعة حاسمة للعلاقات بين الجنسين والعلاقات السياسية.(١)

وتنطبق نفس النقطة على المحادثة الثامنة VIII " حيث إن الملوك يجب أن يشتغلوا بالفلسفة". بينما فى "جمهورية" أفلاطون يتركز الطرح على أنه فى المدينة الفاضلة يتعين أن يكون الفلاسفة ملوكًا (أو ملكات) وإن الحياة السياسية يجب أن يُعاد تشكيلها لتحقيق ذلك.(٢) أما عند موسونيوس فالأمر على النقيض من ذلك وهو أن الملوك – بمعنى الملوك فى ذلك العالم كما هو- يجب أن يشتغلوا بالفلسفة ويمارسونها ، وهى نقطة تتضح أكثر من خلال أن "الفلسفة" تهتم بصفة أساسية بالأخلاق العملية التى تهدف إلى تطوير الفضائل التى يُعبر عنها من خلال المهام التقليدية للنظام الملكى. فى هذه الناحية تشبه محادثة موسونيوس ما يُسمى بصورة "الخطاب الملكى" فى العصر الهللينستى الذى يقبل المؤسسة الملكية بوصفها حكمًا شرعيًا وملزمًا وتؤكد عن طريق النصائح على استخدام هذا الدور كوسيلة تؤدى إلى ممارسة الفضائل (مثل فضيلتى العدالة والاعتدال). ومع ذلك فإن المحادثة الثامنة تشتمل على المقولة الرواقية بأن الحكيم وحده هو الذى يُعتبر الملك الحقيقى، وإنه يكون كذلك حتى إذا كان فقط "ملكًا" على أسرته أو على نفسه. ومع ذلك فلما كان "الحكيم" يتميز هنا بوصفه حاصلاً على الفضائل عن طريق الفلسفة ، فإن الصلة بين المثال الرواقى والواقع السياسى التقليدى لاتزال مفهومة ضمنيًا.(٣)

---

(١) ما ورد بمحاورة "الجمهورية" لأفلاطون See Pl. Rep.V.451c-461e يتناقض مع ما ورد عند موسونيوس Mu-son.46 13-15 (المحادثة الرابعة) حيث نجد أن النساء لا يُسمح لهن بالغزل أو ممارسة الألعاب الرياضية فى الجمنازيوم مع الرجال.

(٢) تطرح محاورة "الجمهورية" اختيارين (Pl.Rep.V.) هما أن الفلاسفة يصبحون حكامًا وأن الحكام (الفعليين) يصبحون فلاسفة (473c11-d3)، لكنها تركز على الاختيار الأول Cf. also Pl.Ep.VII. (326b1-4) on which see Schofield, in ch.13 above.

(3) See further Geytenbeek 1963: 124-9, also 33-40

(موسونيوس شأنه شأن سينيكا إبكتيتوس يؤمن بصحة التقسيم الفلسفى الثلاثى عند الرواقيين ولكنه يركز على النتيجة الأخلاقية العملية إجمالاً). وحول الخطب الملكية انظر

Sen. Clem., with Griffin's discussion in ch. 26 section I above, and on Dio section 2 below .

٣- ديون

هو ديون كوكيانوس Dio Cocceianus من بروسا Prusa (وقد عُرف فيما بعد بلقب خريسستوم أى "فم الذهب")، وهو فى الواقع أكثر الشخصيات الأربعة التى نناقشها فى هذا الفصل مراوغةً على المستويين الفكرى والشخصى. فبخلاف الفترة التى قضاها فى المنفى، كان ثريًا كما كان شخصية مهمة على الصعيد السياسى فى مدينته فى (إقليم) بيثنيا وكان كذلك فى روما إلى حد ما. درس فى الستينيات الفلسفة الرواقية مع موسونيوس، وبعد ذلك (وربما متزامنًا مع طرد فسبسيانوس للفلاسفة فى عام ٧١م) تنكر للفلسفة وكتب نقدًا فى موسونيوس. ولقد نفاه الإمبراطور دوميتيانوس (٨٢م) من روما وبيثنيا. وهو يصور منفاه كنقطة تحول حاسمة فى حياته إلى "اعتناق" الفلسفة، وقضى هذه الفترة متجولاً فى مشرق الإمبراطورية الرومانية يؤدى دور المعلم الكلبى – الرواقى[1] وبعد وفاة دوميتيانوس (٩٦م) اكتسب ديون مكانة فى روما بوصفه المستشار الفكرى لنيرفا Nerva وتراجان، وعاود دوره الاقتصادى والسياسى فى بروسا Prusa إلى أن مات بعد عام ١١٢م.

لقد اتخذ نشاطه الفكرى سواء قبل المنفى أو بعده أوصاف السوفسطائى أو "المتكلم العام" وكذلك الفيلسوف.[2] إن خطبه الثمانين الباقية لنا تقع فى خمسة أجزاء من طبعة Loeb Classical Library.[3] ويركز الفصل الحالى على خطب معينة تمثل مدخله إلى الفكر السياسى. ويكشف ذلك عن اتجاهين متداخلين يمكن مقارنتهما باتجاهات الفكر الرواقى

(١) حول منفاه نقطة تحول إلى اعتناق الفلسفة انظر: , Dio XIII : أما مولز Moles 1978 فيرى أن الهدف من تقديم نفسه على هذا النحو كان يهدف إلى تبرير هجومه السابق على الفلاسفة بما فيهم أستاذه موسونيوس انظر: See also Jones 1978: ch 6,Russell 1992: 4-6.

(٢) حول هذه الأوصاف انظر: . Bowersock 1969 : ch 1, Jones 1978 : ch, 2 . وهناك دراسات كبرى عن حياته وأعماله عند: ,Von Arnim 1898 و Desideri 1978

(3) For a helpful edition of VII , XII, and XXXVI, with introduction and commentary , see Russell 1992.

التى سبق عرضها (فى القسم الأول من هذا الفصل)،حيث يجمع ديون نفسه وبطريقة انتقائية بين المبادئ الرواقية والكلبية والأفلاطونية. فهو من ناحية يؤمن أحيانًا بصحة الأدوار والهياكل الاجتماعية والسياسية التقليدية (مثل الحكم الملكى) ويدعو إلى اتباع الفضيلة من خلال هذه الأدوار. ومن ناحية أخرى يناقش أحيانًا صحة التفكير التقليدى حول المؤسسات الاجتماعية أو المفاهيم الاجتماعية (مثل العبودية) ، أو يحث على أن الحياة الاجتماعية والسياسية يجب أن تحدث بالرجوع إلى مبادئ تنظيمية عامة. فى حالة ديون كما هو الحال مع مفكرين آخرين ينتمون إلى تلك الفترة ينشأ صراع فعال بين هذين الاتجاهين على أساس أن المسألة الاجتماعية لاتُستخدم كقاعدة للدعوة إلى التغير فى المؤسسات (التغيير المؤسسى).

من "الخطب الملكية" الأربعة الموجهة إلى تراجان وربما كان ذلك فى السنوات الأولى من العقد الأول للقرن الثانى الميلادى نجد الخطب الثلاثة الأولى تكشف عن الاتجاه الأول بينما تكشف الخطبة الرابعة عن الاتجاه الثانى، وتتخذ الخطب الثلاثة الأولى شكل الخطب التى يلقيها الفلاسفة. أى التى تعرض فضائل الملك الصالح وترى أن الملك المخاطب يتمتع بهذه الفضائل كمحاولة لتحديد أهداف الحكم الملكى . ويتجنب ديون النفاق المباشر بالإشارة إلى أن لديه سلطة تحديد المعايير التى يتعين أن يسترشد بها الحكم الملكى. وهو يستخدم الأفكار الرواقية المتعلقة بالقانون الطبيعى (العقلى) ليدلل على أن الملوك الناجحين هم الذين يخضعون بأنفسهم لهذا القانون ومن ثم يخلقون مجتمعًا عاقلاً (**I.42-6**)، وهو أيضًا ينشر نماذج عن الفضيلة الرواقية أو شبه الرواقية ويدافع عنها (رغم أنها أيضًا ملكية)، مثل هيراكليس والثور والشمس.[1] وهناك مبدأ آخر متكرر وهو التناقض بين الملك الفاضل والطاغية غير الفاضل.[2] ولو لم يأخذ تراجان بنصيحة ديون ولو لم يتبن هذه الأفكار

---

(1) see e.g. I. 59-63 , II.66-78, III.73-85.

وحول هيراكليس والثور كنماذج رواقية على الفضيلة انظر e.g. Cic. Fin.III. 66 . وهناك مبدأ آخر وهو الفكرة الأفلاطونية فى أن البشر يجب أن يخضعوا لحكم شىء إلهى ما كما يخضع القطيع من الماشية لراعى من البشر: قارن .II .72 with e.g. Pl. Laws 713c-714a

(2) see e.g. I.69-83,III.36-50.III.43-9.

يتحدث عن التمييز بين أنواع الدساتير الصالحة والدساتير الفاسدة (أى الحكم على يد فرد واحد أو قلة أو كثرة) فى "جمهورية" أفلاطون. Pl.Plt.302c-303b. وكتاب "السياسة" لأرسطو Arist.Pol.IV.2,1289a 39-b11.

ويتجنب الطغيان لما استمر حكمه أو حياته ولكان مصيره القتل تمامًا مثلما حدث في اغتيال الطاغية الجديد دوميتيانوس فى ٩٦ م.[1]

أما الخطبة الملكية الرابعة فعلى الرغم من أنها تنتمى إلى نفس الفترة، فإنها تعرض بطريقة استفهامية الاتجاه السابق الذى ذكرناه. وهذه الخطبة عبارة عن حوار بين ديوجنيس الكلبى (الذى يمثل ديون) والإسكندر الأكبر (الذى يمثل تراجان). يعكس ديوجنيس وجهة النظر الكلبية – الرواقية (ذات الخلفية الأفلاطونية) فى أن النظام الملكى يعتمد على الحصول على مواصفات ملكية خاصة وفوق هذا يجب أن يعتمد على السيطرة على النفس وعلى الفضائل الأخرى النافعة (IV.44-75).[2] ونفس الاتجاه يظهر فى الخطبتين المخصصتين للعبودية. إحدى هاتين الخطبتين (XIV) (وهى على شكل حوار بين ديوجنيس وأحد المتحاورين) تذهب على الطريقة الأفلاطونية – الكلبية– الرواقية إلى أن "الحرية" الحقيقية هى التى تتحقق بفعل الفضيلة أو الحكمة وإنه بناء على هذا المعيار فحتى الملوك العظماء ليسوا « أحرارًا» بالضرورة فى أن يفعلون ما يشاؤون.[3] وأما الخطبة الأخرى (XV) فهى أيضًا عبارة عن حوار بين شخص يساند المعايير اليونانية التقليدية عن الحرية والعبودية وشخص آخر يتشكك فى صحة هذه المعايير، التى يثبت فيها المتحدث الثانى (شبه الكلبي) الصفة البديهية للمعايير التقليدية.[4]

---

(1) See e.g. I.44-6,84; see further Moles 1990: esp.332-7,346-7, 358-9; also Swain 1996:192-6; and on Kingship orations, Cairns 1989:ch.I,esp.19-21.

(2) Moles 1983b: esp.272-8:

يجد مولز أيضًا شواهد على انتقاد تراجان على سياساته العدوانية والتوسعية.

(3) see XIV.17-24; also e.g. Pl. Gorg.467a-471e, Rep.IX.571a-579e, esp.579b-e; on Epict.Diss.IV.I, see p.611 below.

(٤) النتيجة التى نستدل عليها من الفقرة XV.29-32. ربما تشبه النتيجة الموجودة فى الفقرة XIV.17-18 فى أن الحرية الحقيقية هى فقط التى تضمنها الفضيلة.

بينما تتحدى الخطب الثلاث التى ناقشناها فيما سبق التفكير التقليدى حول الأدوار الاجتماعية، فإنها تتوقف عن مناقشة التغير الذى يطرأ على نطاق واسع في المؤسسات. وهناك خطبة أخرى من خطب ديون (VII,the Euboean) أثارت الكثير من العلماء فى العصر الحديث؛ لأنها تضم وصايا حول الصور الاجتماعية ولكنها تشكل وصية عملية موجهة إلى الأفراد وليست خطة مراجعة اجتماعية.(1) ومن خلال تصوير خيالى لمجتمع صيد صغير نجد أن النصف الأول من الخطبة يعرض الطريقة التى لا يحول فيها المجتمع الريفى دون تطوير الفضيلة (103). وفى وصيته بالعمل الفعلى فى الفلاحة يسترجع ديون تعاليم معلمه السابق موسونيوس.(2) ويبدع ديون فى قوله إنه بالنسبة للفقير والغنى على السواء يمكن أن يوجد أيضًا العمل الذى يتوافق مع الفضيلة فى المدن. ومع أنه يحدد نطاقًا واسعًا من الأعمال التى تستند على أسس أخلاقية ولا يأتى بأمثلة إيجابية على ذلك فإنه يرى أن العمل كحرفى لا يحول من حيث المبدأ دون تطوير الفضيلة.(3) وهو يذهب أيضًا – على أساس المبادئ الرواقية الأخلاقية – إلى أن الدعارة خطأ لأنها تنطوى على سوء معاملة هؤلاء الذين يمارسونها وإنه ليس على أسس رواقية مشتركة أن ينطوى سوء معاملة الآخرين على الجزء الفعال فى ارتكاب الخطأ.(4)

كما أن الخطبة "البورسيثينية" (XXXVI) تتحدى أيضًا التفكير التقليدى رغم أنها تفعل ذلك بطريقة غير مباشرة. وموضوع هذه الخطبة هو زيارة خيالية قام بها ديون إلى أولبيا Olbia (المعروفة سابقًا باسم بوريسثنيس Borysthenes) وهى مدينة تقع على حدود الحضارة اليونانية الرومانية وقد تعرضت للتهديد من الإسكثيين Scythians وجرى

---

(1) أى إنها تنتمى إلى نمط أدبى يتعلق بالأخلاق العملية وعلى وجه الخصوص النصائح المتعلقة بأنواع الحياة (peri biōn) انظر: see p.601 above. وحول الرؤية الرواقية لهذه النصيحة انظر: Brunt 1973:19-34.

(2) see: Muson.XI.cf.n.16 above.

(3) see: VII.104-8, 114-16, 124-6. Contrast e.g. Pl. Rep.IX.590cArist.Pol. VI.4, 1319a 25-8.

ربما تشبه أفكاره فى ذلك أفكار الرواقيين الأوائل: See Brunt 1973:13-19,25-6. (ولكن لاحظ تحقير زينون من عمال البناء والحرفيين الآخرين (Plu.Stoic.Rep.1034b).

(4) see VII.138 and Brunt 1973: 18-19.

تدميرها فى الحرب (**4-6,15**). وعلى الرغم من القبضة الرقيقة على الوجود السياسى والثقافة الهللينية، فإن مواطنى هذه المدينة كانوا متحمسين إلى الاستماع إلى ديون وهو يتحدث عن أفضل المدن (**13-20,24-6**). ويحدد ديون نوعين من المدن الفاضلة: المدينة الأولى تذكرنا بجمهورية أفلاطون التى يكون فيها الحكام هم الحكماء فقط.[1] وأما المدينة الثانية فتوجد فى الفكرة الرواقية التى تقول إن كل الكائنات العاقلة (الآلهة والبشر) تشترك فى عضوية المدينة الكونية. وهو يقدم فى صورة ملكية التصور التالي: "يجب أن يحكم الملك المدينة وفقًا للقانون فى صداقة وتناغم كاملين" **(31)**. ويبدو أن الصبغة الملكية مشتقة من انصهار المثال الأفلاطونى للملك الحكيم مع الفكرة الرواقية للعالم بوصفه عقلاً إلهيًا واحدًا متطابقًا مع زيوس بوصفه "ملك الآلهة والبشر" **(35-6)**. وهناك فكرة مشابهة تنقلها الأسطورة التالية (المنسوبة إلى "الماجيين" **Magi** ولكنها أفلاطونية ورواقية من حيث المضمون). والنقطة الجوهرية فيها هى أن الكون يؤدى وظيفته على أحسن وجه عندما تسود عقلانية زيوس الإلهية.[2] والرسالة العامة التى تريد الخطبة أن ترسلها هى أنه بصرف النظر عن المكان (حتى ولو كان يقع على هامش الحضارة) فإن المعيار السياسى المهم معيار كونى أو عالمى أكثر منه مجرد محدد ثقافي. وعلى الرغم من الصبغة الملكية التى يضيفها إلى المعيار الرواقى، فإن الخطبة لا يبدو أنها تؤيد الفكرة التى تقول إن الإمبراطورية الرومانية تمثل التجسيد الأرضى الدنيوى للمدينة الكونية أو العالمية. وتشتمل الخطبة على فكرة المواطنة العالمية رغم أنها لا تحمل أى محاولة للبحث عن دلالات فاعلة على مراجعة الهياكل السياسية وتعديلها أو على الحياة السياسية المعاصرة.[3]

---

(1) see XXXVI.21:

وهى أدنى من المدينة التى يكون كل أعضائها عقلاء،(22-3,cf. Schofield 1991:62-3)

(2) see esp.XXXVI.52-3, 55,58. see Schofield, 1991: 84-92, Russell 1992:21-2.

(٣) فهو يرفض روما ضمنيًا كنموذج ثقافى فى الفقرة XXXVI.17، ورغم الصبغة الهللينية القوية التى تسيطر على الخطبة (e.g.18,24-6) فإن عموم المعايير السياسية والإشارة إلى الماجيين (42) تفترض القول بأنماط عالمية. See Moles 1995b:184-92 esp. 190-1, Russell 1992:23. وينسب راسل أهمية كبرى إلى القيم اليونانية والرومانية.

٤ - إبكتيتوس

لا نعرف سوى القليل عن حياة إبكتيتوس (٥٥-١٣٥م). فقد وُلد عبدًا فى مدينة هيرابوليس **Hierapolis** فى فريجيا، وجاء إلى روما بوصفه عبدًا لإيبافروديتوس **Epaphroditus** الذى أعتقه نيرون فأعتق بدوره إبكتيتوس. لقد درس الرواقية وتعلم على يد موسونيوس وأصبح معلمًا رواقيًا فى روما. وعندما قام الإمبراطور دوميتيانوس بطرد جميع الفلاسفة فى عام ٨٩م أسس إبكتيتوس مدرسته فى نيكوبوليس فى بلاد اليونان على الطريق الرئيسى الذى يربط بين روما وأثينا، وقد زاره كثير من الإغريق والرومان من المرموقين ومنهم الإمبراطور هادريانوس. إن كتبه الأربعة بعنوان «المحادثات» **Discourses** و"المختصر" **Encheiridion** (وهو كتاب يلخص فيه تعاليمه) جاءت على شكل محاورات حول الأخلاق العملية مزودة ومجهزة بتعاليم صورية على الطريقة الرواقية. ولقد كتبها المؤرخ أريانوس، وأما أسلوبها الصريح (وهو الأسلوب اليونانى اليومى الذى يحمل نغمة التشجيع والحث على الفعل) فإنما يدل على أن أريانوس قد نجح فى أن يجسد فيها صوت إبكتيتوس.[1]

وكما أشرنا من قبل فإن "محادثات" إبكتيتوس جاءت أكثر تحديًا وطرحًا للقضايا من محادثات موسونيوس ، وهى "علاجية" حيث إنها تهدف إلى استئصال المعتقدات الأخلاقية الخاطئة ومن ثم إلى مداواة شخص المتحاور. ويمكن أن يكون المدخل إلى وظيفتها وصفة الفكر السياسى فيها عن طريق البحث فى برنامج ثلاثى الأجزاء حول الأخلاق العملية التى تسود تعاليم إبكتيتوس وتميزها. المرحلة الأولى هى مرحلة البحث فى

---

(1) See Gill 1995:

حيث يتضمن ترجمة كاملة لأعمال إبكتيتوس فضلاً عن المقدمة والملاحظات. وحول أريانوس وإبكتيتوس انظر: Stadter,1980:ch.2. ومن الدراسات الأساسية التى أجريت على فكر إبكتيتوس: Bonhöffer,1890,1894. وكلاهما أعيد طبعه فى عام 1968. وحول مناهجه التعليمية انظر Hijmans 1959. وحول أسلوب "المحادثات" انظر Long1982.990-3.

رغباتك وآلامك أو بمعنى أصح فيما تقدم عليه من الأفعال وفيما تحجم عنه حتى تتأكد من أنك تنشد فقط الخير الأخلاقى وتتجنب الشر الأخلاقى . وأما المرحلة الثانية فهى مرحلة النظر بإمعان فى الأسلوب الذى تتبعه أسرتك والعلاقات الاجتماعية والهدف من ذلك هو أن تتأكد من أنك لاتسلك فقط سلوكًا ملائمًا لهذه العلاقات ، بل تتأكد أيضًا من أنك تسلك هذا السلوك بطريقة تعكس التأكيد على الأولوية المطلقة للفضيلة أو الخير الأخلاقى الذى رأيناه فى المرحلة الأولى. وأما المرحلة الثالثة فهى مرحلة فحص العلاقات المنطقية بين المعتقدات الأخلاقية المطبقة فى المرحلتين السابقتين من أجل التأكد من اتساقها مع بعضها واتساقها مع فهمك المتطور لحقيقتها. لم يضع إبكتيتوس هذا البرنامج ثلاثى المراحل فى مجال الأخلاق العملية ليكون بديلاً للتقسيم الرواقى الثلاثى للفلسفة (إلى منطق وأخلاق وطبيعة). بل من أجل استكمال هذا التقسيم والإعداد له. [1]

إن المرحلة الثانية من مراحل هذا البرنامج هى التى تعتمد على العلاقات الاجتماعية والسياسية. ولكن يجب تناول هذه المرحلة فى سياق البرنامج كله. وكذلك فإن البرنامج ككل يشبه نصائح موسونيوس حول العلاقات الاجتماعية. حيث يكون أفضل إذا كان موصولاً بالتفكير الرواقى حول التطور الأخلاقى فى الإنسان، والذى يسميه إبكتيتوس ورواقيون آخرون بالتعايش (oikeiōsis). ويتألف هذا التعايش من جانبين متداخلين، جانب شخصى وآخر اجتماعى. وإن الصفة الأساسية فى التعايش الشخصى هى الحركة من الرغبة فى الخيرات الطبيعية "المفضلة" والحصول عليها مثل الصحة والثروة وما إلى ذلك إلى رؤية أن هذه الخيرات هى من الأمور المحايدة أو الأمور السواء التى لا هى خير ولا هى شر إذا قُورنت بالفضيلة التى هى الخير الحقيقى الوحيد الذى يعود بالنفع على النفس. وأما الصفة الأساسية فى التعايش الاجتماعى فهى أنها تحقق النفع للغير فضلاً عما تحققه لنا أنفسنا. وكل جانب من هذين الجانبين للتعايش يتضمن أيضًا فكرة الانتقال من الفهم التقليدى إلى الحكمة الكاملة التامة والمتجانسة فى الحكيم. فى الجانب الشخصى يكمن ذلك فى إحراز تقدم من الفكرة التقليدية لما تنطوى عليه "الفضيلة" إلى

---

[1] Epict. Diss. III. 2. 1-5 ; see also I. 4. 11, 11. 17.14-18 , III. 12.12-15 , Ench. 52.

فهم الحكيم وإدراكه. وفى الجانب الاجتماعى يكون الانتقال من الإحسان الذى يقوم فقط على روابط تقليدية، خاصة حب الوالدين، إلى الإحسان الذى يشمل أيضًا البشر كما هم، أى بوصفهم حيوانات عاقلة رفيقة لنا.[1]

يتناسب برنامج إبكتيتوس ثلاثى المراحل حول الأخلاق العملية مع هذا البناء من الأفكار. ويمكن أن يساعد تطبيقه لهذا البرنامج فى "المحادثات" على شرح الصلة بين الجوانب الشخصية والجوانب الاجتماعية للتعايش، وبين الفهم التقليدى والفهم الحكيم لما ينطوى على هذا التعايش. تتعلق المرحلة الأولى بالصفة الأساسية للتعايش الشخصى (الذى يعترف بالأولوية المطلقة للفضيلة). وتتعلق المرحلة الثانية –التى تركز على الأدوار والعلاقات – بالصفة الأساسية للتعايش الاجتماعى. وإذ يركز إبكتيتوس على العلاقة الجوهرية بين هاتين المرحلتين فإنه يقدم لقطات عن الطريقة التى تتألف بها العلاقات الشخصية والاجتماعية، مثل الرابطة التى تربط الطفل بوالديه، والتى يريد أن يبرهن بها على أن الإنسان يتعين عليه أن يفهم أن الفضيلة هى الخيار الأوحد. كما أنه يركز على أن مثل هذه العلاقات تلعب دورًا أخلاقيًا بارزًا إذا كانت فقط مزودة بفهم متطور لأولوية الفضيلة (وما تعنيه الفضيلة). أما المرحلة الثالثة فإنها تتميز بالصلة بين برنامج إبكتيتوس فى الأخلاق العملية والتقسيم الرواقى الثلاثى للفلسفة والذى يبدأ بالمنطق. يركز إبكتيتوس على أن الهدف من هذا التقسيم ليس فقط الحكمة النظرية، بل أيضًا الحياة (الشخصية والاجتماعية) المزودة بهذه الحكمة . ويركز أيضًا على أن الطريقة التى نتبعها فى علاقاتنا الاجتماعية تعكس اتخاذنا فهم الحكيم وأسلوب حياته كغاية لنا، بحيث تكون الحياة التى لم تبلغ الحكمة بعد تجربة لهذه الغاية .

---

(1) حول التعايش الشخصى انظر Cic. Fin. III. 16-17 , 20-2
وحول التعايش الاجتماعى III. 62-8 . وهو ما ناقشه سكوفيلد فى الفصل الثانى والعشرين (القسم الرابع) أعلاه. وانظر أيضًا: Annas 1993 : 262-76 also 159-76 وكذلك Wright 1995 و Inwood 1996 (حول إبكتيتوس والتعايش). وحول النماذج اليونانية المتعلقة بالدافعية نحو تحقيق النفع للغير والتركيز على الحياة المشتركة وتبادل المنافع، وهو ما يتناقض مع التصورات الحديثة فى الإيثار انظر Gill 1998: esp.section V.

ويمكن أن يتضح هذا البرنامج التعليمى من خلال معالجة إبكتيتوس للمحتوى الأخلاقى للأدوار الاجتماعية والصراع الاجتماعى أو السياسى. فى كتاب المحادثات (I.11) (II.22) ويؤكد أنه رغم أن العاطفة الأسرية والصداقة هى ميول طبيعية، فإن ذلك لايعنى أن كل البشر قادرون بالتساوى على التعبير عنها بطريقة صحيحة. فإذا عرف الناس فقط أن "المفضلات" هى أمور أخلاقية تتعلق بالأشياء المحايدة مثل العلاقات التى تتطابق مع التطور الأخلاقى الإنسانى الصحيح (وتضم المفضلات الصحة والحياة والخيرات المادية[1] ويركز إبكتيتوس (III.3.5-9) على أن العلاقات الأسرية التقليدية والسعى نحو الخير (أو الفضيلة) تتوافق فيما بينها فقط إذا كان سعى الشركاء (وكذا الموقف من "المفضلات" و"المنبوذات") يذهب باتجاه التعايش:

" ... ولذلك فإن الخير يكون مفضلاً على أى نوع من أنواع هذا التعايش (oikeiosis). فأبى لا يمثل شيئًا بالنسبة لى إلا الخير –هل أنت فظ غليظ القلب؟– هذه هى طبيعتى، وهذه هى العملة التى منحنى إياها الإله. لذلك فإذا كان الخير أمرًا مختلفًا عن النبل والعدل، فليذهب الأب والأخ والدولة وكل شىء آخر من هذا القبيل" (Diss.III.3.5-6,trans.Hard in Gill 1995).

وفى المحادثة الثالثة (III.10) يعمم إبكتيتوس هذا المبدأ ويكشف عن الصلة بين أداء أدوار اجتماعية بطريقة صحيحة ولائقة وإحراز تقدم نحو فهم الحكيم أو شبه الحكيم. كما أن أداء الواجب الأخلاقى(kathēkonta) يتضمن أداء الفعل بما يتناسب مع الأدوار الإجتماعية(الأخ والرفيق وما إلى ذلك) وأداء ذلك بطريقة تتناسب مع تطوير مفهوم "الإنسان" (وهو الحيوان العاقل القادر على ممارسة الفضائل، والذى يعتبر نفسه جزءًا من الكون الذى تشمله العناية). ويدل ذلك (كما جاء أيضًا عند ماركوس أوريليوس) على

---

(1) حول المقولات الأخلاقية انظر: Long and Sedley 1987,58.63 وانظر كذلك: Kidd 1971. وتندرج هذه النقطة تحت نصيحة إبكتيتوس بضرورة أن تهمس فى أذن طفلك أو صديقك وتقول له "غدًا سوف تموت أنت أو أموت أنا" :See Diss.III.24.84-8,Ench.3.

أن التطلع نحو هذا الفهم " الكونى " يلعب دورًا مهمًا فى مساعدة الناس على الفعل الفاضل والإنسانى فى إطار علاقات تقليدية.(١)

وتنطوى معالجة إبكتيتوس للصراع السياسى على فكر من هذا النوع. فأحيانًا يستخدم أعضاءً من المعارضة الرواقية كنماذج أخلاقية مثل ثراسيا بايتوس **Thrasea Paetus** وهيلفيديوس بريسكوس **Hilvidius Priscus** وأجريبينوس **Agrippinus**. والمعارضة بالنسبة لإبكتيتوس مثلما هى بالنسبة لهذه الشخصيات ليست معارضةً على الحكم الإمبراطورى فى حد ذاته.(٢) ويميز إبكتيتوس بين الأباطرة المقبولين والمرفوضين أخلاقيًا (**IV.5.17-18**)، وهو يتأسى بسقراط فى رد فعله على المحاكمة غير العادلة التى تعرض لها فى ظل النظام الديموقراطى فى أثينا ويتبع نفس الأسلوب (**e.g.II.5.18-23**). هؤلاء الأشخاص نماذج وأمثلة تُحتذى لأنهم مستعدون للتضحية بحياتهم إذا طُلب منهم التوقف عن أداء أدوارهم وواجباتهم الاجتماعية (كأعضاء فى مجلس السناتوس أو كفلاسفة) كوسيلة للتعبير عن الفضيلة. لذلك فهم يستدلون على أن معرفتهم بأن الحياة، رغم أنها من المفضلات، هى أمر من "الأمور المحايدة" التى لا هى خير ولا هى شر مقارنة مع الاحتفاظ بالفضيلة. إنهم يجسدون موقف الحكيم فى قبول المنبوذات الناتجة عن اختيارهم(٣) بدون عواطف أو انفعالات غير معقولة.

" رأى هيلفيديوس بريسكوس هذا أيضًا وتصرف على أساسه، لأنه عندما أرسل إليه فسبسيانوس أمرًا بعدم حضور اجتماعات مجلس السناتوس رد عليه قائلاً " فى سلطتك

---

(1) See: esp.II.10.10-12,also 1.2.1-11.cf. the four-personae theory of Cic.Off.1.107-25,discussed in Gill 1988:187-92(see also Atkins in ch. 24 section 7,pp 512-13 above).

(2) See: e.g. Diss.I.1.18-30,1.2.12-24,IV.1.123,frs.21-2.

وحول المعارضة الرواقية انظر ص 598 أعلاه. وعن علاقات إبكتيتوس مع أعضاء البلاط الإمبراطورى انظر Millar 1965.

(3) see: Diss.I.1.19-22,1.2.21,IV.1.161-6

وحول المفهوم الرواقى عن الانفعالات وتحرر الحكيم من هذه الانفعالات انظر:
Long and Sedley 1987:65,esp.passages F and W;
وعن الانتحار انظر: Griffin 1986.

أن تمنعنى من أن أكون عضوًا فى مجلس السناتوس، لكن ما دام أننى واحد فيجب أن أحضر" - "حسنًا إذن إذا حضرت بالفعل فلتلتزم الصمت" - "لا تسألنى عن رأيى وأنا ألتزم الصمت" - "ولكن يجب أن أسأل" - و"أنا يجب أن أقول ما أراه صوابًا" - ولكن إذا فعلت ذلك فسوف أقتلك- وهل قلت لك من قبل إننى خالد؟ يجب عليك أن تؤدى دورك ويجب علىّ أن أؤدى دورى: ودورك هو أن تقتلنى ودورى هو أن أموت دون خوف، دورك أن تطردنى من البلاد ودورى أن أرحل دون حزن أو جزع» (Diss.I.2.19-21,trans.Hard in Gill 1995).

تجسد هذه الشخصيات الحكيمة الحرية بالمعنى الرواقى الدقيق للكلمة. ويكمن ذلك فى " التحرر" من منع تناول " المفضلات " بوصفها خيرات، وكذا فى الاعتراف بأنه__ مهما بلغت الضغوط الخارجية- فإن الاستجابة للفضيلة تكون دائمًا السبيل المتاح أمامنا. وتقبل "الحرية" الرواقية أيضًا "المتبوذات" الناتجة عن هذه الممارسات الحرة فى الاختيار كشىء حتمى ولا بد منه، وهى إذ تفعل ذلك فإنها تضع رغباتنا على نفس المسار مع العقلانية الإلهية فى الكون.[1] "إن كنت تريدها فأنت حر، إن كنت تريدها فلن تجد من تلومه أو تتهمه. فكل شىء سيكون فى توافق مع عقلك وبالمثل سيكون متوافقًا مع عقل الإله" (Diss.I.17-28). وإذ يوصينا إبكتيتوس بأن نتخذ هذه الشخصيات كنماذج أوأمثلة فإنه يثير أيضًا التساؤل حول ما إذا كانت ردود أفعال أشباه الحكماء متاحة لكل فرد (Diss.I.2. 30-7)، ومن خلال أى أنواع الحياة يمكن أن نتدرب على الحكمة. فمن ناحية يتكرر دور المعلم الكلبى المتجول الذى يمكن أن يستفيد منه البشر على وجه العموم ألا وهو التعايش الاجتماعى بطريقة عملية. ويذهب إبكتيتوس إلى أن أداء هذا الدور يتطلب من هذا المعلم أن يكون كوزموبوليتانيًا (مواطن العالم) بصورة تختلف عن الاعتراف بالسلطة السياسية التقليدية أو بالزواج (إلا فى مجتمع الحكماء الكلبيين).[2] ومن ناحية أخرى يذهب إلى أنه يتخذ أمثلة على الحكماء مثل هلفيديوس وسقراط اللذين كانت ممارستهما للحرية مستمدة

---

(1) حول هذا النوع من "الحرية" (eleutheria) انظر على وجه الخصوص: Diss IV. 1؛ وكذلك I. 17. 14-28. وانظر أيضًا: Hahm 1992, 40-3 و Bobzien 1997؛ وعن المنظور الكونى للحكيم انظر: White 1990 : 49-55.
(2) See e.g. Diss. III. 22, esp. 47-50, 55-7, 67-85; III. 24. 64-8; IV. 1. 114-116, 156-8.

من الطريقة المبدئية التى يلعبان بها دورًا اجتماعيًا حاسمًا. وإذ تفعل هذه الشخصيات ذلك فإنها إنما تجسد فكرة "المواطنة المزدوجة" التى يصورها فى موضع آخر بالمثال الرواقى. إنهم يصلون إلى غاية اتحاد المشاركة، كلٌ فى مجتمعه والى الغاية القصوى من العضوية فى مجتمع البشر كحيوانات عاقلة (مدينة الآلهة والبشر). وهكذا يجسد إبكتيتوس الصفتين اللتين تميزان الفكر الرواقى الذى أجملنا الحديث عنه سابقًا عندما يعلن صراحةً أن المشاركة الاجتماعية يمكن أن تكون أداةً لأفعال ومواقف الحكماء.[1]

٥- ماركوس أوريليوس

يقدم كتاب "التأملات" لماركوس أوريليوس مقولة تثيرها مؤلفات سينيكا الفلسفية، وهى أن ما يبدو أعمق التأملات للسياسى الممارس لايحمل سوى القليل من الإشارة إلى حياته السياسية الخاصة.[2] ويبدو أن ماركوس أوريليوس كتب هذه "التأملات" فى الاثنى عشر عامًا الأخيرة من حياته والتى كانت حافلة بالحملات العسكرية ضد القبائل الجرمانية التى كانت تهدد الحدود الشمالية للإمبراطورية الرومانية.[3] وتعكس "التأملات" ارتباط ماركوس بالفلسفة الرواقية والتى كانت تمثل جانبًا مهمًا فى حياته منذ شبابه، والتى ربما رافقته فترة طويلة من حياته (١٣٨-١٦١م) كخليفة لأبيه بالتبنى أنطونينوس بيوس.[4]

---

(1) See Diss. IV. 1. 159-69, esp. 159-60.

وحول "المواطنة المزدوجة" و"مدينة الآلهة والبشر" انظر:

Diss. II. 5.26 (cf. Sen. de Otio 4, with Griffin, in ch.26 section 5 above).

(٢) حول العلاقة بين فلسفة سينيكا والسياسة انظر: (1992) Griffin 1976 وانظر كذلك أعلاه Griffin in ch.26

(٣) ماركوس أوريليوس كان إمبراطورًا فى الفترة من ١٦١-١٨٠ ميلادية وقد قام بحملات فى الشمال الإيطالى وألمانيا فى عام ١٦٨ ميلادية وبين عامى ١٧٠و١٧٥ ميلادية وبين ١٧٧و١٨٠ميلادية. وموضوعات الكتابين الثانى والثالث من التأملات تدل على أنه كتبهما أثناء هذه الحملات. وحول تاريخ تأليف "التأملات" انظر Brunt 1974: 18-19.

(٤) بعد التدريب الخطابى على يد فرونتو Fronto اتجه نحو الفلسفة الرواقية على يد جونيوس روستيكوس Junius Rusticus فى الفترة من 146 إلى 147م (الذى قدم كتابات إبكتيتوس إلى ماركوس). واستمد تعاليم الرواقية الأولى من أبوللونيوس. (Med.I.7-8) انظر

Birley 1987:chs.2-5 , esp. 44-5,62-3,92-103. وتُعد الرسائل المتبادلة بين ماركوس وفرونتو مصدرا مهمًا.

إن العمل الذى نسميه "التأملات" يبدو كما لو كان كتيبًا خاصًا موجزًا. وبصرف النظر عن الكتاب الأول (الذى يسجل إلى أى مدى كان ماركوس مدينًا فى تعاليمه الأخلاقية إلى أساتذته ووالديه وغيرهم) فإن هذا العمل الذى يقع فى اثنى عشر كتابًا يتألف من خمسمائة تأملٍ تقريبًا دون وجود مبدأ واضح فى الترتيب. وهى تعتبر أنماطًا من الأخلاق العملية الموجهة إلى الذات ويجمع فيها بين اتجاهى موسونيوس وإبكتيتوس نحو العلاج والنصيحة.(١)

لم يكن ماركوس معلمًا رواقيًا مثلما كان موسونيوس وإبكتيتوس. وهناك مساحة للحوار حول صحة الاعتقاد فى رواقيته. وبمقارنته مع إبكتيتوس نجد عنده تركيزًا عاليًا على الموت وعلى الفناء الإنسانى، ونجد عنده كذلك منظورًا كونيًا أكثر إيضاحًا.(٢) ولكن صلته الفكرية بإبكتيتوس يمكن أن تساعدنا على فهم هذه الملامح التى تميز فكر ماركوس وعلى تحديد هوية فكره السياسى. وكما أشرنا من قبل فإن إبكتيتوس يجسد مثال أشباه الحكماء وهو منظور "كونى" يجعل فيه المرء حالة العقل عنده فى اتفاق مع عقلانية الكون ومن ثم يستطيع أن يبلغ صفاء الذهن وسلام العقل. ويبدو أن هذه الصفة التى تميز فكر إبكتيتوس كانت أيضًا موضع اهتمام الفكر الرواقى الأول.(٣) لذلك يمكن أن نقول إن كل ما فعله ماركوس هو أنه أضاف تأكيدات وتوضيحات على الأفكار الرواقية.(٤)

---

(١) ربما كان العمل بلا عنوان، كان العنوان الأول الشائع هو "إلى نفسه" وقد عُثر عليه فى مخطوط من القرن السادس عشر .Ms Edition مع ترجمة (أعيد إصدارها فى 1989) وتعليق: Farquharson 1944 ومن الدراسات العامة الحديثة: Brunt 1974 , Rutherford 1989-Hadot 1998. وحول ذاتية الأخلاق العملية عند الرواقيين انظر: e.g.Sen.de Ira III.36.3-4 ; also Rutherford 1989,16-21.

(2) See further Rutherford 1989:155-67, 225-55;Annas 1993:175-6.
وحول مسألة صحة الاعتقاد فى رواقية ماركوس انظر: Rist 1982,Asmis 1989.

(3) See p.611 above. see also e.g. Cleanthes'Hymn to Zeus (=Long and Sedley 1989:541),D.L.VII.88; Epict.DissII.6.9-10(Chrysippus)I.1.26-7(Musonius).
وعن وضع فلسفة الطبيعة فى خدمة الأخلاق عند الرواقيين انظر: Annas 1993 :159-79.

(٤) يشمل التوضيح ما يشبه الفجاجة الكلبية حول وظائف الجسم والاستخدام الكلبى لصورة "مسرح" الحياة (e.g.Med.VI.13,IX.29): وانظر أيضًا: Rutherford1989:143-7,172-7.

ومن بين هذه التأكيدات التى وردت فى "التأملات" تشكيل حياة الفرد فى ضوء أفكار مبدئية عامة مثل "المواطنة العالمية" و" القانون الطبيعى (العقلى)" و"الأخوة فى الإنسانية".[1] ولكن يجب تناول هذه الأفكار فى ضوء علاقتها بالنصائح التى يقدمها إلى ذاته مثلما نجدها فى العبارات التى يقول فيها: تصرف « بما يليق برومانى»(II.5) أو تصرف "كرجل دولة وكرومانى وكحاكم"(III.5) وتذكير نفسه بألا تصبح "قيصرية" و "ألا يطويها الرداء الأرجوانى"(وهو الرداء الإمبراطورى)(VI.30).[2] وكذلك اعترافه بتأثره بسلفه (غير الرواقى) أنطونينوس بيوس (I.١٦) وأسرته (I.١٧). كل هذا يدل على اتحاد عدة عوامل فى تكوين شخصية ماركوس وتربيته خاصة معلميه من الرواقيين وأبيه بالتبنى، فلقد تعلم من كل ذلك كيف يحيا حياة الإمبراطور بطريقة تتفق مع أفضل معايير الحكومة الدستورية الرومانية ومع المبدأ الرواقى الذى ينادى "بالحياة وفقًا للطبيعة" (أو "الفضيلة").[3] ويتلخص ذلك فى استخدام ماركوس للفكرة الرواقية الخاصة "بالمواطنة المزدوجة" على النحو التالى:

" النافع فى كل شىء هو العيش فى اتساق مع نظامه وطبيعته، وطبيعتى عقلانية وسياسية. وأنا كأنطونينوس مدينتي ومسقط رأسي هي روما وكإنسان هي الكون بأسره. والخير الأوحد بالنسبة لى هو ما ينفع هاتين المدينتين."[4]

---

(1) See.e.g.Med.II.16,III.4,11,IV.3,4,29,XII.26,36.

وانظر أيضًا Stanton1968 حيث يرى أن ماركوس فى الفقرة IV.4 يشير فقط إلى مدينة كونية للبشر وليست "للآلهة والبشر" (كما نجدها عند آخرين) ولكن ما دام أن الآلهة تُوضع أحيانًا فى هذه العلاقة (e.g.II.4.11,cf.also"the good reason with us",e.g.III.5,XII.26) فلا يهم التنوع أو التغير فى الصياغة.

(2) انظر أيضًا فى تلميحاته عن أباطرة كانوا يتصرفون بطريقة استبدادية وطغيانية (e.g.III.16) (وانظر كذلك Rutherford 1989:108-9). ولاحظ أيضًا - بين القوى التى شكلته- تضمينه أعضاءً من "المعارضة الرواقية" (التى كان هدفها دستورًا بقوانين عادلة تضمن المساواة isotes وحكم فرد يحترم قبل كل شىء حريات المحكومين كافة)(I.14) وانظر أيضًا Birley 1987:95-6,Brunt1975:21-4;Rutherford 1989:64-6

(3) See esp.I.17.3

حيث يقول إنه تعلم من أنطونينوس الزهد فى الأبهة والفخامة الإمبراطورية ما دام كان قادرًا على أن يفعل الواجب كقائد (hegemonikos) من أجل الخير العام(ta koina).وانظر أيضًا :I.17.4 ("الحياة وفقًا للطبيعة" وحول هذا المبدأ كغاية رواقية telos انظر: Long and Sedley 1987:63 esp.passage A.

(4) VI.44; Cf. also III.5,IV.3.4.

وحول المواطنة المزدوجة انظر أيضًا p.611 above.

وتدل مثل هذه الفقرات على نفس النوع من التفكير حول نتيجة تطوير مفهوم التعايش الشخصى والاجتماعى **oikeiosis** بوصفه مفهومًا أخلاقيًا كما وجدناه عند إبكتيتوس وترتبط هذه النظرية بصفة خاصة بفهم برنامج "التأملات" **Med.I** ؛حيث يعدد ماركوس التزاماته الأخلاقية). وكانت نتيجة هذا التطوير (الذى كان ماركوس يحث نفسه عليه) هى التسليم بأسبقية الفضيلة (التى يعبر عنها ماركوس خاصةً فى ضوء أدائه لواجبه كإمبراطور) والقدرة على النظر إلى هذا التعبير عن الفضيلة من منظور كونى حكيم. ويمكن أن نفهم هذه النظرية أيضاً فى ضوء "المواطنة العالمية" أو "الأخوة الإنسانية" أو مطابقة عقلانية الإله مع عقلانية الكون. وأحيانًا يشدد ماركوس على أن ذلك لا يكون فقط تدريبًا على التأمل، بل إنه يساعد المرء أيضًا على أن يحيا بإنسانية أكبر حياةً عقلانية فى إطار الالتزامات المحلية:

" فلتقل لنفسك فى الصباح "سأقابل اليوم شخصًا متطفلاً أو جاحدًا أو مخادعًا أو شريرًا أو أنانيًا غير متعاون"... لكننى أرى أن طبيعة الشخص الذى يرتكب الخطأ هى طبيعة أخى، ليس لأنه يشاركنى نفس الدم ونفس البذرة، بل لأنه يشاركنى نفس العقل ونفس عنصر الألوهية ... وأنا لا أستطيع أن أغضب من أخى أو أكرهه. لقد خُلقنا من أجل أن نعمل معًا مثل اليدين والقدمين والعينين وصفى الأسنان الأعلى والأسفل."

" إن الإله الذى داخلك هو المسئول عن المخلوق الذى هو الإنسان، وهو المسئول عن رجل الدولة وعن المواطن الرومانى والحاكم، وعن من يصمد ويرابط كأنه ينتظر إشارة لمغادرة معركة الحياة، ويستعد لهذا الخلاص من ليس بحاجة إلى الالتزام بقسم أو بشاهد من البشر."[1]

هذه الطريقة فى فهم رأى ماركوس فى الدور السياسى الذى يؤديه يمكن أن تساعد على طرح السؤال الذى أُثير قديمًا حول ما إذا كانت الممارسة الفعلية لماركوس أوريليوس

(1) II.1,III.5. See also e.g.III.4-6,IV.3,XI.1;also pp 610.612 above. and Rutherford 1989: 169-72 on Med.III.4.

كإمبراطور تنسجم مع أفكاره الفلسفية.[1] لقد ثار هذا الجدل بين العلماء والباحثين في العصر الحديث واتخذ أحيانًا صورة السؤال عما إذا كان ماركوس قد قدم تشريعًا أو سياسة عملية بطريقة تعكس التوسع في أنماط تقليدية (ذات معايير أخلاقية) كانت موجودة بالفعل في نظرية الأخلاق عند الرواقيين.[2] إن المناقشة الحالية قد تكشف عن طريقة أخرى مختلفة لصياغة هذه القضية. وكما يوضح موسونيوس على وجه الخصوص فإن الفكر الرواقي يمكن أن يؤدي إلى تعديل المبادئ التقليدية التي تتعلق على سبيل المثال بالمرأة. ولكن لا يتجه هذا (في غياب نظرية دستورية معدلة) إلى البحث في برامج إصلاح اجتماعية وسياسية. بل إن السمة المميزة للحركة الرواقية هي دعوتها إلى تحقيق الأفكار الرواقية التي تدور حول "الأخوة في الإنسانية" و" الحرية" و" القانون الطبيعي" داخل هياكل سياسية واجتماعية تقليدية.[3] ويدعم هذا الاتجاه الفكر الرواقي حول الأدوار السياسية والاجتماعية كوسيط يمكن من خلاله التعبير عن إدراك إخلاقي عميق (متطور من خلال مفهوم التعايش oikeiosis). وما نتوقعه من كتاب "التأملات" هو محاولة من ماركوس أوريليوس لتزويد دوره كإمبراطور(في ضوء أفضل التقاليد السياسية الرومانية) بمفهوم هذا الدور كتعبير دقيق عن العقلانية "الكونية". إن شواهدنا غير الكافية على

---

(1) See SHA Marc.27.7(also 19.12) quoting Pl.Rep.473c-d.

ونلاحظ في الواقع أن ماركوس أوريليوس في "التأملات Med.IX.29 يكشف صراحةً عن الهدف من تحقيق "جمهورية أفلاطون ويحث نفسه على أن يكون "سعيدًا أو راضيًا إذا كانت أبسط الأمور تسير على ما يُرام"

(2) See e.g.Noyen 1955

حيث يذهب إلى أن التشريع في حكم ماركوس يعكس فكرًا مستنيرًا (مستلهمًا من الرواقية) عن النساء والأطفال والعبيد. وعلى الجانب الآخر يذهب ستانتون Stanton 1969 إلى أن تأكيد ماركوس أوريليوس على تفضيله لكوموبوس-Commodus كخليفة له إنما يعكس مواقف رومانية تقليدية (وهي السياسة الواقعية) أكثر مما يعكس أفكارًا سياسية رواقية.

(٣) الاتجاه المقابل هو أشبه برفض الكلبية للهياكل التقليدية(ولكن قد يكون ذلك مرتبطًا بتحديد المبادئ وليس بالممارسة العملية). ويظهر عند هؤلاء الكتاب المتأخرين ما يشبه الكلبية من حيث الشكل وهو ما لا يتعارض مباشرةً مع تزويد الأدوار التقليدية بمبادئ رواقية.

عصره الحافل بالعداوات والخصومات كإمبراطور والسنوات السابقة على توليه عرش الإمبراطورية قد لا تجعل من السهل أن نقدر أو نقيم مدى تأثير ماركوس فى تحقيق هذا الهدف التعديلى البسيط. ولكن المناقشة فى هذا الفصل تقترح أن يكون ذلك هو المعيار المطلوب تطبيقه على ماركوس كإمبراطور رواقى.[1]

(1) انظر أيضا Brunt 1975:22-3 . وحول نظرة محايدة وإيجابية لحياة ماركوس السياسية انظر: Birley 1987:chs 5-9.

الفصل الثلاثون

الفقهاء القانونيون

ديفيد جونستون

David Johnston

(١) المقدمـــة

نشأت فى روما – على النقيض تمامًا من أثينا – طبقة محترفة من المحامين. أما هؤلاء "الفقهاء القانونيون" فكانوا فى الأصل من الكهنة، ولكن على مدى القرن الثالث ق.م. بدأوا يحترفون فلسفة تشريع علمانية. إن دورهم فى النظام القانونى الرومانى كان دورًا محوريًا: إذ لم يكن أصحاب المناصب المسئولين عن تقديم المعالجات القانونية (لاسترداد الحقوق أو رفع الظلم) ولا القضاة الذين يفصلون فى القضايا من بين المحامين؛ وكان الجميع يتطلعون إلى الفقهاء طلبًا للمشورة القانونية. وعلى الرغم من أن الفقهاء لم يمارسوا القانون[1] بالمعنى الحديث، فإن هذه الصلة بالممارسة شكَّلت مدخلهم العملى المميز إليها. ولكنهم فى جدلهم وفى كتاباتهم طوروا كذلك فلسفة تشريع تحليلية معمقة؛ ولاسيما خلال الفترة "الكلاسيكية" من القانون الرومانى – من أواخر العصر الجمهورى حتى بدايات

(١) إن عبارة شيشرون "أن يترافع agere. ويقرر (يضع الشروط) cavere ويقدم المشورة respondere". (de Orati. I.212) التى يصف فيها دور الفقيه القانونى يصدق على الفترة المبكرة جدًا فقط؛ أما فى الفترات اللاحقة فإن دوره فى "تقديم المشورة respondere" أصبح فى الواجهة (أصبح أهم دور له).

القرن الثالث الميلادى - إذ أنتجوا تراثًا قانونيًا غنيًا (مُعتبرًا). ومن بين أعمالهم النموذجية التعليقات الواسعة النطاق على القانون المدنى والمعالجات التى تتضمنها مراسيم أصحاب المناصب العليا، وكذلك كتبهم فى الآراء القانونية المجمعة. وبينما لعبت بعض مؤلفاتهم دورها من منظور المصلحة والفائدة فقط للفقهاء القانونيين أنفسهم، فإن مؤلفات أخرى لهم كانت ملائمة - وكتبت لإشباع - الحاجات المتنوعة فى الممارسة أو حتى فى التعليم[1].

فى الكتابات المتبقية من الفقهاء الرومان لا نجد مناقشة مستفيضة لطبيعة المجتمع السياسى، ومشروعية الحكام أو القوانين التى تحكمها أو ينبغى أن تحكمها. كما لا يوجد بها أى نقاش حول العدل ومصادر القانون أو الصراع (النزاع) بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى. إن الكتابات القائمة تبين أنه على الرغم من أن مثل هذه القضايا لم تكن مُغفلة تمامًا فإن الاهتمام الذى حظيت به كان قليلاً.

إن ما تبقى من مادة فى هذا المجال لا يكفى لتتبع أى تطور مُرضٍ للفكر التشريعى. فمن الواضح أن الفقهاء القانونيين فى القرن الأخير من الجمهورية تقريبًا كانوا على وجه الخصوص متلقين للمؤثرات اليونانية الفلسفية والبلاغية[2]. وبالمثل كذلك من أواخر عصر الجمهورية كانت هناك وساطة للفكر اليونانى فى أعمال شيشرون الفلسفية والبلاغية. ومن السمات المميزة لهذا التأثير اهتمام حديث (حتى وإن كان قصير الأجل) بالنظام: إذ عُرف عن شيشرون أنه فكر فى كتابة (أو كتب) عملاً يُحيل فيه القانون المدنى إلى عمل أدبى (فنى) ("عن صياغة القانون المدنى فى صورة عمل أدبى" **de iure civili in artem redigendo**)[3]؛ كما يتضح فى الوقت ذاته تأثير الجدل فى مؤلفات بعض الفقهاء القانونيين من أواخر العصر الجمهورى، ولاسيما كوينتوس موكيوس سكايفولا، وصديق شيشرون سيرتوريوس سولبكيوس روفوس[4]. ومن الممكن تتبع واقتفاء أثر المؤثرات اليونانية فى

(1) Schulz 1946, Jolowicz and Nicholas 1972: 88-97, 374-94, Wieacker 1988: 519-675.
(2) Wieacker 1988: 618-62.
(3) Gellius I.22.7; cf. Quint. Inst. XII.3.10.
(4) Schulz 1946: 62-9, Stein 1966, 1978; Cic. Brut. 152, D. I.2.2.41; XLI.2.3.23; Gaius Inst. I.88; III.183.

الكثير من الأفكار الموجودة لدى الفقهاء القانونيين والتى يمكن أن توصف بصورة مطلقة على أنها "فكر سياسى". هذا هو الأمر الأكثر إثارةً للانتباه لأن المناقشات اليونانية للنظم القانونية أو السياسية التى تأسست على مقدمة تخص مجتمعًا غير أوتوقراطى - منذ بداية عصر الإمبراطورية - كانت غير ذات صلة بالموضوع بصورة متزايدة؛ وتجلى هذا الأمر على نحو حاسم بحلول القرنين الثانى والثالث الميلاديين اللذَين وصلتنا منهما معظم مصادرنا. إن الحقائق والوقائع السياسية هى ما يهم الفقهاء القانونيين، فهم لا يدَّعون كتابة الفلسفة، ونادرًا ما يسمحون لأنفسهم بترف التأمل فى قضايا تجريدية صرفة. ورغم ذلك لا يبدو أن الاعتبارات العملية قد أوحت بكثير من المواءمة مع التعاليم المأخوذة (عن الغير).

إن مصادر التشريع منقولة فى الأغلب الأعم فى "مجموعة الأحكام والسوابق والتفسيرات القانونية **Digest**" للإمبراطور جستنيان (٥٣٣ م)، وهى مُصنف من خمسين كتابًا يضم مقتطفات من مؤلفات الفقهاء القانونيين فى الفترة "الكلاسيكية"(١). وقد صُنِّفت هذه المقتطفات فى فصول أو "عناوين" لموضوعات رئيسية متعددة؛ وتظهر معظم المادة ذات الأهمية للأغراض الحالية فى عناوين الكتاب الأول. ونظرًا لأن هذه المقتطفات كانت خلاصة مصفاة عملية التصنيف هذه؛ فإن سياقها الأصلى غالبًا ما يكون غير مؤكد؛ وما قد تبدو لنا الآن عبارات كاسحة وذات مغزى دستورى واسع ربما بدأت من أصول أكثر تواضعًا وربما كانت أهدافها ونواياها أكثر بساطةً(٢). ومن الأمثلة الواضحة على ذلك منطوق حكم الفقيه أولبيان **Ulpian** الشهير من أن "الإمبراطور غير مُلزَم (فى حلٍ من) بالقوانين النظامية (**"princeps legibus solutus est", D.I.3.31**"): إن هذا المنطوق كان

(١) .D اختصار لـ Digest (مجموعة فقه القانون الرومانى جستنيان) و.C مختصر لمدونة Code جستنيان التى أصدرها عام 534م. وهذه المؤلفات هى بالترتيب المجلد الأول (edd. Th. Mommsen and P. Krueger) والمجلد الثانى (ed. P. Krueger) عن النص القياسى المثالى لـ"مجموعة القانون المدنى Corpus iuris civilis (Weidmann, Berlin فى عدة طبعات). لرواية موجزة عن وضع مؤلفى فقه القانون Digest والمدونة Code انظر Jolowicz and Nicholas 1972: 480-96.

(2) See: Johnston 1989.

معنيًا فى الأصل بإعفائه فقط من بنود "قانون يوليوس وبابيوس lex Iulia et Papia" وهما قانونان تشريعيان يتعلقان بحقوق غير المتزوجين ومن لم ينجبوا (بلا ذرية) فى توارث الأملاك. لذلك فمن المهم ألا نأخذ ملحوظات الفقهاء بقيمتها الاسمية (بصياغتها الحرفية) بالنسبة لعصرهم؛ فمن خلال التحول إلى سياق جديد ربما تتخذ هذه الملحوظات معانى جديدة.

إن القسم الثانى من هذا الفصل يناقش آراء الفقهاء فى الأنماط المتعددة من القانون (ius) - الطبيعى والوضعى - وفى العدالة، والقوانين النظامية وسلطات الإمبراطور؛ أما القسم الثالث فيتناول القانون العام والخاص، وسلطات أصحاب المناصب العليا والهيئات. إن المصادر (المتاحة) تفرض وتملى علينا أن يتركز جل اهتمام هذا الفصل على القرنين الثانى والثالث الميلاديين. ولا يضير الفقهاء القانونيين القول بأن إسهامهم الأصيل فى الموضوعات التى يعالجها القسم الثانى كان إسهامًا طفيفًا؛ وأن الأهمية الحقيقية لفكرهم تمثلت فى الإشارة المبكرة أو المسبقة لمفهوم المنصب الدستورى الذى يمكن ممارسته فقط فى ظل قيود وحدود مُعرَّفة ومحددة قانونًا؛ وكذلك فى الإشارة المبكرة إلى فكرة الهيئات ككيان يمكن أن يتمتع بحقوق قانونية ويمارسها. وفى حين تلائم قضايا من هذا النوع تمامًا التفكير المجرد نجد أن شواغل واهتمامات الفقهاء كانت تميل نحو الجانب العملى. لذلك فإن محور اهتمام هذا الفصل سيكون مختلفًا بالضرورة عن غيره من الفصول الأخرى ذات الاهتمام الأكبر بالجانب الفلسفى الصرف.

(٢) النظرية العامة للقانون

فى كتابات الفقهاء الرومان هناك إشارات قليلة إلى أى نظرية عامة للعدالة، أو عن القانون ومكانه داخل الدولة[1]. مثل هذه العبارات كما هى قائمة تبقت لنا أساسًا فى عنوانين تمهيديين فى مقدمة "مجموعة الأحكام والسوابق والتفسيرات القانونية

(1) Schulz 1946: 135-7; on Gaius, see Wagner 1978.

لجستنيان Digest"، وهما "عن العدالة والقانون" و"عن تشريعات ومراسيم السناتوس والعرف الراسخ المستقر"[1]؛ وهذه التعبيرات (الإفادات) انتزعت من سياقها الأصلي ولذا فليس من السهل تفسيرها.

٢ - ١ القانـــون Ius

لم ينفق فقهاء القانون وقتًا طويلاً في القضايا المجردة مثل العلاقات بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي. والقليل الذي ذكروه مدين بالكثير لتأثير مدرسة فلسفية أو أخرى. ومما لاشك فيه أنه خلال العصر الجمهوري كان بعض فقهاء القانون على ألفة بمذاهب فلسفية عن القانون والدولة، وبعضهم تربطه معرفة شخصية بفلاسفة كبار[2]. وبالتساوي فإن إدارة الولايات قد أتاحت دافعًا للتأمل (التفكير) في قانون لم يكن خالصًا لمواطني (cives) روما وفي نظام قانوني يتخطى ذلك القانون الذي صُمم بصورة خالصة لأولئك المواطنين (ius civile "القانون المدني"، وهنا على وجه التخصيص "قانون المدينة" المقصود بها روما / المترجم). ومع ذلك فإن إشارات قليلة تفيد بأن مثل هذه الاعتبارات قد تلامست بصورة وثيقة مع ممارسة هؤلاء الفقهاء للقانون: إن مثل هذا التنظير كما نجده فعليًا يظهر فقط من القرن الثاني الميلادي، ونجده بصورة نمطية في الكتب التدريسية أكثر من المؤلفات العملية. لقد اكتسبت بعض التعبيرات التي صاغها فقهاء قانونيون صيتًا ذائعًا حين وضعها مصنفو جستنيان في العنوان الاستهلالي لـ"مجموعة فقه القانون Digest" وهو de iustitia et iure أي "عن العدالة والقانون". من العبارات المبرَّزة من بين هذه التعبيرات الفقرة الافتتاحية من قوانين Institutiones جايوس، والفقرة التي يبدأ بها

---

(1) D. I.1 de iustitia et iure; D. I.3. de legibus senatusque consultis et longa consuetudine.

(٢) كان توبيرو وكوينتوس موكيوس سكايفولا الكاهن العراف augur على إلمام ومعرفة بـ"بانايتيوس" Panaetius، كما كان روتيليوس روفوس وكوينتوس موكيوس سكايفولا الكاهن الأعظم على اطلاع وإلمام بـ بوسيدونيوس: انظر Wieacker 1988: 641-3.

مؤلف "فقه القانون **Digest**" المأخوذة من الكتاب الأول لقوانين **Institutiones** أولبيان.
لنبدأ أولاً بجايوس:

"إن كل شعب تحكمه تشريعات (قوانين) وأعراف يستخدم جزئيًا قانونه الخاص به كما يستخدم جزئيًا القانون المشترك لبنى الإنسان (للنوع البشرى). أما القانون الذى سنّه كل شعب لنفسه فيتسم بخصوصية خاصة به ويُطلق عليه القانون المدنى **(ius civile)** بحكم أنه القانون الخاص بتلك الدولة **(civitas)**. وأما القانون الذى أرسى قواعده العقل (المنطق) الطبيعى بين أبناء الجنس البشرى كافة فتحترمه جميع الشعوب ويُطلق عليه قانون الأمم (القانون الدولى) **(ius gentium)**، بحكم أنه القانون الذى تطبقه جميع الأمم. لذلك فإن الشعب الرومانى يطبق بصورة جزئية قانونه الخاص به كما يطبق جزئيًا القانون المشترك للجنس البشرى" **(Gaius, Inst. I.3)**[1].

إن جايوس – الذى كتب فى منتصف القرن الثانى الميلادى – كان معنيًا بأن يشرح لتلاميذه أن القانون الرومانى يتكون ليس فقط من القانون الوضعى لروما وإنما كذلك من قانون يُطبق فيما وراء حدود الإمبراطورية الرومانية. هذه العبارة (لجايوس) ليست عبارة (فقرة) فلسفية وإنما هى عبارة تخص القوانين التى يراعيها الرومان والشعوب الأخرى[2]. إنه يُسلِّم بحقيقة أن بعض قواعد القانون الرومانى متاحة فقط أمام مواطنى روما، فى حين كان بعضها الآخر – بحكم بعض الضغوط التجارية على سبيل المثال – متاحة أمام غير المواطنين كذلك. تلك هو المعنى (الفحوى) العملى للتقسيم الثنائى بين "القانون المدنى **ius civile**" و"القانون الدولى **ius gentium**". إذا ما حكّمنا رواية جايوس فإن أية قاعدة قانونية بعينها يمكن أن يُقال عنها أنها جزء من "القانون المدنى" أو من "القانون الدولى" ولكن ليست جزءًا من كليهما معًا؛ فهما صنفان من القانون، وكل منهما يخص شعبًا مختلفًا؛ وهما لا يتداخلان أو يتقاطعان[3]. هذا هو ما يميز تصنيف

---

(1) Also in D. I.1.9.

(٢) للمناقشة انظر: Schmidlin 1970: 174-8, Kaser 1994: 20-2.

(3) Kaser 1994: 64-6.

جايوس عن تصنيف آخر – مماثل ظاهريًا – عرضه شيشرون[1]: إذ يظهر فيه نفس التقسيم الثنائى، ويُقال أن القانون الدولى **ius gentium** يرتكز ويقوم على الطبيعة؛ ولكن بالنسبة لشيشرون فإن "القانون الدولى" هو قانون أعلى يربط بين المواطنين، مثلما يفعل "القانون المدنى" الخاص بهم. ولذا فإن نفس الشعب ملتزم ومرتبط بنمطين مختلفين من القانون. أما بالنسبة لجايوس فإن المفهومين حصريان بصورة تبادلية. إن المفهوم (التصور) الذى يشكل الأساس للروايتين عن "القانون الدولى" مختلف تمامًا وكليةً. فليس من غير المنطقى أن نفترض أن فلسفة الفقيه القانونى هنا – وفى الغالب – تعززها اعتبارات عملية. وما دامت سلطة القضاء تُطبق على كل من المواطنين الرومان وغير المواطنين فقد كان هناك غرض عملى من وراء التمييز بين تصنيفين من القانون[2]، أحدهما قابل للتطبيق ومتاح فقط للمواطنين، والآخر غير مقيد بهذه الطريقة.

لم يرد فى هذه الفقرة شىء عن القانون الطبيعى، ولكن جايوس يلمح إلى قضية تتجاوز ما هو براجماتى صرف: إن القانون الذى تستخدمه جميع الشعوب **(ius gentium)** يوصف بأنه نتاج المنطق الطبيعى. إن مسار الفكر يبدو كذلك لأنه تم مراعاة واتباع قاعدة قانونية على المستوى الكونى، ومن ثم فهو طبيعى؛ ونظرًا لأنه طبيعى فهو صحيح ومُلزم. ويكمن خلف التصنيف الواقعى للقانون "الوضعى" المفهوم الذى يفيد بأن "القانون الدولى **ius gentium**" يدفعه ويعطيه شرعية تناغمه مع المنطق الطبيعى[3].

أما فى الفقرة التى تبدأ بها "الدايجست لجستنيان **Digest**" فلم نعد نجد هذا التقسيم الثنائى الموجود عند جايوس:

" إن القانون الخاص يتألف من ثلاثة أجزاء، إذ إنه يتشكل من مبادئ

---

(1) Cic. Off. III.69.

(٢) Contra, Schulz 1946: 137. لقد كان هذا "أمرًا تقليديًا (محافظًا) صرفًا" "purely scholastic"

(3) Cf. also Gaius Inst. I and 89.

لم يلحظ جايوس التقسيم الثنائى على مدى مؤلفه. هناك إشارات إلى "القانون الطبيعى ius naturale" تتسلل إلى: Inst. I.156 and 158; II.65 and 73; D. II.14.7 pr.; see Schmidlin 1970: 178, Jolowicz and Nicholas 1972: 104-6, Wieacker 1988: 444.

الطبيعة والأمم والدولة. إن القانون الطبيعى(**ius naturale**) هو ما علمته الطبيعة لكل الحيوانات: فهذا القانون ليس مقصورًا على الجنس البشرى وإنما هو عام على جميع الحيوانات على وجه الأرض وفى البحر والجو. ومن هذا القانون الطبيعى أتى الاتحاد بين الذكر والأنثى الذى نطلق عليه الزواج، وإنجاب وتنشئة الأطفال. ونرى أن حيوانات أخرى - من بينها حيوانات مفترسة - على ألفة بهذا القانون. أما القانون الدولى (**ius gentium**) فهو ما تستخدمه أمم البشر كافة. ومن السهل تقدير أنه مختلف عن القانون الطبيعى، لأن هذا شائع لكل الحيوانات، أما الآخر (القانون الدولى) فإنه شائع فقط بين البشر ... أما القانون المدنى (**ius civile**) فإنه لا يحيد تمامًا عن قانون الطبيعة أو قانون الأمم، ولا يتبعها فى كل كبيرة وصغيرة: ولذا فعندما نضيف شيئًا إلى القانون الشائع أو نستبعد منه شيئًا فإننا ننشئ قانونًا خاصًا بنا (يلائمنا) (**ius proprium**) ونعنى به القانون المدنى " (**D. I.1.1.3-4 and I.1.6.pr**).

هنا يفسح التقسيم الثنائى المجال لتقسيم ثلاثى[١]. ويُقال أن الفارق الرئيسى بين "القانون الطبيعى" و"القانون الدولى" هو أن الأول عمومى وشائع (**commune**) بين جميع الحيوانات، بينما الأخير شائع فقط بين البشر. وبدوره فإن القانون المدنى **ius civile** يُعرَّف بصورة جوهرية من خلال اختلافه عن الأنماط الأخرى من القانون **ius**: إذ أُضيفت عناصر أو استبعدت أخرى من "القانون العام **ius commune**" وهو ما يشكل قانونًا خاصًا أو "قانونًا ملائمًا **ius proprium**"[٢]. هذا النص يُنسب إلى أولبيان (توفى 223م). وإن كانت مصداقيته وأصالته موضع شك[٣]؛ ولما كانت هناك نسخة أخرى مختلفة نسبيًا تظهر فى "مختصر القانون المدنى **Institutes** لجستنيان" فإن صلته الوثيقة بأولبيان أمر غير مؤكد[٤].

ورغم ذلك فليس هناك شىء فى محتواه ربما لم يرد ذكره فى زمن أولبيان: إذ من الممكن

---

(١) إن مؤلف "مختصر القانون المدنى Institutes" لجستنيان يستخدم ويوظف أجزاء من هذا النص وكذلك نص جايوس فى: I.1.4, I.2.pr., 1 and 11، وبذلك يصل إلى خلط بين التقسيم الثنائى والثلاثى.

(٢) D. I.1.6; cf. Isid. Etym. V.2 "إن القوانين المقدسة قد تأسست فى الطبيعة فى حين تأسست قوانين البشر فى العرف والعادات ويرجع سبب اختلافها إلى أن الأمم المختلفة تقر قوانين مختلفة".

(٣) للمناقشة انظر: Schmidlin 1970: 179-82, Kaser 1994: 66-70.

(4) Just. Inst. I.2 pr.

أن نجد عند الفلاسفة مفاهيم وتصورات عن "القانون الطبيعى **ius naturale**" شبيهة بهذا التصور. ويبدو أن الأساس الحقيقى للشكوك التى تكتنف هذه المصداقية هو أن هذا التقسيم الثلاثى ليس له قيمة عملية واضحة. ولكن فى عمل أولىّ مثل هذا ربما كان أولبيان يحاول أن يفعل شيئًا أكثر قليلاً من مجرد تقديم بعض المفاهيم الأساسية عن القانون **ius**. إن القيمة العملية للتقسيم الثنائى بين "القانون المدنى" و"القانون الدولى" لابد أنها تضاءلت كثيرًا بتوسيع نطاق المواطنة ليشمل سكان الإمبراطورية الرومانية كافة من خلال "الدستور الأنطونينى **constitutio Antoniniana**" عام ٢١٢م. وربما كان هذا الأمر قد حرر الفقيه القانونى من الانغماس فى ملاحظات فلسفية صرفة عن أنماط متعددة من القانون.

إن مصدر هذه الروايات عن "القانون الطبيعى" و"القانون الدولى" لا تزال محل جدل. ومن المقبول عمومًا أن تعريف وتحديد "القانون الدولى **ius gentium**" – بإشارته إلى المقومات المشتركة بين بنى البشر – يستمد أصوله من الفلسفة الرواقية[1]. ومع ذلك فإن رسم خط فاصل بين "القانون الدولى" و"القانون الطبيعى" هو أمر غير رواقى فى الأساس، والأمر ذاته ينطبق كذلك على تعريف وتحديد "القانون الطبيعى" على أنه يتحكم فى كل الكائنات الحية، لأن القانون **ius** عند الرواقيين حصرى يقتصر على الكائنات العاقلة. إن مصدر هذا الجزء من الفقرة ربما ينتمى إلى مدرسة المشائين أو المدرسة الأفلاطونية الحديثة[2]. لذا يبدو من الضرورى أن نَصِمَ أولبيان بالانتقائية. ومع ذلك فليس هناك من شىء فى مؤلفات الفقهاء الرومان يمكن أن يكون أقل إدهاشًا وغرابةً. إن العملية القانونية والجدل القانونى لا يتطلبان تشبثًا حرفيًا صارمًا بموقف فلسفى بعينه، وإنما تبنى أكثر الطروحات إقناعًا، بغض النظر عن أصله. إن المفهوم القائل بأن بعض الفقهاء القانونيين يمكن أن يُحسبوا بصورة حاسمة على مذهب فلسفى، وأن يحسب بعض

---

(1) Winkel 1988, 1993a.

(2) Peripatetic: Winkel 1988, Norr 1974: 80 n. 150; Neoplatonic: Frezza 1969: 369.

آخر منهم على مذهب فلسفى آخر - وهو مفهوم كان رائجًا فى وقت ما - أصبح الآن لا يلقى قبولاً على وجه العموم(١).

إن قضية مقدار الثقل (الوزن) الذى أولاه الفقهاء لاعتبارات القانون الطبيعى تستحق إشارة موجزة لأن مصطلحات مثل "القانون الطبيعى **ius naturale**" و"المنطق الطبيعى **naturalis ratio**" تظهر بصورة ليست بالقليلة فى كتاباتهم(٢). ولكن مثل هذه المصطلحات ليست جوهرية فى الطرح والنقاش: فحيث يتعارض "القانون الطبيعى" مع القانون الوضعى لا تكون له (القانون الطبيعى) الغلبة: والمثل الأكثر وضوحًا على هذا يتمثل فى حالة العبيد لأنه فى حين يعتبر القانون الطبيعى كل البشر متساوين(٣) فإن "القانون المدنى" الرومانى يعتبر أن العبيد ليسوا أشخاصًا. "إن فقهاء القانون الرومان الذين لم تكن النظرية تعنى لهم الشىء الكثير فى حين كانت النتائج العملية تعنى بالنسبة لهم كل شىء لم يكونوا لينظروا إلى القانون الطبيعى على أنه نظام ذو وضع أرقى أو مماثل. إنهم لم ينكروا وجوده وأسبغوا عليه فضل عدم وجود الرق فى عصور ما قبل التاريخ. ولكن فى داخل إطار نظامهم الفعلى لابد أنهم كانوا يعتقدون أن القانون الطبيعى كان أدنى وليس أرقى من قانونهم الموضوع موضع التطبيق"(٤). وعند هذه النقطة اتخذ الفكر اللاحق خطًا مختلفًا بالأساس: ففى عام ١١٤٠م تقريبًا تبنى جراتيان **Gratian** تعريفًا للقانون الطبيعى لا يختلف عن التعريف الرومانى، إلا أنه أكد أن (القانون الطبيعى): "له الغلبة فى العراقة والتميز على جميع القوانين" و"أيًا ما كان ما أقره العرف أو تم تدوينه كتابةً فإنه يعد لا قيمة له ولا يُعتد به إذا ما تعارض مع القانون الطبيعى"(٥). إن النظرة الفعلية من جانب الفقهاء الرومان إلى القانون الطبيعى لم تجتذب سوى قلة من الأتباع.

---

(1) Wieacker 1988: 640-2, with lit.

(٢) Vocabularium IV 22 s.h.v.: وعن تطورات ما بعد الكلاسيكية، انظر: Waldstein 1994.

(3) D. I. 17.132.

(4) Levy 1949 (1963): 15.

(5) Decretum D. 5.1; 8.2.

إن فكرة "قانون الأمم (القانون الدولى) **ius gentium** فى حد ذاتها (على النقيض من القانون المدنى **ius civile**) تفصح عن إدراك واعٍ بفكرة الدولة ذاتها؛ وكذلك بمفهوم الدولة ككيان يحكمه قانون يلائمه **ius proprium**. ولكن لا هذا ولا الإشارات العابرة إلى القانون والمنطق الطبيعى قد جعلت فقهاء القانون (الرومان) - فيما يبدو - ينخرطون فى أى تأمل عميق (تفكير ثاقب) فى طبيعة القانون وأساس صلاحيته زمانًا أو مكانًا. وإذا ما سأل سائل عن مكونات المدخل المميِّز لفقهاء القانون الرومانى فى تفكيرهم فى القانون لكانت الإجابة الوحيدة هى أنهم (لاسيما جايوس) قد صاغوا مفاهيم الفلاسفة فى صورة مثمرة بشكل أكبر للمتطلبات العملية للقانون. وهنالك تركوا الأمر يستقر.

٢ - ٢ العدالـــة

إن أشهر تعريف للعدالة **(iustitia)** نجده فى كتابات الفقهاء القانونيين هو ما يلى: "العدالة هى إرادة مستمرة ثابتة لإعطاء كل ذى حق حقه. إن مبادئ القانون تتمثل فى: العيش بكرامة وعدم إيذاء الغير ونسبة كل أمر إلى ذويه" **(D.I.1.10 pr.-1)**.

إن هذا المقطع الذى حظى بأهمية بارزة من خلال ظهوره مبكرًا فى "مجموعة الدايجست **Digest**"، فضلاً عن كونه موجودًا فى الفقرة الأولى من مختصر القانون المدنى **Institutes** لجستنيان **(I.1.1 pr. and I.1.3)**، يُعزى إلى أولبيان. ولكن شكوكًا جادة تكتنف أصالته ومصداقيته (هذا المقطع).[1] ولكن محتواه ليس استثنائيًا ولا شاذًا بحال، إذ من الممكن تتبع معظمه عند شيشرون أو ما قبله. فليس هناك أى من المقترحات المقدمة على أنها مبادئ القانون **(iuris praecepta)** تبدى قدرًا كبيرًا من الأصالة. ففى الكتاب الأول من مؤلفه "عن المناصب **de Officiis**" يطرح شيشرون وصفًا للتصور الرواقى للعدالة: إنها مصدر واحد لما هو مُشرِف؛ إنه يتألف - ضمن أشياء أخرى - من نسبة كل شىء

---

(1) Honoré 1982: 111, Liebs 1982.

لصاحبه؛ ووظيفته officium الأولية عدم إلحاق الأذى بالآخرين[1]. ولذلك فإن المقطع الوارد فى "دايجست جستنيان" يُعد تعبيرًا أساسيًا عن العدالة بالمفهوم الرواقى.

ولكن لا يمكن القول بأن هذه كانت مبادئ استرشادية شكلت صياغة القانون الرومانى. فى الحقيقة لو أنها كانت تعمل كاختبارات عامة لمشروعية وصلاحية القواعد والنظم القانونية لاتخذ القانون الرومانى مظهرًا وشكلاً مختلفًا نسبيًا. ولكن على وضعه القائم فمن اليسير جدًا إيجاد تأكيدات عكسية فى مكان آخر من "الدايجست Digest": "إن أى شخص يمارس حقه لا يُعتبر تصرفه احتيالاً" ومثل "ليس كل ما هو مُباح يُعد أمرًا مشرفًا"[2] (honestum) (أى قد يكون مكروهًا رغم إباحته). إن ملاحظات الفقهاء القانونيين عن العدالة تظل فى مستوى التجريد منفصلة تمامًا عن الاعتبارات التى تنظمها فى حسم القضايا المتعلقة بالقانون. إنها تميز بالضرورة بين الاستقامة القانونية والأخلاقية؛ إن أوجه التأنق اللفظى فى اتجاه فلسفة الأخلاق هى ببساطة مجرد تأنق وزخرف لفظى.

٢ - ٣ التشـريع

"التشريع هو مبدأ عام، وقرار مجموعة حكماء، وقيد على الأخطاء التى تُرتكب طواعيةً أو عن جهل، وعقد وميثاق عام للدولة" (D.I.3.1). هذا التعريف المُردف للتشريع (lex) يفتتح عنوان "الدايجست لجستنيان Digest" عن التشريعات ومصادر القانون[3]. هذا التعريف يأتى من الكتاب الأول من مؤلف "التعريفات Definitiones" للفقيه القانونى المبرز من العصر السيفيرى بابنيان (الذى توفى عام ٢١٢م.) إنه يركز على دور التشريع فى كبح جماح ارتكاب الأخطاء، وهو أمر يصدق بالتأكيد على بعض التشريعات؛ ويشدد

(1) Cic. Off. I.15, 20; cf. also Leg. I.18-19; Fin. II.34, III.29, 70; Inv. II.160.

(2) D. L.17.55 and 144 pr.; Levy 1949 (1963): 17.

(٣) من المهم أن نميز بين ius (أى القانون فى معناه العام) وlex (بمعنى الإجراء الذى يتم إقراره من قبل إحدى الجمعيات التشريعية الرومانية بالتصويت). ويترجم مصطلح lex هنا على مدى المقال بكلمة "تشريع قانونى statute". لمناقشة عامة انظر Stein 1966: 9-25.

على مشاركة المجتمع، وإبرام عهد وميثاق عام. ولكن هذا التعريف لا يعكس حقيقة عصر بابنيان: ففى ذلك الحين كانت الجمعيات الشعبية قد تخلت منذ زمن عن إصدار القوانين النظامية (التشريعات) **leges**. وكان مثل هذا التشريع القائم فى عصره ليس من عمل الجمعية الشعبية ولا "الحكماء" وإنما كان ذلك من شأن الإمبراطور **princeps** ومستشاريه فقط. إن ما ورد عند بابنيان من تعريف للتشريعات النظامية **lex** يكتسب نكهة جمهورية، ولذا فإنه ينطوى على مفارقة تاريخية[1].

إن الفقرة الأخيرة من التعريف (بتعهدها) **sponsio** العمومى بالجمهورية **res publica** قد لفتت الانتباه . إن التعهدات فى القانون الرومانى الخاص كانت تعتمد على السؤال والجواب؛ إذ كان التواصل بينها يوّلد التزامًا تعهديًا. ومن غير أن نبذل مجهودًا شاقًا للتوافق فإن القانون التشريعى **lex** يمكن أن يُعد إجابة الشعب على تساؤل **(rogatio)** من جانب صاحب المنصب. حتى وإن كان الأمر كذلك فليس من الممكن التعامل مع هذا التعريف على أنه رومانى الإلهام أو الأصل: إن كلمات بابنيان تلتقط تعريفًا يونانى الأصل. ومن الممكن أن نجد ذلك فى حديث منسوب إلى ديموسثنيس، والمقطع المتصل بذلك عنده يُعاد إنتاجه باليونانية فى النص التالى مباشرةً فى "مختارات جستنيان **Digest**"، من قوانين ماركيان (فى أوائل القرن الثالث الميلادى):

" إن القانون هو ما ينبغى أن يطيعه جميع الناس لأسباب كثيرة: وعلى رأس هذه الأسباب أن كل قانون هو اكتشاف ومنحة من إله، وهو فى ذات الوقت قرار صادر عن حكماء، وتصويب لأفعال خاطئة سواءً تمت طوعًا أو كرهًا، وهو الاتفاق العمومى المشترك لدولة المدينة الذى يجب أن يعيش كل من يقطن دولة المدينة بمقتضى بنوده ". **(D.I.3.2)**[2].

---

(1) Mommsen 1887-8: III, 301-2.

(2) See Dem. XXV.16; cf. Ducos 1984: 123-5, Wieacker 1988: 280 n. 58.

إن البعض رأى فى هذا إشارة إلى فكرة العقد الاجتماعى[1] الإبيقورية. وأيًا كان الأمر، فإن نص ماركيان يتواصل مباشرةً بإشارة رواقية فى شكل اقتباس من خريسيبوس فى مؤلفه "عن القانون": وهنا نجد لدينا مثالاً آخر على انتقائية فقهاء القانون فيما يخص ما هو فلسفى.

لكن هناك فقهاء آخرين طرحوا تعريفات أقل زخرفًا وأكثر نمطيةً عن التشريع القانونى **lex**؛ إذ يقرر جايوس أن "التشريع هو ما يأمر به الناس (الشعب) ويقررونه" **(Gaius, Inst. I.3)**؛ أما الفقيه القانونى الأقدم جايوس أتيوس كابيتو (المتوفى عام 22م.) فقد سبق أن كتب: "التشريع هو أمر (قرار) عام للشعب أو العامة بناءً على اقتراح من أحد شاغلى المناصب التنفيذية" **(Gellius X.20.2)**؛ أما الفقيه القانونى اللاحق مودستينوس فقد قال فى أوائل القرن الثالث الميلادى أن "جوهر التشريع القانونى هو أن يأمر ويحظر ويسمح ويعاقب" **(D.I.3.7)**. ويبدو أن مسألة ماهية الشىء الذى يجعل التشريع ملزمًا فعالاً قد أثيرت فقط من جانب جوليان (الذى كان قنصلاً عام 148م.). ففى مناقشة حول دور العرف كمصدر للقانون يبدى (جوليان) ملاحظة تقول: "إن التشريعات نفسها تُلزمنا لا لسبب آخر سوى أنها كانت مقبولة فى رأى الشعب" وأن مفهوم أى تشريع قانونى هو أنه "من خلال تصويت الشعب فإنه يعلن إرادته"[2]. مرة أخرى فإن هذا تصور ومفهوم جمهورى حول شرعية التشريع القانونى، ولا يمكن أن يكون مفهومًا له أية علاقة بعصر جوليان. فى واقع الأمر فإنه باستثناء تعريف مودستينوس المجرد للتشريع القانونى **lex** فإن كل هذه التعليقات حول التشريع القانونى تأتى فيها الفكرة الرئيسية الجمهورية فى المقدمة. إننا لا نمتلك هنا فكرًا متماسكًا عن قوة ملزمة للتشريع تحت حكم الإمبراطورية، وإنما لدينا فقط مجرد آثار لأسطورة جمهورية حول سيادة الشعب. إن الفجوة (الموجودة فى النص) تستدعى مزيدًا من الأسف لأنه يُروى أن طرقًا أحدث لوضع القانون – من خلال دستور (قانون) **constitutio** إمبراطورى أو مرسوم من السناتوس – قد جعلت له

---

(1) Gaudemet 1967: 383 n.3. Triantaphyllopoulos 1985: 9-10 يناقش المؤثرات العديدة الممكنة (أفلاطونية وسوفسطائية ومن مدرسة المشائين): وفى 83 n.63 أصالة ومصداقية الخطاب المنسوب إليه.

(2) D. I.3.32.1.

قوة التشريع القانونى **lex**؛ ولكن القاعدة التى تشكل أساس تلك القوة لم تتم دراستها وبحثها بطريقة مُرضية بعد[1].

٢ - ٤ سلطات الإمبراطور

القانون الإمبراطورى هو ما يقضى به الإمبراطور بمرسوم أو أمر عالٍ أو خطاب. ولم يكن هناك أدنى شك فى أن القانون الإمبراطورى كان له قوة التشريع القانونى لأن الإمبراطور نفسه يتلقى سلطته (**imperium**) من خلال تشريع قانونى (**Gaius, Inst. 1.5**).

إن ما يقرره الإمبراطور **princeps** له قوة التشريع القانونى: فالشعب – من خلال التشريع الملكى (**lex regia**) الذى صدر بخصوص سلطته – يسبغ عليه كل سلطته وسلطانه. (**D.I.4.1 pr.**).

هذه التعبيرات تظهر فى مؤلفات جايوس وأولبيان بالترتيب. إنها تقترب بصورة وثيقة مما يفعله الفقهاء القانونيون لتفسير سيادة وشرعية الإمبراطور (**princeps**). وربما قُصد بها البناء على طرح شيشرون من أن "كل القوى والسلطات والمهام مستمدة من الشعب الرومانى بأسره" (**Agr. II.17**). إن ما يكمن خلف كلمات الفقهاء القانونيين هو إضفاء شرعية ديمقراطية للإمبراطور من خلال الشعب: لقد أسبغ الشعب عليه – بالتشريع القانونى **lex** – سلطته وسلطانه (**imperium** و**potestas**). ولكن – بالمعنى الضيق الذى تُستخدم فيه الكلمة عمومًا من جانب فقهاء القانون – فإن الشعب لم يكن يمتلك "السلطان الأعلى **imperium**": وهو المصطلح الدال على السلطة المخولة لشاغلى المناصب التنفيذية العليا الرومان. هنا يستعمل أولبيان مصطلح **imperium** بصورة أوسع: إن نقل الشعب لجميع صلاحيات الـ**imperium** (السلطة العليا) والـ**potestas** (السلطة الإدارية العليا) يمكن أن يفسر بصورة منطقية على أنه نقل لسيادة الشعب. إن هذا قد لا يعدو أن يكون

(1) Gaius Unst. I.3, 4 and 7; D. I.2.2.12; D. 3.32.1.

إضفاء منطق عقلانى "بأثر رجعى **ex post facto**" على سلطات الإمبراطور التى لم تكن مثار شك فى زمن هؤلاء الفقهاء. ولكن هناك من قدم طرحًا قويًا مفاده أن ملاحظاتهم وتعليقاتهم كانت محددة دقيقة وتحيلنا إلى "التشريع الخاص بالسلطة العليا **lex de imperio**" الذى كان يصدر عند ارتقاء العرش الإمبراطورى[١]. وكما رأينا فبينما لم يكن الفقهاء القانونيون فوق مستوى التأنق والزخرف البلاغى للنظرية القانونية، فإن السمة المرتبطة بهم بدرجة أكبر تتمثل فى طرح يرتكز تحديدًا على قواعد القانون الوضعى.

٣ - القانون العام والقانون الخاص

٣ - ١ القانون العام

يضع شيشرون – فى مناقشته للمعارف التى لابد أن تتوفر لدى الخطيب – متطلبات ذات ثقل خاص على الخطيب والمحامى المشتغل بالقانون العام الذى لابد أن تحيط معارفه علمًا بتجارب الماضى وسلطة القانون العام ومنهج وعلم حكم الدولة[٢]. وربما كان متوقعًا من الفقهاء القانونيين انتهاز الفرصة للوفاء بهذا المطلب وأن يضعوا فى الاعتبار – فى دراسة "القانون العام **ius publicum**" – قضايا من قبيل أسلوب الحكم الرشيد للدولة. ولكن الإشارات على أنهم فعلوا ذلك قليلة.

إن التمييز بين القانون العام والخاص قد تصدر مقدمة المشهد من خلال بروزه فى صلب النص الأول من "مختارات جستنيان **Digest**"[٣].

(١) Brunt 1977b: 110-13. هناك إشارة كذلك إلى "التشريع القانونى الخاص بسلطان الإمبريوم lex imperii" فى (AD 232) C. VI.23.3. ويُقال إنه قد أعفى الإمبراطور من "مراسم وشكليات القانون" (Sollemnia iuris)؛ قارن الإعفاء من التشريع فى D. I.3.32.

(2) Cic. de Orat. I.201.

(٣) تكرر ذلك فى Just. Inst. I.1.4 فيما يتعلق "بالأفراد".

" هناك فرعان فى دراسة القانون: العام والخاص. أما القانون العام فمجاله واهتمامه ينصب على الدولة الرومانية (status rei Romanae)، أما القانون الخاص فشغله الشاغل مصالح الأفراد، فبعض الأمور تكتسب أهمية عامة، وتكتسب أخرى أهمية خاصة. ويتضمن القانون العام الدين ومناصب الكهنوت والمناصب التنفيذية العامة " . (D.I.1.1.2).

وقد قُدِّرَ لنص أولبيان أن يكون عظيم الأثر: إذ اقتبسه إيسيدوروس ومنه وصل إلى مرسوم Decretum جراتيان[1]. ولكن النص لا يعكس الاهتمامات الحقيقية لفقهاء القانون الرومان. فهم نادرًا ما يستخدمون تعبير ius publicum، ولا يولون القانون العام إلا اهتمامًا محدودًا. ولابد أن نضع النقاط الآتية فى الاعتبار بالترتيب. أولاً: مصطلح "القانون العام ius publicum"[2]. ومن المدهش أن "القانون الخاص ius privatum" و"القانون العام ius publicum" لا يُذكران معًا سوى فى نص واحد آخر مفاده ببساطة أن الفقيه الرومانى توبيرو كان ضليعًا جدًا فى الاثنين[3]. وهناك خمسة نصوص أخرى فقط لا غير فى "مختارات جستنيان Digest" تشير إلى "القانون الخاص ius privatum" وهناك نصوص أكثر من ذلك تستخدم تعبير "القانون العامius publicum"، وإن كانت تستخدمه بمعانٍ متعددة: إذ تستخدمه حينًا كمصطلح معبر عن كامل النظام القانونى فى روما، وحينًا آخر للإشارة إلى القواعد الإلزامية للقانون. ونادرًا ما ترجح تصور "القانون العام ius publicum" على أنه فرع منفصل من القانون يختص بالدولة أو بالدستور. ولكن يبرز من فترة حكم هادريان ربط وصلة بين "القانون العام ius publicum" والصالح العام أو المصلحة العامة "utilitas publica"[4]: إذ تم اقتباس ذلك (التعبير) على أساس أنه دافع وحافز لتبنى نمط سلوكى بعينه أو قاعدة بعينها، وأحيانًا ما يوصف هذا النمط السلوكى أو القاعدة على أنه ius publicum؛ وبهذا

---

(1) Isid. Etym. V.8; Gratian, Decretum D. 1.11.

(2) See Kaser 1986, Arico Anselmo 1983.

(3) D. I.2.2.46.

(٤) إن الرواية العامة المنسوبة إلى جوليان معروفة جيدًا فى أوساط المحامين: D. IX.2.41.2 "يمكن أن نبين بأمثلة تجل عن الحصر أن كثيرًا من الأمور صارت مقبولة فى القانون الخاص بما يتعارض مع المنطق، وذلك من منطلق الصالح العام".

المعنى فإن أحد هذه النظم مثل الزواج يمكن وصفه على أنه قانون عام[1]. وعلى ذلك فإن رؤية الفقهاء القانونيين "للقانون العام **ius publicum**" كانت تعنى أحيانًا قانون روما ككل، وأحيانًا أخرى كنظم قانون خاص تخدم على وجه التحديد غرضًا مهمًا فى بقاء واستمرارية المجتمع المدنى.

ثانيًا: أبدى الفقهاء القانونيون اهتمامًا محدودًا بالقانون العام بمعنى قانون الدولة أو الدستور؛ ففي عصر شيشرون أصروا على التغاضى عنه لصالح القانون الخاص[2]. فى تلخيصه للفترة من نهاية الحرب البونية حتى ارتقاء أغسطس للعرش الإمبراطورى كتب شولتز **Schulz**: "هناك القليل مما يمكن قوله عن علم القانون العام **ius publicum**"[3]. ورغم ذلك فيُذكر أن قليلاً من الفقهاء قد أبدوا اهتمامًا بالقانون العام، وخصوصًا توبيرو (اعتزل عام ٤٦ق.م.)[4]؛ وأتيوس كابيتو (توفى عام ٢٢م.)[5]؛ وأريستو (أواخر القرن الأول إلى أوائل القرن الثانى الميلادى)[6]. ووفقًا لقول أولوس جيليوس فإن فارو كذلك كتب كتابًا عن المسائل الدستورية، وخصوصًا مجلس السناتوس. وقد فعل هذا استجابة لطلب بومبى عندما شرع فى قنصليته الأولى؛ إذ كان يتمتع بخبرة فى الحرب ولكن خبرته فى السلام كانت قليلة، وكانت فكرته محدودة عما ينبغى أن يفعله فى السناتوس[7]. لكن هذا الكتاب فُقد.

إن عرف الاستخفاف هذا (بالقانون العام) لم يستمر، إذ أصبح "من الممكن إدراك مثيرات حياة جديدة"[8] فى ظل الإمبراطورية. ومن أبرز (هذه المثيرات) ظهور نوع جديد من المؤلفات الفقهية القانونية خلال الفترة الأنطونينية يتناول واجبات **(officia)** شاغلى

---

(1) Kaser 1986: 33-48 عن الحالات القليلة عن "القانون العام" 4-53.
(2) Cic. Balb. 45; Leg. I.14.
(3) Schulz 1946: 81; cf. Wieacker 1988: 492-4.
(4) Pomp. D. I.2.2.46.
(5) Gel. X.20.2; XIV.7.12-13.
(6) Plin. Ep. I.22.2; VIII.14.1.
(7) Gel. XIV.7.
(8) Schulz 1946: 138.

المناصب العليا المتعددة. والكثير منها تبقى فى صورة نتف وشذرات متناهية الصغر[1]، العمل الوحيد ذو الحجم المعقول هو كتب أولبيان العشرة "عن واجبات البروقنصل" "de Officio Proconsulis". ومع نهاية الفترة الكلاسيكية كان هناك تراث معتبر "عن واجبات de officio" هذا الموظف أو ذاك. فى الماضى كان يفترض على وجه العموم –مع تبرير أو مسوغ محدود بخلاف كلمات de officio فى عناوين هذه المؤلفات – أنها كانت أطروحات فى القانون الدستورى والإدارى؛ وأن هذه المؤلفات قد عرضت لسلطات وواجبات أصحاب المناصب العليا والقيود المفروضة على ممارستهم لسلطتهم العليا imperium؛ وأن القُرَّاء المستهدفين لهذه المؤلفات هم شاغلو المناصب العليا أنفسهم. ولكن دراسة المادة المتبقية (من هذه المؤلفات) قد أوضحت بجلاء أن مثل هذه القضايا عن قانون دستورى عالى المستوى لم تكن هى شاغلهم وهمهم[2]. وبدلاً من ذلك فإن هذه المادة تبدو كمنوعات خُصصت لنطاق السلطة القضائية والإدارة اللذين يجمعهما فقط أنهما لا ينسجمان فى إطار الأنماط الأكثر تقليدية من التراث القانونى الرومانى – وفى حين يعنى هذا أن المستودع الأبرز الذى تُستخرج منه النظرية الدستورية الرومانية كان قاحلاً إلى حد كبير، فإن بوسعنا أن نعثر على آثار نظرية دستورية.

٣ - ٢ الدستور والسلطات

على الرغم من عدم وجود وصف فقهى قانونى منهجى عن سلطان المناصب العليا (imperium) أو الولاية القضائية (= سلطة النظر والفصل فى الدعاوى والمنازعات) (iurisdictio). فمن الممكن – من خلال تجميع النتف والشذرات المتناثرة – تكوين صورة عن نظامها القانونى. هذه الشذرات تأتى فى معظمها من مؤلفات الفقهاء القانونيين بابنيان وبول وأولبيان. لذلك فإننا سنعرض فيما يلى مخططًا تقريبيًا لما كان عليه الوضع الفعلى فى أوائل

---

(1) Schulz 1946: 242.
(2) Dell'Oro 1960: esp. 275 ff.

القرن الثالث، وترجح القرائن المبعثرة من قبل ذلك أن الوضع فى العصر الإمبراطورى المبكر كان مماثلاً[1] (لبداية القرن الثالث). إن أهمية هذه السلطات: السلطة العليا **imperium**، والولاية القضائية **iurisdictio** – وهى المصطلحات المعبرة عن سلطات شاغلى المناصب العليا – لم تنقطع عندما حلت الإمبراطورية محل الجمهورية[2]. ورغم أن الفقهاء القانونيين لم يناقشوا أى حدود على ممارسة هذه السلطات من جانب الإمبراطور، فإنهم أحكموا بالفعل وضع مثل هذه القواعد فيما يتصل بالمناصب العليا العادية.

إن النقاط الأساسية التى وردت فى مصادرنا تتمثل فى الآتى: سلطان الـ**imperium** وهو سلطان لم يكن يتقلده سوى أصحاب المناصب الرفيعة الذين هم فى مناصبهم والسابقون[3]. ولم يكن بوسع أصحاب المناصب العليا السابقين أن يمارسوا هذا السلطان إلا فى داخل حدود الولاية التى أُسندت إليهم، وعلى مدى الفترة الزمنية التى أُسند فيها المنصب إليهم.

لقد كانت هناك درجات للـ"إمبريوم" بمعنيين: الأول: قد يكون لأحد شاغلى المناصب العليا **imperium** أعلى شأنًا من زميل آخر له: فالقنصل كان لديه **imperium** أعلى من البرايتور، وفى داخل حدود الولاية التى أُسند إليه حكمها كان القنصل السابق أو حاكم الولاية يتمتع بثانى أعظم سلطة عليا **imperium** بعد الإمبراطور. وثانيًا: فإن "الإمبريوم" من الممكن أن يكون "كاملاً غير منقوص" **(merum)**: وهو الذى يضم "الولاية القضائية **iurisdictio**" وكذلك الولاية القضائية الخاصة بحكم الإعدام فى الأمور الجنائية **(ius gladii or potestas)**؛ ومن الممكن أن يكون هذا السلطان "منقوصًا أو مخففًا" **(mixtum)** وينطوى على الولاية القضائية (العادية) **iurisdictio** فقط[4].

---

(1) E.g. Labeo - Paul D. II.1.6, Jul D. II.1.5, Cels. D. I.18.17, Pomp. D. L.16.239.8.

(2) لكن العلاقات بينهم تثير إشكالية إلى حد ما: See Jolowicz and Nicholas 1972: 47.

(3) In general see Mommsen 1887-8: vol. I.

(4) See Paul D. I.18.3, Ulp. D. I.17.1, Cels. D. I.18.17, Ulp. D. I.16.8 = D. I.18.4, Ulp. D. II.1.3.

لقد كانت "الولاية القضائية **iurisdictio**" مختلفة فى الأساس، رغم أن شاغلى المناصب العليا من المتمتعين بسلطان الإمبريوم تمتعوا بهذه السلطة أيضًا. ولما كانت بعض السلطات تقع فى نطاق الإمبريوم أكثر منها فى نطاق "الولاية القضائية"، فمن غير الممكن لأصحاب المناصب الأدنى ممارستها[1]. وقد كانت "الولاية القضائية" تعنى فى بادئ الأمر قدرة صاحب المنصب على تقديم مخرج (تدبير) فى القانون المدنى لا أكثر. ولكنها صارت تطبق على دور شاغل المنصب التنفيذى فى نظام الإجراءات المدنية الذى تبلور على مدى الفترة الإمبراطورية؛ ونظرًا للتشابه بين قرارات شاغل المنصب فى ذلك النظام مع قراراته الرسمية أو الإدارية الأخرى فإن هذا المصطلح أصبح يُستخدم على نطاق أوسع[2]: باختصار: صار المصطلح يُستخدم للدلالة ليس فقط على وظائف ومهام معينة فى القانون المدنى وإنما على السلطة القانونية لصاحب المنصب دون زيادة. لقد كان لصاحب المنصب "ولاية قضائية **iurisdictio**" على القاطنين فى نطاق دائرة اختصاصه، كما كانت الولاية القضائية لشاغلى المناصب فى البلديات (المحليات) خاضعة ليس فقط لحدود الإقليمية وإنما كذلك لقيود مالية[3]. ولم يكن لصاحب المنصب ولاية قضائية على صاحب منصب يتمتع بسلطان **imperium** أعلى[4]. والأمر الصادر عن صاحب منصب لا يتمتع بالولاية القضائية يُعَدُّ كأن لم يكن؛ وربما كان ذلك ينطبق أيضًا على صاحب المنصب إن كان قد عُيِّن بالباطل[5] (دون وجه حق). وكان من الممكن ممارسة الولاية القضائية من خلال شخص صاحب المنصب المنوطة به فقط، إلا إذا كان قد سُمح له بتشريع أو اتفاقية أن يفوِّض[6] آخر.

---

(1) Ulp. D. II.1.4 and Paul D. L.1.26: إن التمييز كان يعد أمرًا مهمًا بالنسبة لشاغلى المناصب الأدنى، الذين لم يتقلدوا سلطان الإمبريوم **imperium**.

(2) See Lauria 1930.

(3) C. VIII.1.2 (260); Ulp. D. V.1.2.6 and 5, Paul D. II.5.2 pr., Paul D. II.1.20, Pomp. D. L.16.239.8.

(4) Paul D. V.1.48; Ulp. D. XXXVI.1.13.4.

(5) Pap. D. XLIX.1.23.1, Ulp. D. II.2.1.2, C. III.3.1 (242), III.4.1 (440), Ulp D. I.1.14.3.

(6) Pap. D. I.21.1.

إن مسألة تفويض السلطات جديرة باهتمام أعمق. لقد أوضحها الفقهاء القانونيون بقدر من التفصيل لتصبح مرتعًا (منهلاً) خصبًا لفقهاء قانون العصور الوسطى: إذ يناقش بابنيان ماهية السلطات التى يستطيع صاحب المنصب تفويضها لآخرين. وهناك تمييز أساسى ينعقد بين السلطات التى تُسند إليه بتشريع قانونى، بقرار من السناتوس أو من الإمبراطور، وبين تلك السلطات التى تنشأ بحكم منصبه (iure magistratus). إن السلطات الأولى لا يمكن تفويضها، أما الأخيرة (التى هى بحكم منصبه) فمن الممكن تفويضها[1]. كما يتحدث الفقيه جوليان عن قاعدة تقليدية مألوفة مفادها أن صاحب المنصب المتمتع بالولاية القضائية لذاته – وليس بمنحة أو مكرمة من آخر (alieno beneficio) – هو فقط من يستطيع تفويضها[2].

من هذا تنبثق عدة نقاط منطقية. الأولى: أن التمييز القائم على أساس مصدر السلطات يبين أنه كان هناك مفهوم راسخ مستقر عن المنصب والسلطات العادية المتأصلة فيه (الملازمة له). إن هذا يمثل بجلاء شرطًا مسبقًا لأية محاولة لتناول ومعالجة قضية تجاوز صاحب المنصب لحدود سلطاته من عدمه. والثانية: المختصة بتفويض السلطات، هناك قيدان مُحدِّدان هما: أن السلطات الممنوحة على نحو خاص – وليست تلك التى فى صميم المنصب – لا يمكن تفويضها؛ كما لا يمكن تفويض السلطات التى هى بالتفويض أصلاً (أى لا يجوز تفويض عن تفويض). والثالثة: من الملاحظ أن تفويض أو ندب السلطات كان يُعامل بدرجة عالية من التوافق مع قواعد الانتداب والتفويض فى القانون الخاص: ويرجع لابيو (الذى توفى ما بين ١٠–٢٢م. تقريبًا) أن وفاة شاغل المنصب قبل أن يبدأ الطرف المفوَض ممارسة سلطات التفويض ينهى سلطة (الطرف المفوَض) فى القيام بذلك، مثلما هو الحال فى حالات التفويض فى القانون الخاص[3]. رابعًا: مع قلة المصادر نسبيًا فمن الممكن على الأقل أن نقدم طرحًا مفاده أن القياس على التفويض فى القانون الخاص – الذى يُخوِّل الشخص فيه سلطة أداء مهمة نيابة عن شخص آخر – كان ماثلاً أمام الفقهاء بصورة أكثر

(1) D. I.21.1.
(2)D. II.1.5.
(3) D. II.1.6; cf. D. I.16.6.1, Winkel 1993b: 60.

عمومية عند نظرهم فى أمر المناصب العليا وسلطاتها. على أية حال فإن هناك تماثلاً بين الاثنين فيما يتعلق بالتجاوز والإلغاء (البطلان)[1].

والآن يمكن أن نستنتج بعض النتائج العامة. إن أهم نقطة أننا فى هذه الفقرات نجد الفقهاء القانونيين يشيرون إلى مفهوم منصب لابد من ممارسته طبقا للقانون ويمنح شاغله سلطات مُعرّفة ومحددة بالقانون. بعض هذه السلطات تُعتبر ملازمة ومتأصلة فى طبيعة المنصب، وبعضها الآخر تم منحه بوضوح وجلاء من خلال تشريع من نوع أو آخر. ولكن صاحب المنصب لابد وأن يتصرف فى نطاق سلطاته، والأفعال والتصرفات التى تتجاوز هذه السلطات تُعد باطلة: فعلى سبيل المثال فإن صاحب المنصب الذى يزعم أنه يتصرف بصفة رسمية خارج نطاق اختصاصه يُعد تصرفه باطلاً: وكما يلاحظ بول فإنه يُعامل معاملة الفرد بصفته الشخصية الخاصة[2]. ومن المهم كذلك أن نلاحظ أن هناك تسلسلاً هرميًا فى سلطان "الإمبريوم **imperium**": إذ إن تصرفات ذوى المراتب الأدنى فى ذلك الهرم يتحكم فيها من هم أعلى. وكما يقول أولبيان "ليس للبرايتور سلطان **imperium** على برايتور، ولا للقنصل على قنصل" **(D.XXXVI.I.13-4)**، ويكون الحل عند الوصول إلى طريق مسدود -بسبب تساوى السلطات – هو طلب العون والمساعدة من الإمبراطور. هذه الأفكار حول صلاحية وشرعية قرارات وأفعال أصحاب المناصب العليا قد تطورت على وجه الخصوص فيما يتعلق بالولاية القضائية **iurisdictio**[3]. إن هذا لا يتجاوز توقعاتنا المحتملة: إن ذلك التصور قد وضع الأساس والركيزة لإجراءات القانون الخاص (وغيره) فى المحاكم، ولذلك أصبح ضمن المجال الذى اعتبره الفقهاء مجالهم.

هنا نجد فكرة قابلة للتمييز عن الدولة الدستورية، التى تُمنح فيها سلطات محدودة لشاغلى المناصب العليا، ولابد من ممارستها فى إطار حدودها. إننا هنا بصدد تباين حاد

---

(1) Paul D. XVII.1.3.2 and 5.1-4; Gaius D. XVII.1.4 and Inst. III.159-60.

(2) Paul D. I.18.3.

(٣) فى وقت لاحق أُثيرت نقاط مماثلة عن القضاة الذين يتجاوزون سلطتهم فى "التحقيق القضائى cognitio" انظر C. CII.48 بقواعد إمبراطورية يعود تاريخها إلى الفترة من 223 إلى 379م.

مع المجتمع السياسى الذى لا يشكل دولة والمتمثل فى دولة المدينة[1]، وظهور - ربما لأول مرة - مفهوم حديث بصورة قابلة للتمييز عن الدولة. ولكن هذا المُخطط يتضمن فجوة واضحة تتمثل فى عدم ذكر قمة الهرم، وهو الإمبراطور. ولذلك فإن ما يثير المفارقة أن جهاز الدولة القانونية حيث تُمنح السلطات وتتم الرقابة عليها والتحكم فيها قد تُخلق داخل نظام يتسم بأقصى درجات الحكم الشمولى المطلق. ولكن التأكيد على أن الفقهاء القانونيين قد طوروا نظرية متكاملة عن طبيعة السلطات والشرعية سوف يُعد على أى حال من قبيل المبالغة. إن بابنيان - على سبيل المثال - يتوقع ويفكر مليًا فى أن إسناد السلطات لشاغلى المناصب العليا يتم بمرسوم من الإمبراطور؛ فى حين يقرر أولبيان أن سلطة الإمبراطور مستمدة من الشعب الذى أسبغ عليه سلطان الإمبريوم **imperium** الملوك لهم. إن هذين الرأيين لا يستقيمان معًا: إذ إننا لو وضعنا فى الحسبان القاعدة التقليدية القائلة بأن السلطات المخوّلة لا يمكن التفويض بها أبعد من ذلك لما أصبح بوسع الإمبراطور أن يمنح سلطان "الإمبريوم" لكبار شاغلى المناصب. لقد كان لذلك الطرح أنصاره فى النقاشات المبكرة الحديثة عن السيادة والسلطات[2]. وعلى وجه العموم فإن معالجة الفقهاء القانونيين لسلطان "الإمبريوم" **imperium** وللولاية القضائية **iurisdictio** سوف تصبح مصدرًا خصبًا لمناظرات جدلية عن السلطات السياسية والشرعية فى وقت مبكر من العصور الحديثة. فى ذلك التوقيت فقط أصبح من الضرورى تلطيف وتهذيب هذه التناقضات الجلية والوصول إلى نظرية مركزية متكاملة حول السيادة (السلطة العليا).

٣ - ٣ الهيئـات

إن انحياز الفقهاء الرومان للقانون الخاص والإجراءات تعنى أنه من الضرورى إن نلقى نظرة فى مواطن غير متوقعة لنعثر على ومضات مما يمكن أن نقر الآن بأنه فكر

(1) See: Cartledge, ch. 1 section 3 above.
(2) See: e.g. gloss alieno beneficio on D. II.1.5.

سياسى. وهنالك أيضًا يمكن أن نجد كثيرًا من النصوص التى اكتسبت أهمية بالغة فى وقت لاحق من تاريخ الفكر السياسى.

إن هذا يصدق على فكرة الهيئات: والهيئة تعنى كيانًا ذا وجود منفصل عن وجود أعضائه، وبالتالى يكون لديه حقوق وواجبات منفصلة عن حقوقهم وواجباتهم[(١)]. إن تطوير مفهوم الدولة أو البلدية ككيان قائم بمنأى عن أعضائه أمر يتسم بأهمية أساسية، ولكن الصعاب التى تقف فى طريق تطويره كانت بالمثل أمرًا أساسيًا. ومن المحتمل أن يكون الفقهاء القانونيون قد استفادوا من كتابات الفلاسفة فى تطوير أفكارهم[(٢)]. فعلى سبيل المثال عندما يكتب بومبونيوس (من أواخر القرن الثانى الميلادى) عن اكتساب الملكية يشير إلى التصنيف الرواقى للهيئات أو الكيانات (corpora)[(٣)]. فهو يقدم أمثلة على هيئة مكونة من عناصر منفصلة (corpus qud ex distantibus constat): شعب، وفرقة عسكرية، وجمهور (قطيع). أما الفقيه القانونى الأقدم كثيرًا بوبليوس الفينوس فاروس (قنصل عام ٣٩ ق.م.) – فى سياق إشارته إلى المثال المألوف التقليدى عن سفينة ثيسيوس – أشار كذلك إلى فكرة الهيئة التى يتبدل أعضاؤها ولكنها تبقى محتفظةً بهويتها. وهنا تظهر كذلك أمثلة الفرقة العسكرية والشعب. إن فكرة إمكانية احتفاظ هيئة ما بهويتها رغم تغير عضويتها كانت تمثل الخلفية الجوهرية فى تطوير فقهاء القانون لنظرية الهيئات[(٤)].

وبوسيلة فلسفية أو أخرى يبدو أن الفقهاء القانونيين قد أقنعوا أنفسهم بأنه يمكن أن يكون هناك مثل تلك الهيئة ذات الهوية المستمرة رغم تغير أجزاؤها[(٥)]. ولكن المذهب الفلسفى لا يجيب عن تساؤل عن ماهية التصرفات القانونية التى يمكن للهيئة أن تؤديها، أو من الذى ينبغى عليه أداء هذه التصرفات (ممثلاً) لها: هذا هو العمل الذى قام به الفقهاء القانونيون. وقد كانوا يواجهون صعوبة من حين لآخر. وهناك أوصاف وروايات

---

(1) Mitteis 1908: 339-416.
(2) Olivecrona 1949: 5-42.
(3) D. XLI.3.30 pr.
(4) D. V.1.76, Sedley 1982.
(5) Cf. Ulp. D. III.4.7.2.

واضحة تقر بوجود هيئة: فالأموال المستحقة لجمعية (universitas) ليست مستحقة للأفراد الذين يشكلونها (والعكس)؛ إن أشياء من قبيل المسارح والاستادات تنتمى إلى الجمعيات universitas وليست للأفراد الذين يشكلونها[1]. كما طور الفقهاء القانونيون مفاهيم خاصة بتمثيل الجمعية universitas عن طريق "أدواتها organs". ورغم أن تحديد أى الهيئات المتحدة كانت تُعد ذات صلاحية لأن تُمثّل بهذه الطريقة كان أمرًا محل نزاع، فمن الواضح تمامًا أن هذا كان يصدق على البلديات[2] (المجالس المحلية). وقد كان مرسوم البرايتور ذاته يقدم سبل الحل والتصرف التى تُستخدم حيال الدعاوى المقامة من وضد "مواطنى البلدية municipes"[3]. فقد كان من الممكن أن يُمثل المجلس البلدى من قبل أصحاب المناصب العليا فيه ومن جانب وكلاء يُعينون خصيصًا لتمثيله (actores)؛ وكان انتخابهم أو تعيينهم أمرًا يتصل بالقانون العام. ولكن كان من الممكن أن يمثلوا البلدية فى محاضر جلسات القانون الخاص[4]. هذا هو أساس نظرية خاصة بالتمثيل.

من جانب آخر، يبدو أن بعض الخلط قد ظل باقيًا فى حالة العلاقات القانونية التى كانت تتطلب النية (مثل اكتساب ملكية شىء). بل يبدو أن بعض الفقهاء المتأخرين قد أدركوا أن هناك إشكالية تتمثل فى أن الأفراد أعضاء هيئة بعينها يمكن أن يوافقوا بكاملهم على مثل هذا الاكتساب[5]. ولكن أولبيان يخبرنا أنه فى مجال الممارسة العملية كان مبدأ إمكانية التملك من جانب البلديات أمرًا مقبولاً؛ والطريقة التى يُعرض بها الأمر ترجح أنه قد تم التوصل إلى حل على أسس عملية براجماتية لا على أسس تقنية قانونية[6]. إن

---

(1) Ulp. D. III.4.7.1, Marcian D. I.8.6.1.

(2) Duff 1938: 37-50, 62-94.

(٣) Lenel 1927: 99-100 هناك جدل حول ما إذا كان المرسوم يشير إلى المجالس البلدية (البلديات) وحدها أم للتجمعات (universitates) كذلك.

(٤) Paul D. III.4.10, Ulp D. XIII. 5.5.7-9, Paul D. XLIV.7.35.1 تفاصيل هذه التطورات خلافية جدلية انظر:

Kaser 1971: 261, 304-7, Mitteis 1908: 376-90, Duff, 1938: 62.

(5) Paul D. XLI.2.1.22.

(6) Ulp D. XLI.2.2 and D. X.4.7.3.

ما يكمن خلف هذه المشكلة هو تضارب حول من هو الطرف الذى تكون نيته ذات علاقة باستكمال أفعال (قرارات) قانونية بعينها.

وفى مقابل هذه الخلفية، ليس من الممكن القول إن بالإمكان الكشف فى "مختارات جستنيان Digest" عن أية نظرية متكاملة ومتماسكة لتمثيل الشخص القانونى. ولكن الأسس الجوهرية لتلك الفكر والمفاهيم قائمة حاضرة. وقد كان الحافز لتطويرها مستمدًا من حقيقة أنه كانت هناك اهتمامات ومصالح متصلة بالقانون الخاص على المحك، وكان هناك مرسوم متصل بالبلديات يتطلب تفسيرًا. إن الهيئات والمجالس البلدية لا تشغل سوى حواشى القانون الرومانى الخاص، ولكن مكانها فعلاً هناك وليس فى القانون العام[1]. ولو أن فقهاء القانون قد اعتبروا أن مثل هذه المسائل تقع فى موقع القلب من مجال القانون الخاص لتطور هذا المجال من القانون بشكل أفضل[2]. ورغم ذلك فإن البعد المتعلق بالقانون الخاص ووجود مرسوم كان يعنى أن الفقهاء لعبوا دورًا أكثر من نشط فى مناقشة وتطوير هذا المجال أكثر – على سبيل المثال – مما فعلوا فى مسألة تمثيل الدولة الرومانية من جانب أصحاب المناصب العليا فيها. إن ذلك كان يقع مباشرة فى إطار القانون العام ولم يتناوله فقهاء القانون بأى درجة من الأهمية.

إن هذا المثال يتيح لنا أن نستنتج أن الفقهاء القانونيين الرومان قد طوروا فعليًا مفاهيم وأطروحات يمكن أن نقر الآن أنها تنتمى إلى مجال الفكر السياسى: فكرة كيان سياسى أو دولة تحمل على عاتقها حقوقًا وواجبات. لكن بعضًا من اجتهاداتهم المنطقية وقع على آذان صماء؛ فعلى سبيل المثال يعبر أكورسيوس فى "التعليق على مختارات جستنيان Gloss on the Digest" (عام ١٢٣٠م تقريبًا) عن الرأى القائل "إن الهيئة ليست سوى الناس الموجودين بها"[3]، وترك للشرّاح إحياء مفهوم الهيئة ككيان. إن المشرعين الرومان طوروا أفكارهم ليس فيما يتصل بمؤسسات الدولة بل فيما يتعلق بدولة المدينة أو

---

(1) Ulp. D. L.16.15, Gai. D. L.16.16.

(2)Schulz 1951: 88.

(3) Gloss on D. III.4.7.

المدينة civitas. إن السبب فى هذا هو أن دولة المدينة والمدنية كان بوسعهما إفراز مشاكل تعتبر منتمية إلى مجال القانون الخاص، ووفقًا لذلك اعتبرها فقهاء القانون تدخل فى نطاق اختصاصهم القانونى.

٤ - الاستنتاجات (النتائج)

إن مناقشات فقهاء القانون حول القانون ius والتشريع والعدالة لا تعدو أن تكون تصديقًا على أمور لم تكن موضع شك: بمعنى أنهم تلقوا تعليمهم فى ظل معتقدات وأعراف غرست فيهم تآلفًا مع الفكر السياسى للمدارس الفلسفية الكبرى. وهناك ملمحان أخاذان (مدهشان) للغاية فى نقاشاتهم: الأول: هو أن رواياتهم عن النظرية العامة مأخوذة فى الأغلب ليس فقط من مؤلفات ذات طبيعة أولية (ابتدائية) أو تعليمية وليست بذات طبيعة عملية (النظم Institutiones، والتعريفات Definitiones، أو القواعد Regulae)، بل من الكتاب الأول من مثل ذلك العمل. ولذلك فربما لا تعدو هذه النقاشات أن تكون صيغًا من التأنق البيانى فى التعليم الغرض منها تقديم استهلال ملائم مهيب لمثل تلك المؤلفات. والثانى: أنها عادةً ما تعرض معالجات فقيرة من حيث الأصالة ولكن يمكن ربطها بنظريات فلسفية شهيرة، معظمها ذات توجه رواقى[1]. إن غاية ما ترقى إليه هاتان الملاحظتان هو ما يلى: أننا بقدر ما نجد أى نظرية عامة فى كتابات الفقه القانونى الرومانى فإنها فى الأغلب ليست متكاملة بحيث تشكل أى نوع من النظرية الفلسفية المنطقية حول القانون أو الفكر السياسى، ولا تلعب دورًا ملحوظًا فى طريقة المعالجة التى أخذ بها الفقهاء القانونيون تجاه قضايا ذات تفسير قانونى. وفى إيجاز فإنها لا تعدو أن تكون تلاوةً لأمور مألوفة ومعروفة فى أوساط المتعلمين فى ذلك العصر.

إن تناول الفقهاء القانونيين لوضع الإمبراطور لا يتسم بالعمق من الناحية التحليلية، وإن كان يتمتع بميزة إرساء سلطته ونفوذه على أساس تشريع قانونى بنقل

---

(1) Nörr 1974: 134-6, Schmidlin 1970: 173-85.

سيادة الشعب إليه. ولكن الصعوبة تكمن - دون أن نضع فى الحسبان سيادة الشعب - فى أن طبيعة التشريع القانونى أو استخدام مصطلح "السلطان الأعلى **imperium** - وهو مصطلح يتسم بالغموض فى ذلك السياق - والملاحظات التى يبديها الفقهاء القانونيون (على الأقل فى صورتها المتبقية لنا) لا تنفذ إلى ما بعد سطح الموضوع (بمعنى أنها سطحية غير عميقة). لذلك فإنه من غير المؤكد بالضرورة إن كانوا أصلاً قد فعلوا ذلك (أى غاصوا فى الموضوع بشكل أعمق)، ولكن يظل واضحًا أن القضايا التقليدية فى الفكر السياسى لم تكن ضمن الموضوعات التى شعر فقهاء القانون بالارتياح تجاهها ولا تركوا فيها بصمة واضحة.

وبدلاً (من الاهتمام بالقضايا التقليدية الأساسية فى الفكر السياسى) فإن الأهمية التى أولاها فقهاء القانون للفكر السياسى تتجلى فى القانون الخاص أو فى حواشيه. إن الولاية القضائية **iurisdictio** كانت فى الأصل مصطلحًا مرتبطًا بسلطة شاغلى المناصب العليا فى تقديم حلول فى قضايا القانون المدنى: ولذلك فقد كانت فى صلب المجال الذى اعتقد فقهاء القانون أنه يخصهم. فبالنسبة لهم كان من المهم معرفة الاختصاص القضائى لصاحب المنصب ونطاقه المكانى والأشخاص الذين يُطبق عليهم؛ ولما كان سلطان الـ **imperium** ينطوى على الولاية القضائية **iurisdictio** فإن نفس هذه القضايا كانت ذات أهمية فى مناقشة سلطات شاغلى المناصب بوجه عام. هذه هى الخلفية التى نجد فى مقابلها تطور نظرية سلطات شاغلى المناصب وممارستها فى حدود القانون، حتى وإن اعترفنا أن هذا التطور قد تم شيئًا فشيئًا. تلك النظرية اعتمدت إلى حد ما (وربما إلى حد كبير) على مفاهيم تطورت فعليًا لتستخدم فى القانون الخاص. ويتجلى تطورها بشكل أوضح فى نطاق دولة مؤلفة وفق نظام ذى سلطة مطلقة. وبالمثل فإن فقهاء القانون - فى اهتمامهم وانشغالهم بالهيئات - كانوا يسعون إلى مجرد ترسيخ قاعدة لحقوق القانون الخاص ولاسيما منها ما يخص البلديات (المجالس البلدية). وقد انطوى ذلك بالضرورة عليها فى تطوير أفكار عن الهيئة ككيان قادر على أن يكون له حقوقه وواجباته، وعن التمثيل على الأقل فى المسائل القانونية لتلك الهيئة. لذلك فإن القانون الخاص هو المفتاح لفهم طبيعة ومدى إسهامات الفقهاء القانونيين فى الفكر السياسى. إن النظريات العامة حول القانون والعدالة يمكن أن تُترك بصورة آمنة للفلاسفة؛ أما بالنسبة لفقهاء القانون فإن قضايا النظرية السياسية ينبغى أن تُحسم كمجرد وسيلة لغاية، وتلك الغاية كانت إدارة وتطبيق القانون الخاص.

الفصل الحادى والثلاثون

"المسيحية"

فرانسيس يونج

Frances Young

١ - هل هى حركة سياسية ؟

فى سفر "أعمال الرسل" إصحاح ١١ الآية ٢٦ نعلم أن حواريىّ (تلاميذ) السيد المسيح قد أطلق عليهم لقب "مسيحيين Christianoi" لأول مرة فى أنطاكية. ومن الواضح أن هذا كان لقبًا أطلقه آخرون على من تم تعريفهم بهذا اللقب؛ ولم يطلقوه هم على أنفسهم. وهذا التعريف الاصطلاحى يرد فى العهد الجديد ثلاث مرات فقط. إن شكل هذا اللقب الذى ينتهى بالنهاية anos – قد دخل اللغة اللاتينية، والكلمات اللاتينية المنتهية بهذه النهاية عادةً ما تشير إلى أعضاء فى حزب سياسى، من التابعين لزعيم يسعى إلى السلطة. وهكذا فإن سفر أعمال الرسل ينطوى على فكرة مفادها أنه بينما كان المسيحيون الأوائل يعتبرون أنفسهم تلاميذ لمُعلم (mathetai)، فقد كان الناس خارج هذه الجماعة يرون أن لهم (للمسيحيين) دوافع سياسية.

إن هذا يتسق مع الشاهد الذى ورد فى الإنجيل من أن يسوع قد أُعدم على أساس أنه ادعى أنه ملك اليهود، مع إشارات فى مصادر لاحقة تقول بأن عائلة يسوع قد ضُبطت وهى تقوم بمحاولات لاستئصال شأفة مُدَّعين أقوياء يزعم (كل منهم أنه) المسيح. إن مواجهة الحكم الرومانى لثورتين يهوديتين فى القرن الأول وبداية القرن الثانى الميلادى ترجح

احتمالية أن المنحدرين من نسل الملك داود كانوا موضع شك. وقد يبدو أن المسيحيين ذوى الأصل اليهودى قد أطلقوا نفس هذا الزعم بالضبط بالنسبة ليسوع وعائلته[١]. وينقل يوسيبيوس Eusebius (Hist.Eccl.III.12)[٢] عن هيجيسيبوس Hegesippus وهو يسجل "بعد الاستيلاء على أورشليم بعد سقوطها أصدر فسبسيانوس أمرًا مفاده أنه لضمان عدم بقاء أى عضو من البيت الملكى بين اليهود فلابد من البحث عن ذرية داود وتعقبها فى مكامنها". وفى تاريخ لاحق، عندما أمر دوميتيان بإعدام كل من ينحدرون من نسل داود، يتحدث يوسيبيوس (Hist.Eccl.III.19-20) عن "تقليد قديم ومستقر" بالإبلاغ عن ذرية ونسل يهوذا - الأخ - بالمفهوم البشرى - للسيد المُخلِّص" باعتبارهم من ذرية داود. واعتمادًا - مرة أخرى - على هيجيسيبوس، يخبرنا يوسيبيوس كيف أن ذرية وأحفاد يهوذا قد مثلوا أمام الإمبراطور وتم الإقرار بأنهم من نسل داود، ولكن دوميتيان لم يجد ما يدينهم، بسبب ظروفهم الاقتصادية الفقيرة من ناحية، وكذلك لأنهم أوضحوا - عند استجوابهم - أن مملكة المسيح ليست فى هذا العالم.

عادةً ما يكون للحركات السياسية برنامج. ويبدو أن الإعلان عن مملكة الرب كان فى قلب أنشطة يسوع، وهناك كثير من الإشارات والتلميحات إلى ارتباط حركة يسوع بجماعات يهودية أخرى مثل الزيلوطيين[٣] الذين كانوا يسعون إلى الإطاحة بالرومان وإقامة سلطة آلهية دينية أو إمبراطورية داود المُستردة فى الجزء الجنوبى من فلسطين والمناطق المحيطة. ورغم ذلك فإن ثقل ووزن هذه التلميحات غير مؤكد. إنها ترد ضمنًا فى نصوص تقدم صورة عامة مختلفة تتمثل فى زعيم لم يطرح مقاومة، بل قاد مظاهرة بوصوله إلى العاصمة راكبًا حمارًا لا حصانًا حربيًا، وقال "أحبوا أعداءكم" و"من يحملون السيف سوف يهلكون بالسيف". وفى الإنجيل المنسوب إلى يوحنا، يذهب يسوع إلى حد الإقرار عند محاكمته:

---

(١) لمناقشة ذرية داود انظر: Bauckham 1990.

(٢) نص يوسيبيوس "التاريخ الكنسى" موجود فى GCS؛ أما الترجمة فمقتبسة من: Williamson 1989.

(٣) عن يسوع والزيلوطيين انظر: Brandon 1968, cf. his 1967.

" إن مملكتى لا تنتمى إلى هذا العالم. إذا كانت مملكتى من هذا العالم لكان أتباعى قد حاربوا للحيولة دون تسليمى لليهود. ولكن والحال هكذا، فإن مملكتى ليست من هنا (هذا العالم)" (John 18.36)[1].

إن ما لدينا من شواهد حول الجماعات اليهودية المسيحية خلال فترة الثورات اليهودية ضد روما توحى بأنهم رفضوا المشاركة (فى الثورات). وفضلاً عن ذلك فإن الدفاع القياسى المرموق عن المسيحية فى القرن الثانى تمثل فى الدفاع الذى قدمه أحفاد يهوذا. فقد كتب جوستين (١٠٠-١٦٥م. تقريبًا)[2] على سبيل المثال قائلاً:

"عندما تسمع أننا نتطلع إلى مملكة فلسوف تندفع إلى تصور أننا نتحدث عن مملكة بشرية، فى حين أننا نقصد مملكة من عند الرب ... فلو كان مقصدنا وتوقعنا باتجاه مملكة بشرية لكنا قد أنكرنا أننا مسيحيون، حتى لا نُعدم" **(Justin, 1 Apol, 11)**.

إن الرواية الخاصة باستشهاد بولس والتى كانت متداولة فى أواخر القرن الثانى تبين أن نيرون كان يفترض أن المسيحيين "متمردون مسلحون خطرون فى خدمة ملك أرضى"[3]. إن بولس - الذى حُكم عليه بالإعدام - يشرح لاثنين من شاغلى المناصب الرومان:

" إننا لا نقاتل - كما قد تفترضون - من أجل ملك من الأرض، بل من أجل ملك من السماء: إنه الإله الحى الذى يأتى كقاضى بسبب التصرفات غير القانونية التى تقع فى هذا العالم" (استشهاد بولس 4).

أيًا كان الرأى بصدد الأصول التاريخية للمسيحية، فإن هذه النصوص ترجح أن النظرة إلى المسيحيين فى أواخر القرن الأول وبداية القرن الثانى للميلاد كانت تعتبرهم

---

(١) المقتبسات عن الكتاب المقدس موجودة فى النسخة الجديدة القياسية المُراجعة.

(٢) نص خطبة الدفاع الأولى لجوستين الشهيد يمكن أن تجدها فى Migne, Patrologia Graeca 6: أما الترجمة (مع تغيير طفيف هنا) فتجدها فى Falls 1948.

(٣) هذه عبارة Bauckham. "استشهاد بولس" مقتبس عن Elliot 1993.

عناصر سياسية هدامة، ولكنهم لم يقبلوا بهذا التوصيف. إن من غير الممكن تفسير ضم الحركة المسيحية فى ذلك الوقت أعدادًا كبيرة من الأغيار (من غير اليهود) إذا كانت السمة الأساسية للحركة تعكس طموحات وتطلعات القومية اليهودية.

٢ - اتجاهات سياسية فى "العهد الجديد" (الإنجيل)

إن مادة "العهد الجديد" توحى بأن المسيحية فى مراحلها المبكرة للغاية توصف بصورة مقبولة للغاية بألفاظ ومصطلحات نبوئية لطائفة يكتنفها الغموض[١]. وقد انطوى هذا بالتأكيد على درجة (معيار) ما من أيديولوجية معادية للرومان. إن البعض قد يحتفظ بمصطلح "apocalyptic، رمزى وله علاقة بالرؤى والنبوءات" للدلالة على لون من ألوان الأدب، ولكن من المقبول والمستساغ أن النصوص الأدبية تولد إيديولوجيات وجماعات اجتماعية يتشكل عالمها بتلك الأفكار. إن تصور أن الرب يتدخل على وجه التحديد لكى يصدر حكمه على القوى الكائنة متغلغل بعمق فى الأدب المسيحى المبكر.

إن سفر الرؤيا[٢] يتسم بصورة واضحة بسمة رمزية ونبوئية فوق التصور العقلى كلون أدبى. هنا نجد الإشارات الملُغزة إلى قوى كونية تتطابق مع التقليد الرمزى الرؤى، ولاشك أن روما هى الهدف المقصود عندما نقرأ فى سفر الرؤيا: "وأسفاه! وويلتاه! على المدينة العظيمة بابل، المدينة الشامخة! ففى ساعة واحدة حلَّ قضاؤك" (Rev. 18.10). إن العدو القديم لإسرائيل هو الشفرة للقوة المستبدة لذلك العصر، ومأوى الشياطين. إن جميع الأمم قد "شربت من خمر الغضب من الفسق والزنا معها". و"لقد ارتكب (اقترف) ملوك الأرض الزنا معها"، وهكذا زادوا من ثروات تجار الأرض. لسوف تكون مكافأتها عظيمة! إن العمل بأكمله عبارة عن مزيج من التلميحات لنصوص سابقة، وتنبؤات من الكتاب المقدس على وجه الخصوص.

---

(١) عن التنبؤ الرمزى (فى الأسفار المقدسة) يمكن الاستشهاد بمؤلفين معروفين ومتباينين هما: Russell 1964, Rowland 1982.

(٢) عن "سفر الرؤيا"، انظر على سبيل المثال Buckham 1993a, 1993b.

إن الهجوم على روما يبدأ فى الإصحاح الأسبق. ففيه رؤية لامرأة تمتطى وحشًا قرمزيًا، مُلقب بأسماء وألقاب كافرة كثيرة، وله سبع رؤوس وعشرة قرون (17.3). إن هذه الإشارة عادة ما تُفهم على أنها تقصد تلال روما السبعة الشهيرة والأباطرة العشرة الذين تولوا الحكم حتى تاريخ كتابة هذه الفقرة. إن هذه المرأة لا تكتسى بالألوان الأرجوانية والقرمزية المطرزة بالذهب والجواهر واللؤلؤ فحسب، ولكنها كذلك قد ثملت من دماء القديسين ومن دماء شهداء يسوع. إن منظور هذه الرؤى هو أن أسد قبيلة يهوذا – أصل (جذر) داود – قد انتصر (5.5) – فلا عجب أن السلطات اعتبرت دعاوى ومزاعم نسل داود هدامة. ورغم ذلك فإن تركيز هذا النص ينصّب على يوم الحساب: الحَمل – وكيل الرب للخلاص وحسن التقدير – الذى سيجلب التاريخ البشرى بأسره إلى منتهاه. إذا لم يكن بهذا النص شىء يستحق التوقف، فإن توكيدات المسيحيين الأوائل أنهم لم يكونوا حزبًا سياسيًا يحاول اقتناص السلطة، وإنما هم شعب يتوقع مملكة سماوية، سوف تبدو أمرًا معقولاً وكافيًا.

فى الوقت ذاته من الواضح أن من أنتجوا هذه النصوص كانوا يشعرون بأنهم غرباء مغبونون فى العالم الرومانى. وهناك عدد من اللمحات الأخرى فى العهد الجديد تفيد بأن المسيحيين فى مرحلة مبكرة جدًا عاشوا بعقلية المنفيين. لقد وُصفَ نسل إبراهيم فى "العبرانيين **Herbrews 11**" كغرباء ومنفيين فى الأرض يتطلعون إلى وطن سماوى، ومن الواضح أن هذا الفصل يزودنا بنماذج للمسيحية "إذ ليس لدينا هنا مدينة خالدة، وإنما نحن نتطلع إلى المدينة التى سوف تأتى" **(Heb. 13.14)**. فى **1** بطرس **1.17** يُكلَّف القراء بـ"العيش فى وجل موقر مهيب (من الرب) فى أثناء فترة منفاكم" ويُنصحون فى **2.11** كـ"غرباء ومنفيين" أن يتعاملوا بسلوك حسن مع الأغيار (غير اليهود). إن هذا يجعل من الواضح أن المجتمع المسيحى قد اعتقد أنه قد أصبح "شعب الرب" وأنه من يرث الاصطفاء (الاختيار) والعهود: إنهم الشعب المختار، وطبقة الكهنوت الملكية، والأمة المقدسة، وشعب الرب ذاته. إنهم يتطلعون إلى مملكة الرب، لكنهم منفيون فى الوقت ذاته، ومشتتون بين الأمم مثلما كان اليهود قبل قرون. وتقول الرسالة فى الختام بصورة عارضة تمامًا "إن شقيقتك كنيسة بابل، التى أُختيرت معك، ترسل لك سلامًا وتحية". ربما

كانت هذه العبارة التى تستخدم المصطلح الرمزى الإيمائى تنطوى ضمنًا على أن الخطاب قد كُتب من روما.

ومع ذلك فإن مما يثير الفضول أن نفس هذا الخطاب (١ بطرس) به من الشواهد ما يدل على توجه آخر نحو السلطات الدنيوية. فبعيدًا عن تجسيدهم لقوى الشر، فإن الإمبراطور الرومانى وممثليه كان ينظر إليهم على أنهم قد عُينوا من قِبل الرب للمحافظة على القانون والنظام حتى يحين وقت مجيء مملكة السماء. وهكذا، فعلى الرغم من الإشارة إلى روما صنوًا لبابل – مع كل ما يقترن بها من سلبيات – فإن من رأى هذا الكاتب أن السلوك الطيب مع الأغيار كان يتضمن الخضوع "من أجل الرب" لكل مؤسسة بشرية، سواء للإمبراطور كحاكم أعلى أو للحكام الذين أرسلهم لإنزال العقاب بمرتكبى الأخطاء وتشجيع من يفعلون الصواب **(1 Peter 2.13-14)**. لابد من خشية ومخافة الله وتوقير الإمبراطور **(2.17)**. من خلال هذا الإيحاء الضمنى فإن مثل هذه الموعظة توضح بجلاء القضية الجوهرية (لب الموضوع): إن العبادة لا تُؤدى إلا إلى الرب الواحد الحقيقى. وما دام الإمبراطور يُحجم عن أن يطلب (طقوس) تكريم إلهية مقدسة، فإن الاحترام والتوقير الواجب له يصبح فى صلب النظام وتمامه. من المؤكد أن هذا المؤلف ثابت العزم ومصمم على ألا يُضبط المسيحيون مطلقًا متورطين فى أى نشاط لا أخلاقى أو إجرامى؛ وإن كان هناك من ضرورة لمثولهم أمام المحاكم فلتكن "من أجل اسم المسيح". فكما تعرض للمعاناة فلابد أن يقاسوا هم كذلك. ولكن "من الأفضل أن نعانى من أجل فعل الخير – إذا كانت المعاناة هى مشيئة الرب – على أن نعانى من أجل ارتكاب الشر" **(3.17)**. إن الحكم والتقدير النهائى للرب يلوح فى الأفق؛ ولكن وفى ذات الوقت فإن الإمبراطورية الرومانية رتبتها المقادير الإلهية المقدسة بصورة ما لتمثل قيدًا يكبح ارتكاب الأخطاء.

إن هناك جدلاً واختلافًا حول من قام بتأليف الرسالة الأولى لبطرس **(1 Peter)** وتاريخ كتابتها. ولكن الحقيقة القائلة بأن مثل هذا التوجه ينتمى فعليًا إلى أقدم مراحل الحركة المسيحية تتضح من رسائل القديس بولس (الرسائل الأصلية الموثقة من بينها هى أول وثائق مسيحية متبقية). إن الرسالة رقم 13 من رسائل الرومان **(Romans 13)** ذات السمعة السيئة (لأن هذه القطعة قد استُغلت فى القرن العشرين فى ألمانيا لتبرير التعاون

مع النازيين) تصدّق بوضوح وجلاء على أن الرب هو من عيّن السلطات القائمة، ولذا فإن طاعتها أمر واجب:

"ليكن كل شخص خاضعًا للسلطات الحاكمة؛ إذ ليست هناك سلطة إلا من الرب، وتلك السلطات القائمة هى من ترتيب وتنظيم الرب. لذلك فإن أى شخص يقاوم السلطة فإنما يقاوم ما عيّنه الرب، ومن يقاومون سوف يحل بهم سوء العاقبة".

إن تصديق بولس على القيم والمعايير الاجتماعية السائدة كالرق والبطريركية يوازى ويماثل هذا القبول (بالحاكم)، ويُعد تبريرًا لاهوتيًا للأمر الواقع **status quo** السياسى. فهو من جهة قد كان استجابة يهودية قياسية معقولة تسمح "بطريقة تعايش **modus vivendi**" مع الإمبراطورية مع الاحتفاظ فى ذات الوقت بوضعها (وضع المسيحية): فقد كان اليهود يصلون من أجل الإمبراطور دون أن يعبدوه. ومن جانب آخر فمن المؤكد أن بولس كان يتوقع أن يكون ذلك الموقف مجرد موقف نفعى مؤقت – إذ كان يستشعر أن الوقت المحدد قد صار فى المتناول تقريبًا وأصبح وشيكًا (**1 Cor. 7.29**).

إن هذه الأفكار ما فتأت تشكل تراث القديس بولس. ويُعتقد حاليًا أنه من غير المحتمل أن يكون بولس نفسه هو من كتب الرسالة الثانية إلى التساليين (**2 Thessalonians**)، أو ما يُطلق عليه الرسائل الرعوية (**1 and 2 Timothy and Titus**)، ولكن هذه النصوص لا تعكس فقط الموقف الذى برز من جانب الكنائس المسيحية الغيرية (الأجنبية) ولكن كان لها كذلك تأثيرها الواضح فى أواخر القرن الثانى وبداية القرن الثالث. ورغم أن الرسالة الثانية للتساليين ليست رؤيا رمزية نبوئية فى حد ذاتها فإنها مليئة بالأفكار (بالمفردات) والتوقعات النبوئية الرمزية. إنها تفترض مسبقًا مجتمعًا مضطهدًا مقهورًا يتطلع إلى حكم وتقدير إلهى قويم من الرب يجعلهم جديرين بمملكة الرب ويُنزل عقابه ونقمته على من لا يعرفون الرب ولا يطيعون إنجيل المسيح. وعلى النقيض من بولس – الذى يرفض فى رسالته الأولى إلى التساليين **1 Thessalonians** أية محاولة لتحديد تاريخ النهاية – فإن هذه الوثيقة تقدم تفاصيل عن سياق الأحداث قبل مجىء السيد (الرب) يسوع. إذ سوف يحدث تمرد كبير فى أول الأمر يقوده مُغتصب لوضع الرب خارج على القانون؛ أما

فى الوقت الحالى فهناك "من يمسك بالزمام واللجام" (ho katechon; 2 Thess. 2.7). أيًا كان المعنى الأصلى لذلك فإن بعضًا من آباء الكنيسة[1] قد فسروه بأنه الإمبراطورية الرومانية التى عطلت مجىء النهاية من خلال حفظها للقانون والنظام. وهكذا ففى إطار التراث النبوئى الرمزى المناهض بشكل محتمل للرومان، فإن هذه الحالة لا تُعد شيطانية بل تُعد ترتيبًا إلهيًا قدَّره الرب.

وعلى طرف نقيض فى حالة الرعويات (الرسائل الرعوية) نجد خُلقًا ملتزمًا وممتثلاً (لعرف الكنيسة) على سطح النص جنبًا إلى جنب مع محاكاة ضمنية لطقوس العبادة الإمبراطورية فى اللاهوت المسيحى[2]. إذ تتمثل النصيحة الصريحة فى تقديم "تضرعات (ابتهالات) وصلوات وشفاعات وآيات شكر" للجميع "من ملوك ولكل من هم فى مراكز السلطة العليا" (1 Tim. 2.1-2)، وأن يحيوا على هذا المنوال ليؤكدوا أن المسيحيين سواءً منهم الأسقف أو الشماس أو العبد يحظون بسمعة طيبة مع من هم خارج ملتهم. إن الرسائل باتة وقاطعة فيما يتصل بالجدارة بالاحترام حتى إنها غالبًا ما تُوصف بأنها "بورجوازية". إن الدافع وراء الصلوات هو "أن نحيا حياة هادئة مطمئنة تتسم بكل الخير والكرامة". إن هؤلاء المسيحيين لا يرمون إلى جذب الانتباه إلى أنفسهم ولا للظهور بمظهر المتطرفين أو المتطهرين، بل بمظهر من يلتزمون بالقانون وبالنظام فى بيوتات مرتبة وزيجات مثمرة وغذاء معقول. ويبدو الأمر كما لو كان هذا الجيل آخذًا فى الاستقرار فى العالم. ولكن نظرة أكثر إمعانًا تفصح عن أن هذه الحياة المسيحية ينبغى أن يحياها المرء تحت عين الرب وتوقعًا (تطلعًا) لقضائه الإلهى المقدس – إذ لا يزال هناك توقع لعودة المسيح. وفضلاً عن ذلك فإن لغة عبادة الحاكم فى الإمبراطورية الشرقية – كما تظهر شواهدها فى النقوش والأوستراكا والبردى – تُستخدم مع المسيح الذى يُوصف بـ"السيد"، و"ابن الرب" و"ملك الملوك" و"سيد السادة" و"المنقذ" و"منقذ العالم"، الذى "يشرف" على كل شىء،

(1) E.g. Tertullian (de Resurrectione 24) and John Chrysostom (Homily IV on 2 Thessalonians).

(2) لمزيد من المناقشة انظر Young 1994 والمراجع الواردة ذكرها هناك.

و"الأنباء السارة" (البشارة) عن "ظهوره" متوقعة. وهو من يرسل السفراء مثل بولس، ولديه عبيد وخدم فى منزله مثل قيصر، ويتوقع من جنده أن يكونوا متأهبين للمعاناة بالنيابة عنه. إن المسيح هو الملك المعين من قبل الرب والذى يدين له المسيحيون بالولاء أكثر من الإمبراطور الرومانى: إن لديهم من الإخلاص والولاء الذى كان من الممكن أن يدخلهم فى صراع ونزاع مع الإمبراطورية - بل وأدخلهم فيه بالفعل - وإلا فإن الدعوة إلى عدم الشعور بالخجل أو العار من أناس مثل بولس الذى يعانى فى سجنه (2 Tim. 1.8ff.) يصبح لا معنى له.

٣ - تطورات فى ظل الاضطهاد

إن النصوص التى تعرضنا لها حتى الآن لا تتضمن أقدم الكتابات المسيحية فقط وإنما أصبحت كذلك كتابًا مقدسًا ولها سطوة وسلطة على الفكر المسيحى اللاحق. إن المفارقات التى لاحظناها تعكس غموض تعاليم يسوع - "دع ما لقيصر لقيصر وما للرب للرب" (Mark 12.17 ونظائرها فى الأناجيل الأخرى) - وشكلت أجوبة متنافرة مع تطور العلاقة بين الكنيسة والدولة. لقد اقترحت مارتا سوردى[1] أن الجماعات المتطرفة فقط مثل المونتانيين Montanists (انظر لاحقًا) هى من كانت لها رؤية سلبية تجاه الإمبراطورية وأن الآراء والتوجهات فى الكنيسة العظمى تستبق الملامح التى مكنت من انسجام وتوافق المسيحية والإمبراطورية. وهناك أمر ينبغى أن يقال عن هذا الوضع وإن كان لا يفضى إلى العدالة أمام تعقد الشواهد. إذ لا يتضح أبدًا أن النصوص المسيحية المبكرة تزودنا بأى نوع من وضع نظرى متماسك، ناهيك عن الموقف العملى. كما لا يستطيع المرء أن يفصل الأفكار السياسية عن مجموعة معقدة من آراء واتجاهات أخرى كانت فى واقع الأمر محل نزاع داخل الحركة المسيحية المبكرة، ولاسيما فى القرن الثانى الميلادى.

إن أية محاولة لتقديم وصف تحليلى أو تقييم نقدى للمادة المصدرية يتعقد أكثر فأكثر من خلال طرح حقيقة أن المسيحية قد ظهرت من رحم يهودى، وأنها كانت عُرضة أن تعامل

---

(1) Sordi 1988.

ككيان غريب فى الجسد السياسى على مدى معظم تلك الفترة التى نحن بصددها. وبينما افترض المؤرخون فى وقت ما أن بوسعهم تحديد هوية الكنيسة المسيحية الناشئة على عكس كل من اليهودية والوثنية، فمن المعترف به الآن أن هذه المصطلحات تتسم بأنها تنطوى على مفارقة تاريخية، وأن الحواشى غائمة وغير واضحة المعالم، وأن أيًا من المصطلحات الثلاثة نفسها لم يكن منسجمًا فى داخله. إن الأمر الواضح هو أن القرن الثانى شهد جماعات مسيحية منخرطة فى تحديد هويتها فى مواجهة جماعات أخرى، وأن هذه الجماعات الأخرى لم تكن تضم اليهود والأغيار (غير اليهود) فقط وإنما جماعات مسيحية أخرى كذلك. ولأغراض الدراسة فلسوف استخدم عناوين "النبوئية الرمزية" و"الغنوصية / المعرفية" و"الدفاعية / الاعتذارية" ليس لتحديد هوية جماعات ملتزمة بصحيح العقيدة أو متهرطقة، أو للادعاء بإعادة بناء وتركيب شبكات اجتماعية أو مجتمعية متمايزة، بل للتمييز التخطيطى لثلاثة مواقف نجدها فى نصوص القرن الثانى.

إن النمط النبوئى الرمزى يتضمن بوضوح أنصار المذهب الألفى السعيد the Millenarians. إن سفر الرؤيا (20.1-6) يوحى بفكرة الألفية (الألف سنة السعيدة): إن الثعبان الذى يمثل إبليس الشيطان سيظل مقيدًا لمدة ألف عام، بينما سيعود الشهداء إلى الحياة ويحكمون مع المسيح. ولم يكن هذا هو البعث النهائى وإنما إقامة مملكة المسيح على الأرض. وبعد أن يصف يوسيبيوس أنصار المذهب الألفى السعيد فى القرن الثانى يدلى بالتعليق التالى (Hist. Eccl.III.39):

"إن بابياس يقول أنه بعد بعث الموتى ستكون هناك فترة ألف عام تقام فيها مملكة المسيح على الأرض فى صورة مادية. إننى أفترض أنه قد توصل إلى هذه الأفكار من خلال سوء تفسيره للروايات الرسولية وإخفاقه فى الألمام بمغزى ما قالوه بلغة باطنية رمزية. إذ يبدو أنه كان رجلاً ذا ذكاء محدود للغاية وذلك من واقع حكمنا على كتبه. ولكن يعزى إليه جزئيًا أن الغالبية العظمى من رجال الكنيسة من بعده تبنوا نفس الرأى معتمدين على تاريخه المبكر؛ ومنهم على سبيل المثال إيرينايوس Irenaeus وغيره عديدون ممن اعتنقوا نفس الرأى بصورة واضحة".

لا يمكن الجزم الآن بما إذا كان يوسيبيوس قد أصاب عندما نسب إلى بابياس كلمة (Sōmatikōs) التى تترجم بـ "فى صورة مادية"، ولكنها سوف تعكس بالتأكيد قضية برزت فى القرن الثانى: هل كانت مملكة الرب مملكة سماوية سامية بصورة خالصة - أى حقيقة روحية - أم أنها كانت حكمًا ملكيًا على هذه الأرض كنوع من الحقيقة السياسية رغم انتمائها إلى العالم الآخر؟ لقد كان من المقبول بصورة متزايدة بين كثير من المسيحيين أن المسيح عند قدومه قد أوفى بنبوءات المعاناة والمهانة، وأنه عند عودته سوف يوفى بالنبوءات التى تتحدث عن الانتصار والمجد. لقد كانوا يتطلعون إلى حكم المسيح بصفته نائب الرب القائم بعمله على الأرض بعد أن أطيح بالسلطات الدنيوية من على عرشها.

أما وضع الغنوصى المعرفى[1] فقد كان يميل فى اتجاه مناهض للنزعة المادية. إن الشخص العارف معرفة فعلية يتمتع بحياة أبدية وينتمى إلى مملكة السماء. وكان ينظر إلى العالم المادى إلى أنه عالم غريب، وكان الغنوصيون يَعون هويتهم الحقيقية وأصلهم ومصيرهم على أنهم ينتمون إلى العالم السامى الروحانى. ولقد كان لذلك تأثير عميق على أخلاقياتهم. إن الزهد المتطرف والانسحاب من المجتمع وأعرافه، وإنكار الشواغل الجسدية كان إحدى المحصلات المنطقية، أما الأخرى فقد تمثلت فى اعتبار كل هذه الأشياء على أنها غير ذات صلة - ومن الواضح أن بعض الغنوصيين قد تحدوا وارتابوا فى حاجة المؤمنين لمواجهة الاستشهاد. لقد كان كل ما يعنيهم هو معرفة أن المرء ينتمى إلى صفوة روحانية، ولذا فإن التوافق مع هذا العالم لم يكن يعنيهم هنا أو هناك. ونتيجة لذلك فإن الاتجاه الغنوصى قد حال دون فكر سياسى جاد، وتؤكد مكتشفات ما بعد الحرب فى نجع حمادى[2] - من زاوية أنها تعد مشتملة على مكتبة من النصوص الغنوصية - افتقار الغنوصيين إلى الاهتمام بالوضع السياسى والنظرية السياسية والتغير السياسى. لقد كانت النظرة فردية وكونية وليست سياسية أو اجتماعية.

---

(1) للاطلاع على مؤلفات متباينة حول الغنصوية، انظر
Rudolph 1983, Filoramo 1990, Pétrement 1991.

(2) See: Robinson 1977.

وهكذا يبدو أن دافعين مختلفين كل الاختلاف للزهد والتنسك قد ظهرا فى المادة المصدرية من القرن الثانى. أحدهما وهو الاتجاه الغنوصى نحو العالم الآخر الذى كان يحتقر الجسد المادى ويرغب فى الانعتاق منه؛ والدافع الثانى تمثل فى آمال نبوئية رمزية كما تم التعبير عنها فى بعض الأناجيل وأعمال الرسل المشكوك فى صحتها والتى صورت بوضوح تمام كمال النظام المخلوق، ومن هنا الحاجة إلى تطهير الجسد المادى استعدادًا لبعثه الأخير والنهائى. هذا الدافع الأخير اتخذ طابع الحاجة إلى الإخلاص للمسيح -وإن لزم الأمر من خلال السير فى طريق المعاناة والموت - وتعامل مع الأمر بغاية الجدية. وقد يبدو أن الحركة المونتانية (أواخر القرن الثانى)[1] ربما كانت تمثل إصلاحًا لوجهة النظر النبوئية القديمة فى مواجهة الاتجاه الغنوصى ذى النزعة الروحانية. إن الرسول مونتانوس **Montanus** وبناته بريسكيلا **Priscilla** ومكسيميلا **Maximilla** يبدو أنه قد تنبأ بعودة المسيح إلى بيبوزه **Pepuza** فى آسيا الصغرى حيث سيقيم مملكة الرب. لقد كانت مكافأة الاستشهاد وجائزته كبيرة، وقد بشر بأخلاقيات تطهيرية.

إن الأسباب وراء مقاومة قادة الكنيسة فى نهاية المطاف - فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث - ما يطلق عليه النبوءة الجديدة هى أسباب معقدة. فهناك اتهامات حول مزاعم مفادها أن مونتانوس كان يجسد الروح القدس، وتهم بأن نبوءة أنصار مونتانوس كانت زائفة لأنها كانت تفرط فى النشوة ولا تمت بصلة للعقل مثل نبوءات سيبيل **Sibyls** الوثنية وليست مثل النبوءات العقلانية للكتاب المقدس. ولكن بعد جيل من انطلاقها كان هناك تعاطف كبير مع النبوءة الجديدة فى الغرب. إن أخلاقها الصارمة وموقفها الراديكالى قد لعب على وتر مسيحيين آخرين لم يشعروا بالسعادة تجاه التوافق والانسجام المتزايد مع العالم. لقد كان هناك حد مواجهة معه مما جعله خطيرًا من الناحية السياسية. ربما كان هذا سببًا كافيًا للحذر الذى التمسته السلطات الكنسية. ففى حين بدا الموقف الدفاعى الاعتذارى وكأنه قد أصبح سائدًا فإنه كان على الأقل الموقف الأوضح فى النصوص التى احتفظت بها الكنيسة. وقد ركز هذا على التراث القائل بأن المسيحيين

---

(1) See: Heine 1989, Trevett 1996.

قد أكدوا على أن الإمبراطورية الرومانية قد أقامها الرب، وصلوا من أجلها. وعلى هذا الأساس قدموا طرحًا مفاده أنه لا ينبغى النظر إليهم على أنهم عناصر هدَّامة. ولكنه أكد كذلك رفض تقديم وإظهار ولاء متعارض مع الولاء للمسيح. فقد كانوا مستعدين للموت من أجل المسيح إذا ما تجاوز إمبراطور "سيئ" حدوده وطالب بعبادته، وهى العبادة التى لم يكونوا مستعدين لتقديمها لأحد سوى للرب من خلال المسيح.

إن الوضع المتضارب المتأرجح للمسيحيين يصوره بوليكارب **Polycarp** أسقف سميرنا **Smyrna** حوالى (٦٩-١٥٥م) خير تصوير. لقد بلغ بوليكارب من العمر أرذله وكان يعامل باحترام وتوقير بين المسيحيين لأنهم كانوا يعتقدون أنه قد تعرف على رسل المسيح، كما أنه لم يكن موضع عداوة أو شك بحكم عمره الطويل الممتد إلى أن اندلعت فجأة صيحات العداء ضد المسيحيين التى أدت إلى مقتله. إن استشهاد بوليكارب[١] كان يمثل أقدم رواية حقيقية وصلتنا عن حادثة استشهاد، وهى تظهر بوضوح كيف تم الضغط على بوليكارب لتقديم البخور ولكى يقول "القيصر هو مولاى" وليقسم بـ"حظ القيصر"، ولينهال بالسباب على المسيح إلا أن رد بوليكارب على ذلك:

"لقد خدمته وعبدته ستة وثمانين عامًا ولم يسئ إلىّ فكيف أجحد وأكفر بمليكى ومنقذى" **(Mart.Pol.9)**. إن صراع الولاء يتضح هنا جليًا، ورغم ذلك فإن بوليكارب يخبر الحاكم بأن: "لقد تعلمنا أن نقدم كل آيات الاحترام اللائق للقوى والسلطات التى عينها الرب ما دام لا تعرضنا للخطر" **(Mart. Pol. 10)**.

إن الخطاب الذى كتبه بوليكارب إلى أهل فيليبى[٢] فى فترة مبكرة كثيرًا من القرن الثانى يشجع على نفس الهدف الذى ورد فى الرسائل الرعوية ومفاده التعامل المحترم من قبل الغرباء (من خارج الملة المسيحية):

---

(١) النص عند Lightfoot 1885، أما الترجمة فمقتبسة عن Staniforth 1987

(٢) النص والترجمة كما ورد فى حاشية (١٥).

"على كل إنسان أن يحترم حقوق جاره حتى لا نتيح للوثنيين فرصة أن يجدوا عيبًا فى أسلوب حياتك. فأنت حين تفعل ذلك لن تكسب فقط تأييدهم وموافقتهم على ما نقوم به من أعمال طيبة بل إنك سوف تجنب الرب من أن يقذفه أحد بما يشين السمعة" (Pol. ad Phil. 10).

وعلى متلقى هذه الرسالة أن يصلوا من أجل كل شعب الرب، وأن يصلوا كذلك "لسادتنا الأباطرة ولكل الولاة والحكام". ولكن سياق الرسالة يأتى عندما كان إجناتيوس يقوم برحلة عبر سميرنا وفيليبى إلى روما ليواجه مصير الاستشهاد، وهم يُنصحون كذلك بالصلاة من أجل أى شخص "يسىء معاملتك أو يكرهك"، ومن أجل أعداء الصليب (Pol. ad. Phil. 12).

إن الأساس المنطقى الذى تنطوى عليه هو أن رب المسيحيين هو الخالق، ولذا فإنه رب الكون، وأنه نظرًا لكون هذا العالم هو عالم الرب فإن طريقة أفعال الناس وتصرفاتهم فيه تكتسب أهمية قصوى، وهى أمور يتم التعبير عنها فى Clement 1، وهو مؤلَّف يتضمن رسائل أجنايتوس وبوليكارب ضمن من يطلق عليهم الآباء الرسوليين[1]. وهى نصوص كانت تحوم حول حمى القانون الكنسى. إن الطرح الأساسى للاعتذاريين المدافعين سوف يتمثل فى أن الجميع باستثناء المسيحيين كانوا مغررًا بهم، ومع ذلك فإن كل شىء فى نهاية المطاف يظل نصب عين العناية الإلهية للرب. لقد شرع هؤلاء الكتاب على وجه التحديد فى شرح وتفسير المسيحية للعالم الرومانى، وعادة لما كانوا يوجهون جوانب دفاعهم للإمبراطور الحاكم فى وقت كتابتهم. وكثيرون منهم مدينون بوضوح وبدرجة كبيرة للفلسفة الشعبية وكانوا يسعون لتقديم رؤية عينية للموقف السياسى الحرج الذى ورثوه. إلى هذا الحد يجوز لنا أن نعتبر "أن هؤلاء هم أول المسيحيين الذين يمكن أن ينسب إليهم فكر سياسى واعٍ بذاته".

كان هناك جدل استمر فترة طويلة فى فلسفة السياسة حول المزايا النسبية للملكية والأوليجاركية والديمقراطية، ولكن ذلك الطرح النظرى لم يترك إلا أثرًا محدودًا فى

---

(1) النص والترجمة كما فى حاشية ١٥.

الكتابات المسيحية. ويُفترض أن الملكية هى السبيل الملائم لضمان العدالة والقانون والنظام. إن الطرح الذى يقدمه المسيحيون هو أن الملكية مرتبطة فى نهاية المطاف بالرب دون سواه. إن الاتهام الرئيسى الذى يتصدون له هو الاتهام بالإلحاد، وهى تهمة مردها أنهم هجروا تقاليد أسلافهم ولم يعودوا متوافقين مع الممارسات الدينية التى يؤديها كل فرد من حولهم. ولكن دعواهم تتمثل فى أنهم أبعد ما يكونون عن الإلحاد، بل إنهم هم من يعبدون الرب الواحد الحق. وهذا يعنى أنهم يؤدون للنظام السياسى - بصلاتهم لذلك الرب من أجل الإمبراطور - أكثر من أولئك الذين خدعتهم شياطينهم ودفعتهم لعبادة آلهة ومعبودات زائفة تنتمى للأمم. إن القضية السياسية بالنسبة للاعتذاريين (المدافعين عن المسيحية) هى فى المقام الأول قضية دينية.

إن "الملكية" غالبًا ما تُستخدم فى النصوص المسيحية المبكرة حيثما نتوقع أن نجد "الوحدانية". هناك مصدر واحد (archē) لكل الأشياء، وهذا المصدر وحده يتمتع بحكم سام (archē). إن النظرة العليا للعناية الإلهية لذلك الرب الواحد تطوق العدالة البشرية وتحيط بها، مثلما يوجد العقل الأسمى (logos) للرب الواحد فى كل جوانب العقلانية البشرية - ويدعو جوستين[1] ضمنًا إلى حق الفيلسوف فى الدخول فى مناظرة مع فلاسفة آخرين حول الحقيقة، ويقر بأن هناك أمورًا مشتركة كثيرة بين فلسفة المسيحيين وفلسفة الأفلاطونيين والرواقيين. وقبل المسيحية كان الدين - سواءً كان يهوديًا أو وثنيًا - مسألة اتباع لممارسات تقليدية أكثر منها إيمانًا بمذاهب بعينها. لقد كان المذهب (العقيدة) مقترنًا بتعاليم لفلاسفة. فى واقع الأمر فإن الفلاسفة قد يخضعون للعقل الأمور المختلطة والمتلاطمة بدرجة غير عادية من الممارسات الدينية المأخوذة عن عادات وتقاليد الشعوب المختلفة كافة داخل نطاق الإمبراطورية ليخرجوا منها بوحدة تنظيرية، ولكن لم تبدأ الإمبراطورية فى محاولة إضفاء الصبغة المقدسة على نفسها إلا مع أواخر القرن الثالث الميلادى وذلك من خلال تبنى وجهة نظر توحيدية بدلاً من اللجوء إلى الآلهة التقليدية التى

---

(١) درّس جوستين الشهيد كفيلسوف فى روما، وكان مقتنعًا بحقيقة المسيحية. إن مؤلفاته (اثنتان منهما مؤلفات دفاعية بالإضافة إلى مؤلف "حوار مع تريفو" Trypho) تتصدر قائمة الكتابات الدفاعية المسيحية البارزة. عن النصوص والترجمة انظر حاشية رقم (٥).

كانت روما تدين لها بعظمتها. وعلى سبيل المقابلة فإن الدعاوى الجريئة للمسيحيين حول الرب الواحد قد انطوت – وقد حدث ذلك بالفعل فى القرن الثانى – على تحدى للتعددية الدينية، كما انطوت على شىء أشبه بالغلبة النهائية للمسيحية. وربما ينبغى ألا نندهش أن استطاع ترتليان Tertullian (adv. Praxeam 3)[1] – ردًا على الهراطقة الملكيين الذين كانوا يسعون إلى تأكيد الملكية للرب بالحديث عن الأب والابن والروح القدس على أنها أنماط متتابعة لإله واحد – أن يقدم طرحًا من خلال القياس على الدولة الرومانية: حتى إذا شارك الإمبراطور فى السلطة مع أبنائه، فلسوف تظل المملكة مملكة واحدة لا غير. لقد كان هناك إدراك فعلى لارتباط الوحدانية والملكية ببعضهما.

حتى ذلك الحين كانت السلطات الرومانية تبدو وكأن شاغلها وهمها الأول هو الحفاظ على تقاليد الأسلاف، لأنهم كانوا يدركون أن الدين **religio** كان يتضمن مجموعة كاملة من الالتزامات نحو الآخرين، العائلة والمدينة والدولة والآلهة، وهذه الالتزامات كانت تدعم بنيان النظام الاجتماعى. وهذا يفسر سبب انشغال النصوص الدفاعية البالغ بإبراز السمة غير الهدامة والملتزمة بالقانون من جانب المسيحيين وكذلك إخلاصهم للإمبراطور، وهم يقاومون تهمة هجر المسيحيين لعادات أسلافهم – إنهم يسعون فى واقع الأمر إلى إثبات عراقة المسيحية بادعاء العودة (بأصولها) إلى إبراهيم، وأن موسى كان أكثر عراقة من أي من الإغريق. إن بعض الاعتذاريين (المدافعين) يقنعون بمجرد المطالبة بنفس العدالة التى يتمتع بها كل شخص آخر – إن أثيناجوراس **(Legatio 1-3)**[2] – على سبيل المثال – يتساءل عن سبب عدم إمكان السماح للمسيحيين بنفس الحقوق التى يتمتع بها آخرون فى العبادة وفقًا للتقاليد المختلفة لأسلافهم، ما دامت سلوكياتهم ليست إجرامية.

بحلول القرن الثالث الميلادى صارت مثل هذه الأطروحات متسمة بالتعقيد. فقد كان بوسع ترتليان (حوالى ١٦٠–٢٤٠م) – الذى ربما كان محاميًا سابقًا – أن يلجأ

---

(١) ترتليان Adversus Praxeam: النص والترجمة Evans 1948.

(٢) النص والترجمة Schoedel 1972.

إلى العدالة الرومانية[1]: لماذا ينبغى أن يعامل المسيحيون بطرق ووسائل مناقضة تمامًا لما يعامل به أى شخص آخر (Apologeticum 1-4)؟ إن أى ثناء أو تقدير لا يقدم عن طيب خاطر لا يساوى شيئًا، وإن أى شخص آخر حر فى إبداء تقديره وتبجيله لأى آلهة يختارها (Apol. 28.1). أما الحالة المسيحية فلم يتم الاستماع إليها بصورة ملائمة، فالقضاة جاهلون، وهم (المسيحيون) يدانون لمجرد الاعتراف بالاسم وليس لارتكابهم أية جرائم. وهناك تأكيد على التناقض (التباين) ما بين المسيحيين والمجرمين:

"لماذا - إن مرتكبى الآثام تواقون إلى الإفلات بجريرتهم ...؛ فهم ينكرون حين يتهمون؛ وحتى وهم تحت التعذيب فإنهم لا يعترفون بسهولة أو دائمًا؛ وفى كل الأحوال فإنهم حين يدانون يولولون ... ولكن انظر إلى المسيحيين ! فشأنهم مختلف كل الاختلاف فليس من بينهم رجل يخجل من مسيحيته فإذا ما أنكر عليه دينه فإنه يفاخر به ويزهو؛ وإذا ما اتهم فإنه لا يدافع عن نفسه؛ وعندما يُسأل فهو يعترف دون أى ضغط وحين يُدان يتوجه بآيات الشكر" (Apol. 1.11-13).

وفى واقع الأمر فإن ترتليان سعيد بهذا النوع من البلاغة الذى يتغلب به على العقبة التى تأتى فى سياق تلك المفارقة الرومانية. فإذا ما تم التعامل مع المسيحيين على أنهم خونة لأنهم تحدوا التقاليد الموروثة والأخلاقيات التى أمنت المجتمع ضد الجريمة والشر كما تحدوا الآلهة التى جعلت من روما أمة عظيمة، فإن ترتليان سوف يقلب هذه الأطروحات رأسًا على عقب. لقد خان الرومان تقاليد أسلافهم أكثر مما فعل المسيحيون - ما الذى تبقى من القوانين التى تناهض الإنفاق السفيه والحياة الباذخة وهدم المسارح التى تفسد أخلاقيات الناس (Apol. 6.2)؟ إن التاريخ الرومانى يفصح عن أولئك الذين كانوا خونة بالفعل - إن المسيحيين لم يرفعوا السلاح مطلقًا ضد الدولة أو ضد أى شخص آخر لأنهم تعلموا أن يحبوا أعداءهم. إن الخونة الحقيقيين هم المخادعون وهم الرومان الذين كانوا يُبدون آيات الثناء والتقدير للإمبراطور والآلهة وبعد ذلك يتآمرون عليها (Apol. 35-7).

---

(1) نص مؤلف ترتليان "الدفاع" فى CCSL 1.1. الترجمة مقتبسة: Glover 1931.

وبعيدًا عن مداهنة وتملق الإمبراطور كما يفعل معظم الناس فإن المسيحيين يتوجهون بصلاتهم إلى الرب الأوحد الذى هو حق والذى بوسعه أن يكون فعالاً مؤثرًا:

"إننا نتضرع إلى الرب الأبدى، الرب الحق، الرب الحى الذى يفضل الأباطرة أنفسهم أن يصفح عنهم أكثر من بقية الآلهة الأخرى. إنهم يعلمون من الذى منحهم الإمبراطورية؛ وهم يعلمون - كبشر - من الذى وهبهم الحياة؛ وهم يشعرون أنه الرب وحده، وأنهم كائنون وموجودون فى إطار سلطته لا سلطة أحد غيره، وأنهم يأتون فى المرتبة الثانية خلفه، ومن بعده يحلون فى المرتبة الأولى، قبل كل الآلهة وفوق كل الآلهة ..." (Apol. 30.1).

إن المسيحيين يصلون من أجل الإمبراطور لأنهم مهتمون على وجه الخصوص بخير وسعادة الإمبراطور. إن الأمر لا يقف عند حد الوعود التى جاءت فى كتبهم المقدسة بأن تحل بهم البركات والنعم إن هم صلوا من أجل أعدائهم، بل تخطاه إلى القول بأن الوجود المتصل للإمبراطورية الرومانية وحدها يؤجل ويعطل الأهوال المريعة التى سوف تصاحب نهاية العالم (Apol. 32.1). وبناء عليه،

"ما حاجتى إلى قول المزيد عن الوجل الدينى، أى التقوى، عند المسيحيين، حيثما يتعلق الأمر بالإمبراطور؟ إننا بحاجة وضرورة قصوى لتوقيره باعتباره المُختار من قبل ربنا ومولانا. ولذا حق لى القول بأن قيصر (الإمبراطور) يخصنا بأكثر مما يخصكم، لأن من عيَّنه هو إلهنا (ربنا)" (Apol. 33.1).

إن مصلحة الإمبراطور أن يرفع الرب إلى مرتبة سامية وأن يتذكر أنه ليس إلا إنسان؛ إن ترتليان ليس لديه اعتراض على مناداته "بالسيد" ما دام غير مُكره على "مناداته بالسيد بمعنى الرب" (Apol. 34.1). إن الرؤية الكونية للمسيحيين وعدم اكتراثهم بالأحزاب والسياسة ينبغى أن تكون فى ميزان مميزاتهم بدلاً من أن تثير الغضب والاستياء تجاههم، حسبما يرى ترتليان. إنه يدافع عن مصلحة مشتركة بين الكنيسة والإمبراطورية، وهى مصلحة تزودنا بسوابق طريفة للانعطاف الذى اتخذه التاريخ مع قنسطنطين.

ورغم ذلك فإن المسيحيين قد عُوملوا فى ذات الوقت ككبش فداء: "إذا ما فاضت مياه التيبر ووصلت الأسوار، وإذا ما غاضت مياه النيل ولم تصل الحقول، وإذا لم تتحرك

السماء أو تحركت الأرض، وإذا ما حلت مجاعة، أو وقع الوباء، ارتفعت الصيحة على الفور: "(اقذفوا) المسيحيين إلى الأسد!" (Apol. 40.2).

ولا يفوّت ترتليان فرصة السخرية والتهكم فيقول متسائلاً: "ماذا؟! أنقذفهم جميعًا لأسد واحد؟". ولكن الأمر يتعلق هنا بمسألة وضع المسيحيين في وضع كبش الفداء. مما لاشك فيه أن هذا كان نتيجة لاختلافهم الملحوظ ولاخفاقهم فى التوائم مع فئات وأنماط (السلوك) المعتادة. وفى موضع آخر يفصح ترتليان عن أنهم (المسيحيين) كانوا يُعرفون بـ"الجنس الثالث" (ad Nationes 8ff.)[1]. ورغم أن ترتليان يبدى احتقاره لهذا المصطلح ويفنده، فإن هذا المصطلح قد ورد ضمنًا من قبل فى سياق الفهم الذاتى للمسيحيين منذ ظهور العهد الجديد. فكما كان الإغريق يرون فى بقية البشر كافة برابرة، كذلك اعتبر اليهود كل من عداهم أغيارًا Gentiles؛ أما فى العالم اليونانى – الرومانى فإن التوفيق الحضارى (بين المعتقدات) جعل من التباين بين اليهود والإغريق أمرًا مستساغًا بدرجة أكبر – لقد كان المصطلح يضم كل تلك الشعوب المتأغرقة تحت الحكم الرومانى. لقد كانت العادات الدينية جزءًا من الثقافة، وقد ميّز اليهود رفضهم للوصول إلى موقف وسط فيما يتصل بخصوصية عاداتهم الدينية. لقد عرّف المسيحيون أنفسهم مع اليهود فى تبنى أدبهم على أنه موثوق فيه، وفى رفضهم المهادنة فى عبادة الأوثان؛ ولكنهم ميّزوا أنفسهم بصورة متزايدة عن المجتمع اليهودى، وزعموا أنهم قد ورثوا العهود والوعود وأنهم شعب الرب الجديد. أما مفهوم المقيمين الغرباء (الذى استطلعناه من قبل) فيوحى بنفس الوعى الذاتى بكونهم "جنسًا" جديدًا، مختلفًا.

ويقدم ترتليان المسيحيين على أنهم "جسد" واحد يربطه وثاق الدين والنظام والأمل فى المستقبل (Apol. 39.1). ويشرح كيف يلتقون معًا للصلاة، ولقراءة كتبهم المقدسة، ولتعزيز وتشجيع عاداتهم وتقاليدهم الطيبة، ولتدعيم بعضهم، ولاسيما للضعفاء والفقراء من خلال تجمعاتهم الخيرية، ومن أجل دفن موتاهم، ويُفصح عن أنهم يعاملون بعضهم

---

(١) الجنس الثالث Tertium genus. انظر ترتليان "إلى الأمم" "ad Nationes": النص فى CCSL 1.1. للمناقشة انظر Harnack 1908: ch. 7، وخصوصًا تذييل الكتاب ص ص 278-266.

بعضًا معاملة الأنساب والأقارب - كأنهم إخوة وأخوات يجمع بينهم أب واحد، ويشتركون فى كل شىء (فيما عدا الزوجات)، وتقدم لهم وجبة عائلية أو عيد محبة يترأسه "شيوخهم". وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الوصف ينطبق على كيان أسرى أو **collegium**، لكن هناك من الملامح - التى إذا ما ضمت لشواهد أخرى - ما يوحى بمجتمع بديل.

ورغم أن مصطلح الجسد هو بلاشك مصطلح اتخذه ترتليان - عن وعى وإدراك - من بولس (**1 Cor. 12 and Rom. 12**)، فإنه كان مصطلحًا سياسيًا مطروقًا، وخصوصًا بين الرواقيين، مثلما كان الحال فى القياس بين الدولة والكيان الأسرى. لقد سبق أن صورت "الرسائل الرعوية" الكنيسة على أنها بيت الرب، كما سبق للرسالة الأولى لكليمنت **1 Clement** أن طورت بدرجة أكبر القياسات على بيت القيصر (الإمبراطور) مع ملاحظة تحمل معنى التصديق على نظام "قادتنا" وغيرهم من ضباط الجيش الذين كان ينفذون أوامر الإمبراطور ويضمنون ويؤمِّنون "السلام الرومانى". فى حقيقة الأمر فإن ترتليان كان يعتبر أمن ونظام الكون بأسره منحة رائعة من الرب، وهى منحة أمنَّتها الإمبراطورية وانعكست داخل الكنيسة؛ حيث يحظى كل فرد بموافقة واستحسان الرب كل حسب رتبته. وإذا ما كان القبول بالأمر الواقع **status quo** في مستوى واحد يبدو ضمنيًا هنا[1] فإننا نجد كذلك إحساسهم بأنهم منفيون وينتمون لملكة أخرى، كما تتضح لغة الحديث عن الجسد هنا أيضًا، وكذلك المصطلحات السياسية "جمعية" و"تجمع / حشد" (**sunagōgē** و **ekklēsia**) التى استخدمها المسيحيون منذ البداية للتعبير عن تجمعاتهم. ولكن عند أوريجين **Origen** (حوالى ١٨٤ / ١٨٥ - ٢٥٤ / ٢٥٥م.) نرى بوضوح شديد كم كان من السهل للغاية أن نرى الكنيسة كدولة داخل الدولة:

" إن الرب ... قد جعل الكنائس (**ekklēsiai**) تقوم لمواجهة ومعارضة جمعيات ومجالس (**ekklēsiai**) أهل الخرافة والفسق والانحراف من بنى البشر. فهذه هى سمة الحشود التى تشكل مجالس المدن فى كل مكان. أما كنائس الرب التى علَّمها المسيح فإنها

(1) Wengst 1987.

-عند مقارنتها بمجالس الناس القاطنين بجوارها - "كالأضواء فى العالم" ... وهكذا أيضا فإنك إذا ما قارنت مجلس كنيسة الرب بالمجلس التشريعى فى كل مدينة، فلسوف تجد أن مستشارى الكنيسة جديرون بشغل منصب فى مدينة هى مدينة الرب، إذا ما وُجدت مثل هذه المدينة فى أى مكان فى الكون. أما أعضاء المجالس البلدية فى كل مدينة فلا يُبدون من سماتهم الأخلاقية أى شىء جدير بالسلطة الفائقة المتميزة التى يظهرون من خلالها على أنهم أرقى وأسمى من بقية المواطنين" (Cels. III.29-30)[١].

لقد اقترح البعض[٢] أن الكنيسة كانت إمبراطورية غير مرئية، وأن تنظيمها الداخلى قد صيغ على غرار تنظيم الدولة الرومانية: إن الـordo (الإكليروس / رجال الدين) والـ plebs (شعب الكنيسة) يقابلان الـcuria والـpopulus (مجلس الأحياء، والجمعية الشعبية) فى البلدة (البلدية)، والإداريون أو المشرفون (episkopoi) كانوا مماثلين كذلك لنظرائهم فى البلدية municipium. إن المناصب فى هذه الدولة الواضحة داخل الدولة كان لهم أصل - فى طرحى وتقديرى - فى إدراك الكنيسة لذاتها كبيت للرب. ولكن من منطلق النموذج الأخلاقى المألوف الذى يرصد التناظر القياسى بين الدولة والكيان المنزلى فإن التلاقى المتزايد بين الأشكال المدنية والكنسية ربما لا يكون غريبًا أو مدهشًا على الإطلاق. إن مبانى الكنائس ستكون فى بدايتها كمنازل تحولت (إلى كنائس) ثم تتخذ فى مرحلة لاحقة شكل الباسيليكا (الرومانية) العلمانى - لأن أماكن العبادة المسيحية كانت أماكن التقاء حيث كان الناس يتجمعون كمجتمع، ولم تكن - كالمعابد - أماكن سكنى للكائنات المقدسة يُستبعد منها الجميع باستثناء الكهنة والخدم. وبحلول القرن الرابع حذت الأسقفيات (الأبراشيات) حذو الإمبراطورية، وأصبح تحكيم الأساقفة - وهو تقليد استمر لفترة طويلة ومرده نفور المسيحيين من مواجهة بعضهم فى ساحات المحاكم (I. Cor. 6) - مقابلاً لإجراءات المحاكم. "... لقد برزت الكنيسة ekklēsia كمرموز إليها فى الدولة civitas"[٣].

---

(١) نص أوريجين "ضد كلسوس Contra Celsum" موجود فى GCS أما الترجمة
Chadwick 1965

(2) Cochrane 1940.

(3) Cochrane 1940: 220.

"ما علاقة أثينا بأورشليم؟" (de Praescriptionibus Haereticorum 7). إن هذا السؤال الشهير لترتليان - إذا ما أضيف إلى كثير من البلاغة المضادة للعالم في مباحث تهدف إلى الاستهلاك الداخلي المسيحي - يضع في دائرة الضوء التعارض الممكن (المحتمل) بين الرمز والمرموز إليه، ولكن لغته الحماسية البلاغية - كما سبق أن رأينا - انطوت كذلك على إمكانية التقارب rapprochement[1]. ربما يكون ترتليان قد ألمح ضمنًا إلى استحالة فكرة وجود قيصر مسيحي (Apol. 21.24)[2]، وجزم بأن "كل السلطات والألقاب التشريف العلمانية الرفيعة ليست فقط غريبة بالنسبة للرب، بل معادية للرب أيضًا، ولذا:

" لا يمكن أن يكون هناك تصالح بين قسم الولاء للرب وقسم الولاء للإنسان، ولا بين مستوى المسيح ومستوى الشيطان، ولا بين معسكر النور ومعسكر الظلام" (de Idolatria 18-19, cf. de Corona 11.)

ولكنه مهد الطريق أمام أولئك الذين سوف يذيعون تنصير الإمبراطور -قنسطنين - من الدافعين من أمثال لاكتانتيوس Lactantius. إن يوسيبيوس ولاكتانتيوس يمثلان - بالترتيب - ردود فعل الشرق والغرب على ثورة قنسطنطين.

---

(١) Isichei 1964 أطلقت على عنوان الفصل الذي كتبته عن ترتليان "سياسة الانعزال". وهي تستخدم كتابات أخرى لتظهر نسبية العبارات الإيجابية في مؤلف "الدفاع"، وبذلك توصلت إلى صورة مختلفة بشكل شبه تام عن تلك المطروحة هنا.

(٢) Tertullian, Apol. 21.24 "هذه القصة بأكملها (عن المسيح) نُقلت إلى قيصر (الذي كان الإمبراطور تيبريوس آنذاك) من خلال بيلاطيس Pilate، الذي كان في قرارة نفسه مسيحيًا بالفعل. نعم، بل لقد كان القياصرة أنفسهم كذلك يمكن أن يؤمنوا بالمسيح، لولا أن القياصرة كانوا ضروريين لهذا العالم، أو لو كان بإمكان القياصرة كذلك أن يصيروا مسيحيين".

٤ - التجاوب مع قنسطنطين

كان يوسيبيوس (٢٦٠-٣٣٩م.) بالفعل شيخا عندما ارتقى قنسطنطين عرش الشرق[١]. وكان قد ألف - ثم راجع مرارًا وأضاف إلى - مؤلفه الرائد عن تاريخ الكنيسة، وكان قد شرع فى هذا العمل قبل الاضطهاد الكبير الذى قام به دقلديانوس واستمر فى كتابة مؤلفه والاضطهاد مدمدم على أشده حتى عصر ليكينيوس **Licinius**. ومنذ عام ٣١٢ تقريبًا كان منكبًا على مؤلفه الضخم "الإعداد للإنجيل **Praeparatio Evangelica**". وهو عبارة عن حشد دفاعى من مقتبسات فلاسفة وحكماء من أهل الحضارة والثقافة اليونانية والرومانية مع جوانب ربط وتعليقات عليها. وسوف يتلو ذلك مؤلف "البرهنة على الإنجيل **Demonstratio Evangelica**" الذين بيّن كيف تحققت النبوءات اليهودية فى المسيح. إن الفكرة التى تغلّف كل علم وثقافة يوسيبيوس تتمثل فى العناية الإلهية للرب الواحد الحق. لقد وُلد يسوع المسيح بالضبط فى الوقت الذى حقق فيه أغسطس السلام الرومانى **Pax Romana**: إن مؤلفه "القوائم (الجداول) التأريخية **Chronological Tables**" - الذى يسبق زمنيًا مؤلفه "التاريخ الكنسى" - يحتفظ بالفعل بالمفهوم القائل بأن تاريخ العالم يأتى جنبًا إلى جنب مع تلك المصادفة. لقد كان قنسطنطين هو من تحققت فيه قناعات يوسيبيوس.

إن أهمية قنسطنطين بالنسبة لمؤلف عمره تضع تصوير ووصف يوسيبيوس للإمبراطور فى إطاره الصحيح. إن هناك بعض الشواهد فى مؤلف "التاريخ الكنسى" تفيد بأن يوسيبيوس كان يلوى أو يعتسف الحقائق التى لا تنسجم مع آرائه. وما أكثر ما حدث ذلك مع قنسطنطين؛ فقد كان يوسيبيوس يُموّه ويلمّع الجوانب غير الصحية (غير المشرقة) من حكم قنسطنطين، ولاسيما معاملاته القذرة داخل نطاق عائلته، وجعل الأمر يبدو كما

---

(١) نصوص مؤلفات يوسيبيوس يمكن أن توجد فى GCS. أما ترجمة "سيرة حياة قنسطنطين Vita Constantini" فتوجد فى NPNF. لمقدمة عامة وقائمة مراجع انظر الفصل الخاص بى فى Young 1983. عن العلاقة مع قنسطنطين انظر: Barnes 1981.

لو أن التتابع الوراثى (فى الحكم) كان أمرًا مُرضيًا من جانب العناية الإلهية. وكان على قنسطنطين أن يلعب دورًا محوريًا فى فهم يوسيبيوس للخطة الإلهية المقدسة للعالم. فمن وجهة نظر يوسيبيوس كانت الإمبراطورية المسيحية هى الهدف من التاريخ، وليس العصر الألفى السعيد. ولسوف يحتفل بالإمبراطورية المسيحية، ويتبنى ويتوائم مع مفاهيم وأعراف المديح الإمبراطورى لذلك الغرض دونما حرج.

لقد كان للمديح والثناء الإمبراطورى دومًا بُعدٌ دينى، وخصوصًا فى الإمبراطورية الشرقية حيث كان أغسطس يخطو نحو الـ"إيديولوجية الملكية" التى كانت فى الأنظمة الأقدم – فقد كان أنطيوخوس – الملك الهللينستى لسوريا، على سبيل المثال – قد ادعى لنفسه لقب "إبيفانيس" **Epiphanes** بمعنى الإله الشهير الظاهر. وكان متوقعًا من الأباطرة أن يكونوا "أشباه آلهة" يُلبّون صلوات رعيتهم ويجلبون الخلاص والإنقاذ من الأعداء والقراصنة والخارجين على القانون، ويضمنون السلام والصحة والانسجام بوجودهم. وإذا ما كانت بعض الكتابات المسيحية المبكرة قد حاكت التوجه نحو تأليه الإمبراطور – مع نسبة الخلاص بدلاً من ذلك إلى الملك يسوع (انظر أعلاه)– فإن يوسيبيوس قد أضفى الطابع المسيحى على النظرية الملكية التى وجدت فى الفلسفة الأفلاطونية الوسطى. وقد وجدت نماذج مناظرة عند بلوتارخ وديوتوجينيس، فضلاً عن الأفلاطونى اليهودى، فيلون[١].

يخبرنا يوسيبيوس بأنه قد حظى بميزة إلقاء خطبة فى حضور قنسطنطين فى مناسبتين، وكانت المناسبة الأبرز من بينهما هى الاحتفال بالعيد الثلاثينى **Tricennalia** لاعتلاء الإمبراطور العرش (٣٣٥ / ٣٣٦). أما خطبة المناسبة اللاحقة (مديح (مجد) قنسطنطين **Laus Constantini**)[٢]، فإنها مُلحقة بالمؤلف المعروف بـ"سيرة حياة قنسطنطين **Vita Constantini**" وهو فى حد ذاته وفى جوهره عمل من أعمال المديح

---

(١) Drake 1976 .See Baynes 1934: 13-18, Setton 1941 يلفت الانتباه كذلك إلى سابقة فيلون.

(٢) لمناقشة وترجمة "مديح قنسطنطين Laus Constantini" المقتبس هنا (والتى جرى تعديلها أحيانًا) انظر Drake 1976.

مُكرس للاحتفاء بمنجزات الإمبراطور الذى كان قد تُوفى قبل وقت قريب. ويقول يوسيبيوس صراحةً أنه سوف يقدم:

"تلك الأفعال الملكية النبيلة التى تسر الرب، الحاكم الأعلى للجميع إذ أليس من المُخزى أن تكون ذكرى نيرون وغيره من الطغاة الكفرة الذين لا رب لهم ممن هم أسوأ منه وأضل تلقى من الكُتَّاب المجتهدين الدؤوبين اهتمامًا بإضفاء الزخرف على أعمالهم التافهة بلغة أنيقة، ويسجلونها فى مجلدات من كتب التاريخ، وأظل أنا ملتزمًا الصمت حيال من تعطف به الرب كإمبراطور لم يشهد (يسجل) التاريخ بأكمله نظيرًا له، إمبراطور أتاح لى أن أصبح فى حضرته وأن أسعدَ بمعرفته ورفقته؟" **(VC 1.10)**.

لقد كانت نيته المعلنة أن يكتب فقط عن الظروف والملابسات ذات الصلة بشخصية قنسطنطين الدينية.

لقد ثار جدل علمى أحاط بهذه المصادر ذات الإشكالية المتصلة بحياة وسياسة قنسطنطين: هل المادة التى اقتبسها يوسيبيوس أصلية؟ وما بالضبط علاقة يوسيبيوس بالإمبراطور؟ وكيف كانت مسيحية قنسطنطين؟ إن ما يخدم الغرض من دراستنا هذه هو أنه من الضرورى فقط أن نركز على الفكر السياسى المتضمن فى صلب هذه الكتابات المدحية الواضحة الانتقاء.

لقد أصبح الالتحام والترابط المنطقى بين الملكية والتوحيد جليًا الآن:

"إن الملكية تتفوق على كل أنواع الدساتير والحكم الأخرى. فالبديل هو أن تنجم الفوضى والحرب الأهلية عن البديل المتمثل فى تعددية الحكم على أساس المساواة. لهذا السبب هناك رب واحد، وليس اثنان أو ثلاثة أو حتى أكثر. لأننا إن شئنا الدقة فى القول فإن الإيمان بآلهة إنما يعنى انعدام الألوهية. هناك ملك (حاكم أعلى) واحد، وعقله الأسمى **Logos** وقانونه الملكى واحد، ولا يُعبر عنه بكلمات ومقاطع ولا يتآكل بمضى الزمن فى كتب وألواح، وإنما هو الرب الحى والفعلى والعقل الأسمى **Logos** (كلمة الرب) الذى يدير مملكة أبيه من أجل كل أولئك الذين هم دونه وتحته" **(LC 3.6)**.

في الجمل السابقة وصف يوسيبيوس "الحاكم المحبوب من الرب" الذى لُقِّبَ بالمنتصر على كل المنافسين والأعداء الأجانب، ليس فقط كنموذج للورع والحقيقة فى كل أرجاء الأرض، ولكن كقائد للعربة الإمبراطورية التى يجرها أربعة قياصرة مثلما يحدث مع الشمس، "مجتازًا كل الأراضى، وموجودًا بذاته فى كل مكان ومراقبًا لكل شيء":

"لقد تم تكييفها على هذا النحو بصورة مشابهة لملكة السماء، وهو يسيِّر دفة الأمور السفلية (على الأرض) بينما هو يُحدِّق إلى أعلى لكى يمسك بالدفة مرشدًا من خلال نمط النموذج الأصلى. إنه يقوى أكثر فأكثر فى نموذجه للحكم الملكى الذى منحه حاكم الجميع للجنس البشرى دون سواه من بين من هم على الأرض. فهذا هو قانون السلطة الملكية، القانون الذى يقرر حكمًا واحدًا على كل الأشخاص" **(LC 3.5)**.

إن فكرة النموذج الأصلى السماوى الذى صيغت نسخة منه على الأرض يتكرر على مدى مؤلَف "مديح قنسطنطين **Laus Constantini**". ففى مقدمة العمل تحدث يوسيبيوس عن قصر قنسطنطين كما لو كان محرابًا مقدسًا صعب الاختراق به مكنونات من الأسرار تستعصى على الوصف، وفى فاتحة صلب الموضوع يصف السماء بألفاظ تنم عن البلاط الإمبراطورى - وربما صورت الأرض كمسند قدم للحاكم (الملك) الأعلى ولكن "أذرعًا سماوية تطوقه وقوى خارقة للطبيعة تقوم على خدمته"، وحشد هائل يحملق فى وجوده المتلألئ المشرق، أما الإمبراطور - الذى تعتمل فى صدره شواغل روحية وإنسانية - فإنه يمتدح "لنا" بنفسه ذلك "الواحد"، الملك والحاكم الأسمى، وسبب إمبراطوريته **(LC 1.2-3)** وإذا ما كان العقل الأسمى **Logos** كاهنًا فى السماء، وشريكًا فى الحكم، وحاكمًا متغلغلاً تمامًا فى الكون بأكمله، فإن الإمبراطور هو صديق العقل الأسمى **Logos** الذى عينه ليحكم على الأرض. إن اللوجوس يبعد قوى الشر مثل راع يحمى قطعانه من الحيوانات المفترسة؛ أما صديقه المسلح ضد أعدائه فيقهر خصوم الحقيقة. وبحكم أن اللوجوس موجود قبل الوجود ومنقذ للكون فإنه يبذر "بذورًا عقلانية تخلص المرء من الخطيئة وعواقبها"، ويجعل الناس جديرين بمملكة أبيه؛ أما صديقه - مفسر اللوجوس - فيدعو الجنس البشرى إلى معرفة السلطة العليا، ويعلن عن قوانين التقوى الأصيلة (**LC 1.6-2.4**).

ويزعم البعض أنهم قد تمعنوا فى هذا المديح بحثًا عن سمات مسيحية مميزة ولكن بلا جدوى. إن نقطة التحول فى التاريخ ليست فيما يبدو تجسد اللوجوس (العقل الأسمى) فى شخص يسوع المسيح، وإنما هو حكم صديق اللوجوس، قنسطنطين، الذى يعكس حكمه صورة مملكة السماء. ولكن قنسطنطين يجسد كل الفضائل لأنه تلقى فى روحه فيوضًا من السماء - وهى تتمثل فى العقل المنبثق من العقل الأسمى (اللوجوس)، والحكمة من الحكمة العلى، والصلاح من الصلاح الأكبر، والعدل من عدالة السماء (LC 5.1). وخلف قنسطنطين يوجد اللوجوس، وأيًا كان ما يعتقده البعض من مستمعى يوسيبيوس، فإنه بلاشك كان يقصد اللوجوس المتجسد فى يسوع المسيح.

إن الملك الفيلسوف الوحيد الحق هو ذلك الذى يعرف نفسه ويدرك اعتماده على فيض من كل البركات التى تنهمر عليه. وهو لا يقدم أضحيات غير منطقية ودموية، وإنما يظل يتوسل بالرجاء نهارًا وليلاً إلى الأب السماوى فى صلواته، مدركًا أنه بشر فانٍ (LC 5.4; cf. 2.5). إن إصرار يوسيبيوس على بشرية وفناء الإمبراطور تجعل بوسع قنسطنطين أن يصبح معلمًا ونموذجًا وتجعله ذلك الشخص الذى انتصر على عواطفه بأن وضع نفسه فى قالب "يحاكى الصورة الأصلية للملك الأسمى (الحاكم الأعلى)". ولا يستثيره مثقال ذرة ما يصدر عن خدمه وتابعيه كافة ولا تصبه السلطة بالغرور؛ ويضحك هازئًا من ملابسه المطرزة بالذهب ويرى نفسه بداخلها وكأنه يشارك "الطبيعة المشاع للجميع". إن ملابسه تتمثل فى سماحة الطبع والعدالة والتقوى وكل الفضائل. إنه قدوة للجميع، ومعلم "المعرفة المقدسة للحاكم الأسمى" (LC 5.4-8). وحتى هنا تطغى أفكار ومفردات كلاسيكية، إذ إن دعاء الفيلسوف هو النموذج للورع العقلانى لقنسطنطين.

وتتكرر أفكار عامة مشابهة فى مؤلف "سيرة حياة قنسطنطين" **Vita Constantini** (الذى لم يكن قد أكمله المؤلف عند وفاته). إن يوسيبيوس يعول فيه على العرف البلاغى المسمى **suncrisis** "أى التوفيق بين المعتقدات المتعارضة" - من خلال استخدام أمثلة كلاسيكية فى صورة مقارنة من أجل التركيز على سمات الشخصية التى يمدحها. فهو يشبه قنسطنطين بقورش (الملك الفارسى الذى حظى بمديح وشُبه بالمخلص المنتظر فى سفر أشعيا 45 لأنه وضع حدًا ونهاية لنفى اليهود فى بابل)، كما شبهه بالإسكندر الأكبر

وشبهه بإلحاح بموسى (VC I.12, 20, 40; II.12). فقد تربى كلاهما فى قصور الطغاة، وكان الفرار والصعود من سمات شبابهما، وكلاهما عينه الرب، كما أن غرق قوات ماكسنتيوس فى نهر التيبر موازٍ ومماثل لعبور البحر الأحمر. إن شدو قنسطنطين لاحقًا بمدائح الرب، حاكم الجميع وصاحب النصر، قد سبقه إليه موسى، وكذلك خيمته وهيكله النقال الذى أقيم بعيدًا نسبيًا عن المعسكر، وفى هذا الهيكل كان على صلة دائمة بالرب. ولاحقًا (VC III.21) يحاضر الملك الفيلسوف الأساقفة حول السلام والتواضع، وهى مهمة يستطيع بلاشك أن يضطلع بها بجدارة لأنه يجسد كل الفضائل فى نفسه، ويعكس حكم الرب فى السماء. إن هناك تعريفًا فعليًا بالولاء للرب والولاء لقنسطنطين.

إن علاقات الكنيسة بالدولة فى العالم البيزنطى المتأخر غالبًا ما توصف بمصطلح "القيصرية - البابوية" Caesaro-Papism. إن قبول سيطرة الإمبراطور العليا وتحكمه فى الكنيسة - حتى فى مسائل العقيدة - متأصل ومتجذر فى رد فعل يوسيبيوس على التطورات السياسية فى أوائل القرن الرابع. ولم يكن يوسيبيوس هو الوحيد فى تحديد وتعريف رعاية قنسطنطين للكنيسة على أنه من تأثير العناية الإلهية ورقابة الرب للتاريخ الإنسانى. إن تلك الاستجابة قد تعتبر فى كل الأحوال الحصن الطبيعى الخارجى لبعض مظاهر الجنوح فى الفكر المسيحى المبكر (انظر أعلاه).

إن لاكتانتيوس (حوالى ٢٤٠-٣٢٠م) قد يُنظر إليه على أنه يوسيبيوس القسم الغربى من الإمبراطورية. فهو أيضًا قد عاصر فترة الاضطهاد ووصول قنسطنطين (إلى العرش). وقد كتب سردًا لقصص وفاة من قاموا بالاضطهاد وهو سرد يتسم بنفس الأهمية وهو كذلك مثير لإشكاليات كمصدر يستعمله المؤرخون، مثله فى ذلك مثل المادة الموجودة عند يوسيبيوس. إن مؤلفه الأكبر والأساسى وهو "النظم المقدسة Divine Institutes"(1) مهدى إلى قنسطنطين ويتضمن - فى بعض المخطوطات (فى VII.27) - خطابًا مدحيًا للإمبراطور يحتفى بتنشئته وتربيته من قبل الرب المعظم لكى يعيد موطن العدالة ويحمى الجنس البشرى.

---

(1) نصوص مؤلفات لاكتانتيوس يمكن العثور عليها فى CSEL وSources Chrétiennes. الترجمة المستخدمة هنا (معدلة) McDonald 1964.

إن مؤلف النظم المقدسة الذى غالبًا ما اعتبر مؤلفًا دفاعيًا هو عبارة عن عرض للحقيقة كما يراها لاكتانتيوس. ومن الواضح أنه كان وثنيًا وتحول إلى المسيحية. ولذا فهو يتحدث بإحساس من اكتشف أمرًا جديدًا؛ إذ إن جوهر الأمر بالنسبة للاكتانتيوس هو العبادة الحقة. وهو يطرح فى كتابه الأول أنه لابد من وجود رب واحد يتحدى تعددية الديانة فى الثقافة السائدة من حوله. ويدور طرحه الرئيسى حول مفهوم الملكية (I.3). إن تقسيم الحكم يعنى الفوضى. إن الكون هو من خلق رب واحد وهو كذلك (الرب) الحاكم الأوحد، ملك الأرض بأسرها وصاحب النظرة العلية والعناية الإلهية لكل الأشياء. وهو يرد على أى شخص يوحى بأن مثل تلك المهمة تتجاوز نطاق الحاكم الفرد بأنه "لا يفهم مدى عظمة قوة وسلطة القدرة والمهابة الإلهية إذا ما اعتقد أن الرب الواحد الذى استطاع أن يخلق العالم لم يكن باستطاعته أن يحكم نفس العالم الذى خلقه". إن القول بأن كثيرين منخرطون فى ترتيب وحكم العالم يعادل القول بأن جيشًا يضم قادة كثيرين لمجرد أن به فرقًا وكتائب وسرايا، أو يعادل القول بأن هناك عقولاً كثيرة فى الجسد الواحد.

من الواضح أن اللاهوت عند لاكتانتيوس يسيِّره قياس واحد رئيسى: أن الملكية الإمبراطورية قد وُضعت خطوطها لتتوجه نحو السماء ودعّم من مركزها اعتمادها على المراكز (المواضع) topoi القياسية فى الكيان السياسى ومفهوم الكون الأكبر والكون الأصغر. إن الرب هو العظيم الذى يرى كل شىء، والحاكم الذى يحيط بكل شىء علمًا، ويقوم على خدمته بلاط من الملائكة والكهان ليس لهم من واجب سوى الطاعة (II.17). – ومثلما هو الحال فى البلاد الملكى على الأرض، فإن بعض الخدم والتابعين ليسوا جديرين بالثقة؛ فهم يخادعون بنى البشر ليجعلوهم يعتقدون أنهم آلهة ويقدمون لهم أعاجيب ومعجزات شاذة، ويتلقون منهم رشاوى متمثلة فى الأضحيات. وسيرًا على نهج المدافعين الأوائل (عن المسيحية) يستغل لاكتانتيوس الشعراء والفلاسفة ونبوءات سيبيل Sibyls ليؤكد على حقيقة وصحة لاهوته الملكى.

لقد رفع هذا الملك الكونى (ملك الكون) قنسطنطين مرتبة عليّة ليقيم (ميزان) العدالة ويقضى على الشر وليبين ويظهر محتوى الجلال الحقيقى (VII.27) – وبعبارة أخرى ليكون نائبًا عن الرب فى تدبير شئون الأرض (فى تسيير الأمور على الأرض). إنه يتفوق

فى الفضيلة والازدهار ويتمتع بأمجاد أبدية لأنه يدافع عن اسم الرب ويحبه. إن الرب يحمى قنسطنطين وينعم عليه بحكم هادئ مطمئن. لقد اصطفاه الرب وخيَّره على آخرين لكى يجدد الدين المقدس. إن أى شخص جاهل بالرب - حاكم الكون - سيكون عاجزًا عن إدراك الاستقامة الحقة، ولكن قنسطنطين - بالطهر والقداسة المفطورة فى شخصيته وبإقراره بالحقيقة - يؤدى أعمال الصلاح. ولذا يصلى المسيحيون من أجل الإمبراطور باعتباره حاميًا للعالم. ولكن على عكس يوسيبيوس، فإن لاكتانتيوس يتقبل التوقعات النبوئية الرمزية التقليدية. فالكتاب السابع عنده يعبر بصورة جازمة عن نبوءات حول يوم القيامة والفناء والحساب، يتلوها مخطط للمدينة المقدسة على الأرض. ومع ذلك فعلى الرغم من أن سقوط ودمار العالم قد بات وشيك الحدوث (حسب هذه النبوءات) فيبدو أن نهاية العالم لا ينبغى أن يُخشى منها ما دامت روما قائمة (VII.25). ربما كان قنسطنطين هو حامى العالم لأنه بصفته "الممسك بالزمام (الفرامل)" فإنه يضمن بقاء المدينة الخالدة بمنأى عن دائرة الخطر بعد؛ لذلك فإننا نجد التقاليد الأقدم للمسيحية وقد أعيدت صياغتها وإخراجها فى وضع جديد.

ولكن لم يكن شاغل لاكتانتيوس الأساسى هو تبرير ثورة قنسطنطين فى مؤلفه "النظم المقدسة" كما لم يكن فى مؤلفه مهتمًا بشكل صريح بالفكر السياسى. فقد بدأ بثلاثة كتب يستعرض ويشخص فيها أصول الدين الزائف والفلسفة الزائفة، ويقدم الحكمة الحقة والدين الحق ويرى أنهما أساس العدالة، وأن العبادة الحقة هى وحدها التى تجلب الحياة الطيبة السعيدة. وهكذا يتواصل مع القضايا الأساسية للفلسفة. إن الفكر السياسى يأتى ضمن مسح شامل للأخلاق والطبيعة وما وراء الطبيعة. إن نظرياته ورؤاه مرتبطة فى الأساس بالسلطة الإلهية المقدسة.

إن الشريك الأساسى للكتانتيوس فى الحوار هو شيشرون، الذى سرق (انتحل) لاكتانتيوس أعماله كمصدر لمعلوماته وأطروحاته واقتباساته عند تقديمه لعرض نقدى فى أغلب الأحوال. إنه ينهل من كل نتاج شيشرون، رغم استفادته الملحوظة بشكل خاص من مؤلفه "عن طبيعة الآلهة **de Natura Deorum**" فى كتبه المبكرة، ومن مؤلَفيه "عن القوانين **de Legibus**" و"عن الواجبات **de Officiis**" فى كتبه اللاحقة. لقد كان مذهب الشك عند

شيشرون مفيدًا فى إثارة الجدل ضد التراث الوثنى؛ ورغم ذلك فإن ما قام به من جهد كان "المعيار (المقياس) على إخفاق الوثنى الطيب" - "لقد آمن لاكتانتيوس بأن المسيحية هى الحكمة **sapientia** التى فشل الفلاسفة فى العثور عليها"[1].

إن جوهر الأمر بالنسبة للاكتانتيوس هو أن العبادة الحقة هى التى تحيط بالسلوك وتغلفه، وبذا تخلق مجتمعًا عادلاً. إن الديانة التقليدية لا يمكن اعتبارها ديانة حقة لأنها لا تُعلِّم ولا تُرَقّى الناس بتعاليم العدالة والفضيلة. كما لا يمكن أن نعتبر الفلسفة حكمة حقيقية، لأنها لا تأخذ التقوى والورع مأخذ الجد. ويُلِحّ لاكتانتيوس على:

"إذا كانت الإلوهية المقدسة التى تحكم العالم تُمد الجنس البشرى بخير عميم لا يُصدق، ودللته - إن جاز القول - بأفضال أبوية، فمن المؤكد أنها تتطلب إسداء الشكر والتقدير إليها... أين إذًا ترتبط الحكمة بالدين؟ إنها توجد تحديدًا حيث يُعبد الرب الواحد... إن الحكمة ليست إلا تكريم وتقديس الرب الحقيقى بعبادة حقة مقدسة" **(IV.3)**.

إن الاستعارات الخاصة بالحكم الملكى - التى لاحظناها أعلاه والتى تدعمها لغة الملكية الموجودة فى الكتاب المقدس - تتأرجح مع صور أخرى. فحاكم الولاية الذى يغمض عينيه عن كل شىء ويمارس القضاء **(II.16; V.8)** يوجد إلى جوار رئيس البيت (الإمبراطورى). إذ إنه - وفقًا للعرف الشائع المتداول بأن إدارة الدولة وإدارة الكيان المنزلى يُعدان شيئًا واحدًا تقريبًا - يعتبر لاكتانتيوس الرب الواحد كرب الأسرة **paterfamilias** البعيد النظر بالنسبة للكون، فهو الأب والرب الذى يملك سلطة المكافأة والعقاب. إن هذا هو ما يدعم ويغلّف مناقشته للعدالة، وهو موضع الكتاب الخامس.

لقد أدرك الشعراء والفلاسفة من قبل غياب العدالة فى العالم، ورجحوا أنها قد غادرت الأرض عندما اغتصب جوبيتر الحكم من ساتورن **Saturn**. ويقترح لاكتانتيوس أن يسوع قد بُعث ليستعيد العصر الذهبى للعدالة قبل أن تبدأ العبادة الزائفة للآلهة. وهو يعتقد أن

(1) Stevenson 1961.

العدالة والعبادة الحقة مرتبطتان ارتباطًا تامًا، وأن استمرار الشرور على الأرض يمكن تفسيره بعدم وجود التزام جماعى وعام حتى حينه بقانون الرب:

"كم ستصبح شئون البشر مباركة وكم ستصبح حالتهم ذهبية (مزدهرة) إذا ما مكثت (ظلت) فى العالم بأسره (قيم) الحلم والإخلاص والسلام والبراءة والعدل والاعتدال والإيمان". **(V.8)**

لن تكون هنا حاجة "لمثل هذا الكم الكبير والمتنوع من القوانين لحكم البشر، عندما يكون القانون الواحد للرب كافيًا للبراءة التامة". ولن تكون هناك حاجة إلى سجون أو عقوبات. ويتطلع لاكتانتيوس إلى زمن تتعلم فيه قلوب البشر سلوكيات العدالة من خلال هذا الفيض الصحى من التعاليم المقدسة. وهو يقبل الرأى التقليدى القائل بأن "الفضيلة معرفة" ويؤمن بأن الجهل هو السبب المؤدى إلى الشر.

ولكن المثير حقًا وعلى نحو خاص هو الكيفية التى تصبح بها المساواة أمام الرب مبدأً من مبادئ العدالة. ومن وجهة نظر لاكتانتيوس فإن التقوى والإنصاف هما نبعا العدالة، وفى هذين النبعين توجد العدالة الكاملة. إن الرب يمنح التنفس للجميع، فالجميع متساوون، يتلقون الضياء والطعام والنوم والحكمة والخلود. وفى نظر الرب فليس هناك شخص عبد ولا شخص سيد؛ إن أبانا واحد وجميعنا أبناء له. وليس هناك شخص فقير إلا الشخص الذى يفتقر إلى العدل؛ وليس هناك شخص غنى إلا من هو غنى بالفضائل. ولم يكن بوسع لا الرومان ولا الإغريق أن يمتلكوا العدالة لأن مجتمعاتهم بها أناس يختلفون فى المرتبة ما بين غنى وفقير وما بين وضيع وذى سلطان. ويزعم لاكتانتيوس أن المسيحيين يؤمنون بأنهم متساوون **(V.14)**.

قد يبدو أن هذا كان ينطوى على دلالات سياسية ضمنية، ولكن المحصلة هى أن المسيحيين يقيسون الأمور البشرية "ليس بالجسد، وإنما بالروح" – فالمسيحيون متساوون فى سماحة طباعهم وتواضعهم **(V.15)**. هل الإنصاف إذًا مجرد أمر روحى؟ قد يبدو الأمر غير ذلك، إذ يعقد لاكتانتيوس مقابلة – لاحقًا فى الكتاب السادس – بين الفضائل المميزة للمسيحيين مثل منح الصدقات والكرم وحماية الأرامل والأيتام وبين الآراء النفعية التى ينادى بها الفلاسفة. زاعمًا

بأن العدالة المسيحية هى العدالة التامة. إن القانون المدنى يختلف من بلد إلى آخر ويوضع من واقع المنفعة (VI.8)؛ ولذلك فمن غير الممكن أن ينطوى تحت إطار العدالة الحقة ولابد أنه مناقض لقانون الرب (VI.9). إن العدالة تتمثل فى أن يكون المرء كريمًا مع المكفوفين والمقعدين والمحرومين الذين ربما ليست هناك جدوى منهم بمفاهيم البشر. ولكن لابد أنهم يؤدون خدمة للرب بما أنه يبقى عليهم على قيد الحياة (VI.11).

إن التوتر والقلق بين مزاعم لاكتانتيوس حول تحول المجتمع البشرى وإخفاقه فى تصور ثورة اجتماعية ربما ينظر إليه على أنه يعكس توترًا دائمًا فى الفكر السياسى المسيحى: فربما كانت هناك مساواة بين الجميع من الناحية الروحية ولكن ما هو الأثر الذى تتركه هذه المساواة على مجتمع أرضى دنيوى؟ إذ كيف يمكن التعاطى مع مثل هذا المفهوم فى واقع الأمر فى عالم منحل الأخلاق؟. فى نهاية المطاف يتقبل لاكتانتيوس حاجة قنسطنطين إلى ممارسة سلطته المقدسة الإلهية من أجل ضمان النظام فى المجتمع ومن أجل الحفاظ على أمل العصر الألفى السعيد حيًا.

إن لاكتانتيوس إذًا - مثله مثل يوسيبيوس - يرحب بالنظام الجديد ويحتفى به. ولكن آخرين مثل الحشد المتزايد من النُساك والزاهدين ممن انسحبوا إلى الصحارى وورثوا مسوح الشهداء شعروا بأن طهارة الكنيسة سوف تتعرض حتمًا للدنس مع هذا العالم. ولسوف تبرر أحداث لاحقة مثل ذلك الظن.

٥ - فصل الدوائر

فى خلال فترة الحكم الفعلية لقنسطنطين (٣١٢-٣٣٧م.) وجدت الكنيسة نفسها منهمكة فى صراعات داخلية ممتدة حول المذهب والنظام، وهى صراعات تفاقمت تحت حكم قنسطنطيوس (حكم كإمبراطور ٣٣٧-٣٦١م.). لقد كان الأباطرة - لمصلحة فرض الوحدة فى الأغلب - ينحازون فى هذه النزاعات، ويستخدمون سلطتهم الإمبراطورية فى الدعوة إلى المجامع الكنسية وتوجيهها، ولفرض أو عزل أساقفة. ورغم ذلك فقد كان كلا

الطرفين فى الصراعات الأريوسية والدوناتية على استعداد للاحتكام إلى الإمبراطور مع التأكيد على استقلاليتهم عندما يجيء حكم الإمبراطور مضادًا (مناوئًا) لهما.

يُعتبر أثناسيوس (حوالى ٢٩٥-٣٧٣م.) المدافع الرئيسى عن الأرثونكسية (الدين أو المعتقد القويم) ضد الأريوسيين (أنصار آريوس). تحت حكم قنسطنطيوس تحولت رؤيته من وضع قريب من وضع يوسيبيوس إلى اختلاف حاد بشكل متصاعد بين سلطات الدولة وسلطات الكنيسة. إننا مدينون له (لهذا الاختلاف) بمؤلفه "تاريخ الآريوسيين **Historia Arianorum**" حتى إن عددًا من الوثائق المبكرة المتبقية تعكس "الطلب المتزايد على الاستقلال الكنسى"[1]. وتتضمن هذه الوثائق خطابًا من هوسيوس **Hosius** من قرطبة الذى كان قد صار رجلاً مسنًا حين ذاك، ولكنه كان ذات يوم المستشار الكنسى لقنسطنطين، وهو يرفض فى هذا الخطاب طلبًا من الإمبراطور بعزل أثناسيوس وحرمانه كنسيًا:

"أتوسل إليك أن تكف عن هذه الدعوى وأن تتذكر أنك إنسان فانٍ ... لا تقحم نفسك فى الأمور الكنسية، ولا تصدر أوامرك إلينا بصددها، بل تعلم منا. لقد وضع الرب المملكة بين يديك، وعهد إلينا بشئون كنيسته ... لقد كُتب "اجعل (دع) ما لقيصر لقيصر، وما للرب للرب".

وفى هذا المؤلَف عن أنصار (أتباع) آريوس يتساءل أثناسيوس نفسه: "منذ متى تستمد أحكام الكنيسة شرعيتها (صلاحيتها) من الإمبراطور، أو منذ متى كان مرسومه محل اعتراف من الكنيسة؟ لقد كانت هناك مجامع كنسية كثيرة وأحكام كثيرة أصدرتها الكنيسة (أى قبل عصر قنسطنطين)؛ ولكن الآباء لم يسعوا مطلقًا لأخذ موافقة الإمبراطور عليها ...؟ أين هى الآن الكنيسة التى تتمتع بمزية عبادة المسيح بحرية؟".

هكذا بدَّلت الأحداث الفكر السياسى. إن هذا واضح على وجه الخصوص فى حالة أمبروز (حوالى ٣٤٠-٣٩٧م) الذى شاءت المقادير أن تحتفظ له بوضعه بدرجة كبيرة

(١) Greenslade 1954. تراجم خطاب هوسيوس وأثناسيوس مأخوذة عن هذا المجلد.

فى خطابات ومواعظ[1] لهذا الغرض خصيصًا ad hoc. لقد كان أمبروز - الذى لعب دورًا محوريًا فى تحول أغسطين (إلى المسيحية) - أسقفًا لميلان حيث كان مقر البلاط الإمبراطورى للإمبراطورية الرومانية الغربية آنذاك.

فى الحادثة الأولى من حوادث ثلاثة محورية (٣٨٦م) أصر أمبروز على مقاومة محاولات من جانب البلاط لمصادرة ممتلكات للكنيسة من أجل أحد الأريوسيين ويُدعى أوكسينتيوس Auxentius. لقد تحدى قوات وأوامر إمبراطورية بموعظة أكدت على مثل هذه الأمور مثل: "إن خشيتى من الرب - سيد الكون - أكبر من خشيتى من الإمبراطور سيد وحاكم الأرض"؛ "إن المسيح ليس مذنبًا مُدعى عليه، وإنما هو قاض"؛ و"إن الإمبراطور داخل إطار الكنيسة، وليس فوق الكنيسة".

إن أمبروز واضح فى قوله:

"إننا ندع ما لقيصر لقيصر وما للرب للرب. إن الضريبة من حق القيصر ونحن لا نرفض أداءها له. أما الكنيسة فهى للرب؛ ولذلك فلا ينبغى بحال من الأحوال أن تُمنح لقيصر، إذ أن حقوق قيصر لا تمتد لتشمل كنيسة الرب". (موعظة ضد أوكسينتيوس).

فى الحالة الثانية (عام ٣٨٨م.) رفض أمبروز إقامة عشاء ربانى لثيودوسيوس إلا إذا ألغى أمرًا كان قد أصدره بإعادة بناء معبد يهودى كان قد أحرقه رهبان متمردون. وقد أكد فى خطاب له إلى الإمبراطور (Ep. 40) على حقه فى حرية التعبير، محتكمًا إلى نصوص وسوابق من الكتاب المقدس: فقد اقترح حزقيال أن المرء يمكن أن يكون عرضة للمحاسبة إذا ما أخفق فى تحذير رجل عادل من النكوص عن عدله. وفى خطاب لاحق لشقيقته (Ep. 41) أعاد أمبروز إنتاج موعظة كان قد ألقاها فى حضور الإمبراطور وتحدث عن مواجهته اللاحقة معه. إن قصص الإنجيل وما به من حوادث مثل تحدى ناثان لداود تعطيه سلطة الوقوف فى وجه الإمبراطور.

---

(1) نصوص مؤلفات أمبروز Ambrose فى CSEL. ترجمة الموعظة والخطابات مقتبسة عن Cunningham 1982.

وفى الحالة الثالثة (٣٩٠م.) أجبر أمبروز ثيودوسيوس على التكفير عن خطيئته عن مذبحة قام بها فى ثيسالونيكا، واحتكم مرة أخرى إلى حادثة (قصة) داوود وناثان. إذ صرح أمبروز أنه لا يجرؤ على تقديم أضحيات فى وجود شخص سفك الكثير من الدماء البريئة: إنه يضع الرب فوق الإمبراطور (Ep. 51).

يبدو هذا على أنه القاعدة الأساسية لتصرفات أمبروز. إن الأمر بالنسبة للاكتانتيوس، وكذلك بالنسبة لأمبروز، يتمثل فى أن التقوى هى أساس كل الفضائل، لاسيما العدالة والسخاء، ولكن هناك تسلسلاً لأعمال البر والتقوى: إلى الرب أولاً، ثم للوطن، ثم للوالدين، ثم للجميع (de Officiis I.27.127). لكننا لا ينبغى أن نقلل من أهمية احتكام أمبروز إلى الكتاب المقدس: إن من سمات مؤلفه "عن الواجبات de Officiis" مزج منهج وقضايا شيشرون مع حلول وتعاليم ونماذج الكتاب المقدس. إن ملكًا سيئًا مثل رحبعام يظهر حقيقة أن "الإنصاف والعدل يدعِّم الإمبراطوريات وأن الظلم يدمرها"، وأن نزعة الخير مطلوبة حتى يمكن الحفاظ على حقوق الأفراد وإدارة الشئون العامة (de Officiis II.19.95). وفى الوقت الذى يضرب فيه ملوك خيرون مثل داود وسليمان المثل فى العدل والحكمة لكل الناس، فإن الكتاب المقدس لا يتردد فى تقديم ملوك خطَّائين كذلك يقدمون للمحاسبة على أيدى رجال الرب. وقد يكون الرب والقيصر فى حالة صراع وتنازع وهى فكرة متضمنة فى أقوال المسيح التى احتكم إليها كل من هوسيوس وأمبروز.

هكذا بدأت فى الغرب عملية بدأ بمقتضاها الفصل بين الدوائر يعبر عنه تعبيرًا جليًا. إن فكر أوغسطين بصدد مدينتين متعايشتين متداخلتين ممتزجتين عبر التاريخ البشرى، ولكنهما منفصلتان، ينتمى إلى هذا السياق السياسى على الرغم من أن أوغسطين كان مفكرًا عظيمًا وأكبر من أن يحدد هوية المدينتين على أنهما مجرد الكنيسة والدولة.

وفى الشرق نجد تاريخًا موازيًا فى المقاومة إلى حد ما - فالحياة الكهنوتية العاصفة لأثناسيوس أعقبها سلسلة من الحوادث وقف فيها باسيل (أسقف قيصرية بين ٣٧٠ و٣٧٩م.) فى وجه الإمبراطور الأريوسى فالنس، رافضًا أن يرضخ لتهديدات

النفى أو ما هو أسوأ. وعندما وصل فالنس إلى كبادوكيا ودخل الكنيسة فإن من كاد يغمى عليه هو فالنس وليس باسيل[1]. ولكن مثل هذه الروايات المزخرفة بعناصر فيها قدر من الإعجاز كانت تميل إلى إضفاء القداسة على مدافع عن صحيح الدين والعقيدة أكثر من كونها تحديًا جادًا للاهوت السياسى المعترف به. وعلى هذه الشاكلة أيضًا فإن الروايات عن الأقوال التنبوئية ليوحنا فم الذهب (خريسستوم) والتى يقارن فيها الإمبراطورة بجيزيبل **Jezebel** لا تتصل بالنظرية السياسية بقدر ما تتصل بإضفاء البطولة على الفقراء[2]. فى الشرق لم يتم التركيز بصورة جلية على الفصل بين الدوائر بنفس الطريقة (فى الغرب). فقد استمرت النزاعات المحلية مثل المجادلات التى عبر عنها أصحاب حول مذهب الطبيعية الواحدة ومناهضة عبادة الصور والأيقونات، ولكنها كانت منازعات وجدل داخلى لنظام يميل إلى وحدة الإدارة والحكم الذى طورت إيديولوجيته نوع الأفكار التى سبق أن رأيناها عند يوسيبيوس. إن المسيح الحاكم المطلق كان يحكم فى الأرض من خلال الإمبراطور البيزنطى.

هناك من يرى أن العالم المسيحى قد خان المسيحية. إن المفاهيم القائلة بأن الجميع متساوون فى ظل الرب وأن الرب يحابى الفقراء والمساكين تطفو بصورة متكررة على سطح النصوص المسيحية المبكرة وكانت تلهم النظريات السياسية من حين إلى آخر. ولكن كانت هناك عناصر فى الفكر المسيحى منذ بدايته شجعت على تقديس أنظمة اجتماعية ذات تسلسل هرمي، ولاسيما التحالف بين التوحيد والملكية. ولكن لا النصوص المعتمدة ولا التراث المبكر جدًا يمكن أن يعتبرا متجانسين. أهى ملكية أم ماركسية؟ إن تزاوج المسيحية مع أفكار ورؤى الجناح اليسارى أو اليمينى يمكن الآن طرحها للنقاش على قدم المساواة ولاتزال المناظرة بين المؤمنين بالمسيحية متوهجة وحية فيما يتصل بما إن كانت مملكة الرب يمكن أن تتحقق فعليًا على الأرض بوسائل سياسية أم أنها تظل أملاً للمستقبل فى السماء أو فى نهاية الزمن.

---

(1) Gregory Nazianzen, Orat. 43 on Basil. قارن مؤرخى الكنيسة Socrates, Sozomen and Theodoret.

(2) المصادر القديمة تتضمن مؤرخى الكنيسة Socrates, Sozomen and Theodoret بالإضافة إلى Palladius' Dialogue دفاعًا عن خريسوستوم. Cf. Setton 1941.

الخاتمـــة

مالكولم سكوفيلد

Malcolm Schofield

١ - جوليان وثميستيوس

في نوفمبر من عام ٣٥٥م. صعَد الإمبراطور قنسطنطيوس الثاني ابن عمه البالغ من العمر أربعة وعشرين عامًا إلى مرتبة القيصر - أي الرجل الثاني في التسلسل الإمبراطوري الحاكم[١]. وعند سماعه بالنبأ كتب الفيلسوف ثميستيوس - أحد معلمي جوليان القدامى ومؤلف بعض المقطوعات (بصياغة جديدة) التي لا تزال باقية حول العديد من المباحث الأرسطية - خطابًا من القسطنطينية إلى القيصر الجديد يهنئه ويحتفي بقدوم ملك فيلسوف أفلاطوني[٢]، يمكن مقارنته بديونيسوس أو هيراكليس[٣]. إن هذا الخطاب لم يعد موجودًا، ولكن بوسعنا أن نستنتج الكثير والكثير مما ذكره ثميستيوس بالضرورة في ذلك الخطاب من خلال المدائح المتتالية التي لاتزال باقية والتي وجهها إلى الأباطرة

---

(١) عن حياة جوليان انظر على سبيل المثال Browning 1975, Bowersock 1978, Athanassiadi-Fowden 1981, Bouffartigue 1992, Smith 1995. عن كتاباته (النص اليوناني والترجمة الإنجليزية) Wright 1913-23.

(٢) "إنه ملك بالاحتراف" حسب صياغة ليبانيوس - وهو معلم آخر لجوليان ومعجب ومتيم به بدرجة أكبر - في إحدى المناسبات (Or.13.36). لقد كان ليبانيوس Libanius مغرمًا - كذلك - بمقارنة هيراكليس (عن ذلك انظر على وجه الخصوص Dio Chrysostom Or.1؛ e.g. Or. 12.28, 44; 18.32, 39, 87, 186. عن ليبانيوس وجوليان انظر Norman 1969.

(٣) Cf. Julian Ep. Them. 253c. عن ثيميستيوس انظر Vanderspoel 1995. النص اليوناني لخطبه السياسية نشره Downey and Norman 1965-74، ولكن ليست هناك ترجمة إنجليزية متاحة.

من قنسطنطيوس فصاعدًا، وفوق هذا وذاك من رد جوليان على معلمه فى "خطاب إلى ثميستيوس" (ربما عام ٣٥٦م.) وهو خطاب قائم وموجود كذلك[١]. ويبدو أن ثميستيوس قد احتكم إلى التاريخ وإلى النظرية: على جوليان أن يحاكى ويتفوق فى الحقيقة على سولون وليكورجوس وبيتاكوس Pittacus؛ ومن خلال التحول من (ممارسة) الفلسفة "فى الغرف المغلقة" إلى ممارستها "بين الناس" (Ep.Them.262e-263a) فإنه لا يسير فقط على خطى فلاسفة مثل ثراسيللوس Thrasyllus وموسونيوس روفوس الذين تبوأوا مناصب فى البلاد، وإنما يرتقى إلى مستوى مُثل أرسطو فى كتابه "السياسة" حيث يمتدح رجال الدولة - فى نقاش لمزاعم المنافسين حول الحياة النشطة المرفهة - على أنهم "مهندسو الأفعال الخارجية" (263d;cf. Pol.VII.3,1325 b21-3).

إن رد جوليان ليس فظًا همجيًا بالضبط، وإن كان يفتقر إلى الكياسة ونقديًا بدرجة كبيرة. مع وضع مسألة المميزات النسبية للحياة الفلسفية والسياسية فى الاعتبار أو -كما يصيغ ثميستيوس أحيانًا التباين لديه بين الفلسفة "فى الغرف المغلقة" و"بين الناس" فى مواضع أخرى (على سبيل المثال e.g.Or.8.104a-b,31.352b-c) - فإن الاختيار بين طريقين للفلسفة: الطريق الأكثر قدسية والطريق الإنسانى، هو الأجدى نفعًا للمجتمع. إن ثميستيوس مولع بتأكيد التوجه العملى للفلسفة كما أدركه أفلاطون وأرسطو على سبيل المثال. ولنضرب مجرد مثل بارز على ذلك: ففى مقالة قصيرة تهيمن عليها هذه القضية نجد سياقًا لطرح متصل متصاعد يبلغ ذروته فى الادعاء بأن الأمر من وجهة نظر أرسطو يصل إلى حد "أن الإله الذى يقود الكون (أى الشمس) ومن يحيطون به (النجوم) ينخرطون فى شكل من الفلسفة يجمع بين الجانب العملى والسياسى، لأنهم يجرّون فى ركابهم الطبيعة بأسرها مستقيمةً ونقيةً أبد الدهر" (Or. 34.6)[٢].

---

(١) عن الجدل الدائر حول التاريخ انظر Bradbury 1987.

(٢) إن وجهة نظر ثيمستيوس تحظى بمناقشة مفيدة من جانب Downey 1957, Dagron 1968, Daly 1980.

إن جوليان يقر بحيرته من تفضيل ثيمستيوس للممارسة على النظرية (263c-266c). ويضع نفسه مباشرة أمام تلك الفقرة من الكتاب السابع من مؤلف "السياسة" التى استشهد بها ثميستيوس دعمًا لرأيه. فهو يدحض ويفند مزاعم ثيمستيوس بشأن ثراسيللوس وموسونيوس. وهو يجادل بأن التزام سقراط بالممارسة العملية للفلسفة أكثر من التنظير (أكثر من النظرية) لا علاقة له بالسلطة أو بالسياسة. وإنما كان موجهًا إلى جلب الخلاص للناس من خلال الفلسفة: وقد أنجز هذا الأمر بشكل يفوق كثيرًا ما أنجزه الإسكندر بكل انتصاراته. ويخاطب ثيمستيوس قائلاً "إن فى سلطتك - وأنت تُخرّج فلاسفة كثيرين، حتى وإن كانوا ثلاثة أو أربعة - أن تُسدى نفعًا أكثر لحياة البشر من ملوك كثيرين مجتمعين" (266a-b).

يبدأ جوليان خطابه كما ينهيه باعترافات متواضعة عن عدم جدارته بالمركز الذى فرض عليه. هذه الاعترافات مبنية على مقالة حول غلبة الحظ فى أمور عملية، وهى تبدأ بأسلوب بلاغى تقليدى، ثم تتبدل لتأخذ شكل اقتباس لفقرة من "قوانين" أفلاطون مع تعليق عليها. ونعلم من كتاباته الأخرى أن ثيمستيوس كان مغرمًا بالاقتباس عن أطروحة "الأثينى الغريب" (كما يوجزها) ومفادها "أن الحياة سوف تكون فى أفضل وأسعد أحوالها عندما يصل إلى السلطة ملك شاب معتدل، ذو ذاكرة جيدة، وشجاع ومن أصل نبيل وسريع التعلم" (Or. 3.46a, 4.62a; cf. Laws IV.710a-b)[1]. وبتطبيقها على أى إمبراطور جالس على العرش فى حينه[2]. لقد سبق لجوليان أن درس بصورة واضحة مع ثيمسيتيوس (257d) القطعة بأكملها التى ترد فيها هذه الرواية عن "الطاغية المنظم" (Laws IV.709a-15d). وهو يشير فى أول الأمر إلى أن تلك القطعة تبدأ بتأمل حول تفاعل الحظ tychē والفرصة (kairos) والخبرة (technē) فى نطاق البشر. ولكنه لاحقًا - وبشكل أكثر طرافة - يسجل فى قسم كامل تقريبًا مقترحًا بأن الطبيعة البشرية لا يمكن أن

---

(1) هذه القائمة من المتطلبات تضاعف من المتطلبات التى اشترطها مؤلف "الجمهورية" للملوك الفلاسفة المحتملين e.g. VI.490c, 494b

(2) Cf. n. 9 below.

تتواءم مع ممارسة السلطة المطلقة من غير أن تطفح بالغطرسة والظلم، وأنه لهذا السبب "عين كرونوس Kronos على المدن ملوكًا وحكامًا ليسوا من بنى البشر وإنما من كائنات أكثر قداسة ومن جنس أفضل – daimones "الأرواح" (258b; Laws IV.713c-d). نتيجة رئيسية لنص أفلاطون تتمثل فى: "بقدر ما يوجد فينا مبدأ الخلود فينبغى أن يكون مرشدنا فى إدارتنا للشئون العامة والخاصة، ولبيوتنا ومدننا، وهو ما يدعونا إلى إعمال (dianomē) العقل (nous)[١] والقانون (nomos)" (258d; Laws IV.713e-714a).

إن مثل هذه الملاحظات حول التأثير المفسد للسلطة السياسية على الطبيعة البشرية تخلق بالفعل مشكلة مفهوم ما يطلق عليه ثيمستيوس "الملك الشاب" وما يسميه كلينياس Cleinias – محاور أفلاطون – "الطاغية المنظم"[٢]. وربما يرجح جوليان ضمنًا – وبصورة دقيقة بلاشك أن ثيمستيوس قد أخفق فى التعاطى مع هذا البعد من التنظير الأفلاطونى حول الملكية. إن إدراكه لسطحية ثيمستيوس ينبغى أن تكون متوقعة من شخص أصبح مفتونًا بالفعل بالتعاليم الأفلاطونية المحدّثة لماكسيموس من إفيسوس، ولاحقًا لبريسكوس، وهو مثل ماكسيموس تلميذ لأيديسيوس Aedesius، الذى هو تلميذ بدوره لـ"يامبليخوس Iamblichus المقدس". إن القراءات الأفلاطونية الحديثة لأفلاطون ترى فى نصه ميتافيزيقية محكمة لا يفهمها إلا القلة والتى ربما لا تقوم ولا توجد إلا فى عين مشاهدها. ولكنها تتطلب فعلاً من قارئيها استجابة أكثر عمقًا لأفلاطون عن تلك الاستجابة التى كانت مفترضة سلفًا فى بلاغة ثيميستيوس[٣].

وبعد قليل فى "خطابه" يقتبس جوليان بعض المقاطع من فصول حول الملكية من الكتاب الثالث لمؤلف "السياسة" لأرسطو ليدعم الفكرة القائلة بأن ممارسة الحكم على أناس آخرين هو أمر لا تستطيع أن تتقبله وتتعامل معه الطبيعة البشرية التى تتنازعها الرغبات

---

(١) من المرجح والمحتمل تعريفه بـ"مبدأ الخلود والأبدية فينا".

(٢) دائمًا ما يستبدل ثيمستيوس بكلمة "ملك" basileus كلمة "طاغية" turannos التى يستخدمها أفلاطون: فى Or. 3 and 4 (الموجه إلى قنسطنطيوس). وفى Or. 8.105b-c, 119d (الموجه إلى فالنس) وOr. 17.215b-c و34.16 (حيث تُطبق الصيغة على ثيودوسيوس). لمناقشة القطعة الواردة فى مؤلف "القوانين" انظر Schofield 1999b.

(٣) لمقدمات عامة إلى الأفلاطونية الحديثة انظر Armstrong 1967, Wallis 1972.

والعواطف (260d-261c)[١]. فى هذه المقاطع يتحدث أرسطو - ضمن أمور أخرى - عن العلاقة بين الملكية وحكم القانون، أو الحكم طبقًا للقانون. وفى تعليقاته عليها غالبًا ما يُقرأ جوليان على أنه يرفض فى واقع الأمر المفهوم المطلق للحكم الإمبراطورى ويعود إلى شئ أشبه بالدستورية المقترنة بالتراث الجمهورى الرومانى. وهناك من يرجح أكثر من ذلك أنه يرفض بشكل أكثر تخصيصًا مفهوم ثيمستيوس الذى يرى فى الملك "قانونًا نابضًا بالحياة" (nomos empsuchos)، أو "قانونًا مقدسًا قد هبط من عَلٍ"، وأنه على هذا النحو "فوق القانون المكتوب"[٢].

إن بعض الأسباب المطروحة التى تدعم تفسير جوليان بهذه الطريقة أكثر إقناعًا وسطوةً من غيرها. فعلى سبيل المثال عندما يمتدح جوليان الإمبراطور قنسطنطيوس فى إحدى مدائحه الرسمية (وهو مديح يعتقد أنه زائف وغير مخلص ولنا أسبابنا فى ذلك) على أنه دائمًا ما يسلك مع الرعية وذوى المناصب العليا مسلكًا "أشبه بمواطن مطيع للقوانين، وليس كملك يحكم القوانين" (Or.1.45d)، فمن الصعب أن تحكم إلى أى مدى يعبر ذلك عن الفلسفة السياسية لجوليان ذاته: إن الصياغة الرسمية لهذا اللون الأدبى وإيجاز الملاحظة تحول بيننا وبين الحكم على ذلك. وربما يمكن أن نقارن عبارة ليبانيوس فى سياق مماثل والتى تقول: "ما أعظم من أنهما (يقصد قنسطنطيوس وقنسطانس)، على الرغم من أنهما سادة القوانين يجعلان من القوانين صاحبة السيادة عليهما؟" (Or. 59.162; cf. pl. Laws IV.715d). إن هذا يجعل الأمر يبدو كما لو كانت البلاغة السياسية القديمة فى عصرها المتأخر كان بوسعها أن تتفاوض على إقامة صلح بين مبدأ حكم القانون والمبدأ الذى يرى أن الملك فوق القانون، ومن نتيجة هذا التفاوض أن العبارات الدالة على أحدهما لا يمكن بصورة تلقائية أن تُعد

---

(١) هذه واحدة من نقاط عديدة التى يخطر على الذهن عقد مقارنات ومقابلات بينها وبين فكر أوغسطين: عن الفكرة الكبرى الخاصة بالهيمنة لما أسماه سالوستيوس libido dominandi (شهوة السلطة) فى مدينة أوغسطين الأرضية (Cat.2.2). (e.g. Retract. 11.49, CD XIV.28) انظر Rist 1994: 216-25.

(٢) Them. Or. 5.64b, 16.212e; cf. 8.118d, 17.228a. هذه الصيغ قد تبدو مستقاة فى نهاية المطاف من التراث الأدبى حول الملكية عند الفيثاغوريين المزعومين: انظر Centrone, in ch. 27 section 3 above. المناقشة فى على سبيل المثال Dvornik 1955 and 1966, Downey 1957, Dagron 1968, Daly 1980, Brauch 1993.

وكأنها تقصى وتستبعد الاعتراف بوجهة النظر الأخرى. مما لاشك فيه أنه ينبغى إعطاء وأن أكبر للشواهد الدالة على الممارسة العملية. وهكذا فإن جوليان نفسه عندما صار إمبراطورًا حاد عن طريقه وعبر عن تقديره لمؤسسات الجمهورية. وفى تشريعاته ومراسلاته أكد على الاحترام والتقدير للقوانين الرومانية القديمة. وقد جعل المظاهر الاحتفالية فى البلاط أكثر بساطة وأكثر تقشفًا، وتقلصت أعداد رجال البلاط بصورة كبيرة. وقد أمَّن موافقة السناتو على اعتلائه عرش السلطة، وأعاد امتيازات أعضاء السناتو، وجلس معهم فى جمعية الأحياء **curia** وشارك فى مناظراتهم[1]. ورغم ذلك فإن أى من هذه الأمور لا يثبت أن جوليان لم يتقبل كذلك رؤية ثيوقراطية "أى ذات سلطة إلهية" للملكية.

فى واقع الأمر فإن "خطاب" جوليان يظهر أن ما تبناه جوليان بالفعل وعلى وجه الدقة هو نسخة عقلانية للفكرة الثيوقراطية للملكية. إن النمط الأخلاقى الذى يستقيه جوليان بوضوح من قراءته لمؤلف "القوانين" لأفلاطون هو أنه حتى وإن كان الملك "فى طبيعته إنسان فلابد أن يكون مقدسًا وروحًا (**daimōn**) من حيث شخصيته وأن يستبعد بصورة مطلقة أى شىء بشرى وبهيمى فى روحه إلا ما لا غنى عن بقائه لتأمين احتياجات الجسد" (**259a-b; cf. 260c**). واقتباساته من أرسطو تصل إلى ذروتها فى مقتطف تم فيه التركيز بوضوح من جديد على وضع أفلاطون فى مؤلف القوانين: "لذا يبدو أن المفكر الذى يقترح أن يكون العقل هو من ينبغى أن يحكم فإنما يقترح أن الإله والقوانين ينبغى أن تحكم... إن القانون هو العقل ولكن بغير تدخل الرغبة" (**261b-c;Pol.III.16,1287a28-32**). ويواصل جوليان العمل على نتائج هذا التعريف الجذرى الجديد للقانون. ومن المتوقع أن يتحول هذا التعريف ليتطلب الاحترام والتوقير ليس لأى أو لكل قانون وضعى، وإنما فقط لمراعاة تلك التشريعات التى اشترك فى صياغتها عقل وروح إنسان طاهر نقى وتجسد

---

(1) عن التشريع: Cod.Theod. II.5.2, 12.1, 29.1, III.1.3, IV.12.5، عن المراسلات: Frag.Ep. 288d, Ep.Theodor. 453b; cf. also Or. 2.88b-89a، عن البلاط: Ammianus Res Gestae XXII.4, Socrates Hist. Eccles. III.1، عن السناتو: Ammianus Res Gestae XXII.2.4, 7.3, Socrates Hist. Eccles. III.1, Cod.Theod. IX.2.1, 23.2. See further Dvornik 1955 and 1966.

الحياد وطبيعة العدالة والتى تلائم الأجيال المقبلة والتى لا تقتصر فقط على مقتضيات الحاضر (262a-d).

وفى الخطاب يجاهر جوليان بمخاوفه من أنه لن يكون كفؤًا لمتطلبات الحياة السياسية. ولكن نظرية الملكية التى يركز عليها بوضوح هناك تنطوى على أن الفيلسوف الأفلاطونى الزاهد مثلما يتطلع هو نفسه أن يكون هو "وحده" من "بوسعه" تحقيق العقل من غير تدخل الرغبة ليصبح مشرعًا حقيقيًا. إن الاستنتاج الذى لابد أن نصل إليه بوضوح (وهو ما لا يوضحه جوليان بشكل جلى فى كلمات كثيرة) هو أن مثل ذلك الشخص لا يمكن أن يكون – إذا ما شئنا الصواب – مجرد إنسان وإنما روح مقدسة ذات تفوق طبيعى على بنى البشر وهو التفوق "الذى ينبغى أن يكون للحاكم على المحكومين" (262a). ورغم الانطباع المبدئى الذى يقدمه والمتمثل فى إثارة إشكالية أو حتى تفكيك فكرة الملكية ذاتها، فإن نظرية جوليان تضم فى النهاية مضامين لا تقل ثيوقراطية عن نظرية ثيمستيوس. ولكن فى حين يعول ثيمستيوس على بعض من الأفكار البالية للتراث البلاغى والفلسفى فى طرحه لرؤيته، يبدو أن جوليان قد قرأ بصورة أكثر عمقًا واستقلالية فى نصوص أفلاطون وأرسطو لكى يصيغ أفكاره حول الموضوع[1]. إن ما يميز معالجته للموضوع هو الطريقة التى يُطعِّم بها مفهوم أفلاطون للقانون على أنه إعمال للعقل (الذى يفسر على أنه العنصر المقدس داخلنا) حول مفهوم الملكية. وهى خطوة لم يُقدم عليها أفلاطون نفسه فى "القوانين"[2]. ويبدو أن افتراض جوليان بأن الملك الحقيقى ليس بشرًا (أو ليس مجرد بشر) وإنما روح مقدسة قد ظل باقيًا كعنصر من عناصر تفكيره، وهو ما نستشفه من أسطورة السيرة الذاتية لـ"ضد هيراكليوس" (من فترة شغله لحكم الإمبراطورية)، وفيها

---

(١) لا نستطيع القول إلى أى مدى كان مدينًا هنا إلى ماكسيموس وبريسكوس. ليس هناك استباق واضح لأفكاره فى القدر القليل المتبقى من كتابات يامبليخوس عن السياسة، عن ذلك انظر O'Meara 1993.

(٢) ينطوى أفلاطون على تمييز واضح (يبدو أنه قد صار غائمًا مضببًا عند جوليان) بين عصر كرونوس عندما كانت الأرواح daimones تحكم بنى البشر على أنها ملوكهم، والزمن الحالى عندما صار من الضرورى أن يحكمهم القانون.

يصور نفسه على أنه ابن بالتبنى لهيليوس وأثينا (229c-234c). وربما لا نندهش أن أنهى فترة حكمه القصيرة كإمبراطور فى صورة حاكم مستبد متعصب[١].

٢ - أوغسطين

إن تبادل الرسائل بين ثميستيوس وجوليان الذى كنا بصدد دراسته يعبر عن مناظرة جرت باليونانية وداخل إطار تراث ثقافى يونانى كاملاً وبين مفكرين وثنيين من الإمبراطورية الشرقية اعتمدوا فى مصادرهم الفلسفية الرئيسية على أفلاطون وأرسطو. وعلى النقيض من ذلك، فإن أوغسطين من هيبو (عنابة بالجزائر حاليًا) قد شرع فى مؤلفه "مدينة الرب" بعد نحو ستين عامًا، وهو مؤلف لأسقف مسيحى يكتب باللاتينية ونتاج للثقافة البلاغية اللاتينية فى الإمبراطورية الغربية[٢]. لقد وصل إلى مرحلة التمكن من قراءة اليونانية (بقدر من الصعوبة)، أما نصوص الكتاب المقدس والنصوص الأفلاطونية التى تغلغلت بعمق فى عقله ووجدانه فقد خبرها وعايشها باللاتينية. وفى الكتاب التاسع عشر من مؤلفه "مدينة الرب" — والذى يمثل أكثر ارتباط مباشر ومستمر له بفلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية الكلاسيكية - فإن الكتب التى يستخدمها لتدعيم وجهة نظره **points d'appui** هى مؤلف فارو "عن الفلسفة **de Philosophia**" وكتاب شيشرون "عن الجمهورية **de Re Publica**".

إن العالم الموسوعى ماركوس تيرنتيوس فارو (١١٦–٢٧ق.م.) لم يعد اسمًا يحاول المرء استحضاره، حتى وإن كانت تلك الأجزاء من كتاباته الموسوعية الضخمة التى لاتزال باقية — وأبرزها أطروحات فى قواعد النحو والزراعة - لا تزال على أعلى

---

(١) هناك مقطوعتان تتسمان بالرياء - وإن كانتا كاشفتين - عند ليبانيوس تشهدان على اعتماده كإمبراطور على النصح من معلميه الأفلاطونيين (Or.12.83) وعلى الإلهام الإلهى (Or.18.172-3).

(٢) عن سيرة حياة أوغسطين: Brown 1967. عن معالجات فكره السياسى: Figgis 1921, Arquillière 1934, Baynes 1962, Markus 1988a, Rist 1994. عن الثقافة البلاغية اللاتينية: Marrou 1958. عن طبعة "مدينة الرب": Dombart and Kalb 1955؛ الترجمة: Bettenson 1984؛ التعليق: Barrow 1950.

درجة من الأهمية للعلماء فى العصور القديمة المتخصصين فى هذه المجالات[1]. ولكن واحدًا من مؤلفاته قد ورد ذكره من جانب أحد معاصريه وهو شيشرون بعبارات تنم عن أنه مثال كلاسيكى نموذجى (**Acad. I.9**): (هذا العمل هو) المسح المكثف للديانة الرومانية المُعنون "آثار الأمور المقدسة **Antiquitates Rerum Divinarum**" فى واحد وأربعين كتابًا. نعرفها بصفة رئيسية من خلال مؤلف "مدينة الرب" حيث يجعلها أوغسطين هدفًا لنقده للاهوت الوثنى فى كتابيه السادس والسابع. من الواضح أن فارو كان بالنسبة لأوغسطين أحد الأصوات العظيمة الموثوق فيها من روما الوثنية[2]. ولابد أن هذا كان أحد الأسباب التى جعلت أوغسطين يتجه نحو فارو لإجراء مسح تحليلى فى كتابه التاسع عشر عندما أراد أن يربط التعاليم المسيحية بالآراء التى طرحتها الفلسفة الكلاسيكية حول الخير الأسمى.

والشىء الآخر الرئيسى الذى زودنا به مؤلف "عن الفلسفة" لفارو (ولم يقدمه لنا شيشرون فى محاورته عن ذات الموضوع فى مؤلفه "عن الحدود" **de Finibus**) هو ذلك الحصر المضنى لجميع الأوضاع الممكنة فى الأخلاق والذى طوره فارو وفقًا لنظامه الخاص فى التصنيف بناءً على خطة كارنياديس والتى أخذها عنه معلمه أنطيوخوس العسقلانى (**cf. Cic. Fin. V. 15-23**). إن هذا الملمح لكتاب فارو سيكون ملائمًا تمامًا لأغراض أوغسطين. إن هدفه فى الكتاب التاسع عشر هو أن يوضح أن الإجابة المسيحية على التساؤل عن الخير الأسمى هى وحدها القابلة للتطبيق؛ إذ أوضح أنه ليس هناك عمل واحد من الـ٢٨٨ عملاً بديلاً التى وردت عند فارو كان يبدو حاسمًا كطريق لتمهيد الأرض أمام البرهان كما يمكن إدراكه[3]. لقد مكّن ذلك أوغسطين من الحركة – هنا وفى مواضع

(١) عن فارو انظر مثلاً Dahlmann 1935, Momigliano 1950a, Rawson 1985, Tarver 1997 (مع إحالة خاصة إلى de Philosophia).

(٢) إنه يصفه بأنه "أعلم الرومان" (CD XIX.22; cf. VI.2). لمسح عن استخدام أوغسطين لفارو انظر Hagendahl 1967, vol. II ch. 6. هناك جدل واختلاف حول مدى الدين الذى يدين به المنهاج المعرفى للعصور القديمة المتأخرة لفارو انظر Hadot 1984, 156-90.

(٣) CD XIX.1 يشرح كيف توصل فارو إلى رقم 288.

أخرى من "مدينة الرب" – "بتشاورٍ وتداولٍ مكثف ومتباه"[1] من العالم الكلاسيكى إلى عالمه المسيحى الخاص.

إن فارو نفسه قد أدى كثيرًا من الخدمات لمؤلف أوغسطين من خلال النزول بالـ٢٨٨ اختيارًا إلى ثلاثة فقط فى نهاية المطاف **(XIX.2)**: إننا نسعى وراء الأهداف الأولية للرغبة الطبيعية (مثل اللذة أو السكينة) من أجل الفضيلة؛ أو الفضيلة من أجلهما؛ أو كلتاهما لذاتهما (وهو الحل المفضل عند فارو نفسه: **XIX.3**). وبمجرد أن أتيح لأوغسطين هذه المجموعة من الصيغ أمام ناظريه كان بوسعه أن يتحرك قُدمًا نحو الهجوم (من **XIX.4** فصاعدًا). إنه يجعل السعادة هى بحق محور المفهوم الكلاسيكى للخير الأسمى: كما هو الحال عند أرسطو، فإن النقاشات الجدلية عند فارو بين الآراء المختلفة هى نقاشات حول ما يمكن أو لا يمكن أن يجلب السعادة للإنسان. إن ما يتكفل أوغسطين ببيانه فى **(XIX.4-9)** هو أنه ليس هناك أى اختيار من تلك التى عرفها فارو قد نجح فى جلب السعادة لنا – لأن السعادة لا توجد فى هذه الحياة على الإطلاق. إن الفصول التى يدير فيها أوغسطين هذا النقاش الجدلى تجعل من يقرأها متجهمًا عابسًا. فليس من الصعب التوصل إلى شواهد على أن معظم حيوات البشر فى كثير من الأوقات تكون بائسة؛ ومعالجة أوغسطين لأمراض المجتمع – حيث ينتقل بالترتيب من الحياة الأسرية إلى المدينة والعلاقات بين الأمم – مؤثرة تأثيرًا خاصًا[2]. وهو يختم بأدلة إيضاحية مفادها أن صداقة الأخيار من الناس وعلاقاتنا بالملائكة تجلب لنا سعادة كبرى، ولكنها رغم ذلك محفوفة بمخاطر الفقدان والخداع حتى إنها لتثبت أنها لا تشكل استثناء للقاعدة العامة.

إن مظاهر القلق التى تأتى بها مثل هذه المخاطر يجعل المؤمنين يتوقون إلى شىء آخر: "هو ذلك الوضع الآمن الذى يكون فيه السلام مكتملاً تمامًا ومضمونًا" **(XIX.10)**

---

(١) Brown 1967: 306. لكن ربما يمكن التماس العذر لمن يندهش لمدى جدية أوغسطين فى اتخاذ التطبيقات غير العادية لفارو فى الحساب والتخمين فى مؤلف "عن الفلسفة".

(٢) XIX.6 يتضمن نقدًا قويًا للممارسة القديمة فى تعذيب الشهود لانتزاع الشهادة منهم. ويبدى أوغسطين بعض التعليقات اللاذعة حول الالتزامات الأخلاقية التى يجد القضاة أنفسهم حيالها كنتيجة لذلك.

وهو سلام أبدى يمكن أن نتمتع به فقط فى الحياة الأبدية – وبتقديم مفهوم السلام نصل إلى اللحظة المحورية للجدل والنقاش الكامل للكتاب التاسع عشر. إن نقطة الارتكاز فى هذا النقاش هى اقتراح أن ما يوفى بمتطلبات معيار الخير الأسمى ليس شيئًا آخر سوى السلام لدرجة أنه "ليس هناك من شىء يتوق إليه المرء أعظم منه وليس هناك من شىء يُمكن أن يعثر عليه المرء أفضل منه" (XIX.11). وفى الفصول الرئيسية لكتاب أوغسطين يكرس وقتًا وجهدًا كبيرًا للدفاع عن هذا المقترح وتفسيره وعرضه. إن العناصر المحورية للشرح والتفسير تتجمع فى (XIX.12-13). إن النقطة الرئيسية عند أوغسطين هى أنه حتى الحرب أو السلوك المناوئ للمجتمع من جانب أكثر الناس أنانية يسير المرء فيها بغرض تحقيق السلام: السلام بمفهوم الخصوم أنفسهم – ولكنه سلام رغم كل ذلك. إنه يعضد ذلك باعتبارات إضافية. أبرزها المقترح الميتافيزيقى القائل بأنه على مدى الطبيعة فإنه حتى الشىء الذى أصابه خلل يمكن أن يستمر موجودًا وقائمًا لا لسبب إلا لأن أجزاءه فى حالة وئام مع النظام المكون لها أو الذى تنتمى إليه. إن هذا يقوده إلى صياغة نظرية عامة مفادها أن السلام فى كل دائرة هو ما يطلق عليه **ordinata concordia** بمعنى "الاتفاق المنظم".

والآن فإن أوغسطين مستعد لإعادة تقديم الفكرة الرئيسية الأكبر حول "مدينة الرب" بأكملها: التمييز بين المدن الأرضية والمدن السماوية: فالمدينة الأرض مشغولة ومنهمكة بالتمتع بالسلام الأرضى بأشكاله المتعددة، أما المدينة السماوية – مجتمع من تخلصوا من الخطيئة – فمشغولة بالسلام الأبدى. "وهو السلام الوحيد الذى يستحق هذا الاسم – فيما يتعلق بالكائنات العاقلة على أى حال – وهى تتألف من مجتمع فى قمة النظام ومتوافق منسجم فى التمتع بالرب وفى تمتع أفراده ببعضهم فى الرب" (XIX.17). وفى XIX.14-16 يناقش مبادئ النظام المتدرج السلطة كشرط مسبق للسلام فى مجتمع بشرى، وفوق كل شىء فى الكيان المنزلى، مع اهتمام خاص بنظام الرق (الذى يفسره على أنه عقاب على خطيئة). ثم يتحول إلى المدينة السماوية. إن المدينة الأرضية – بتطلعها إلى سلام أرضى ليس إلا – "تضع بدلاً منه توافقًا بين المواطنين فيما يتعلق بإصدار وإطاعة الأوامر، لكى تقيم نوعًا من التسوية (compositio) بين الإرادات البشرية فيما يتصل بأمور خاصة

بالحياة البشرية الفانية" (XIX.17). ولكن نقطة محورية بالنسبة لأوغسطين تتمثل فى أن الحاجة إلى توافق مدنى لن تُلغى أو يتم تجاوزها إذا ما تبنينا منظور المدينة السماوية:

"إن المدينة السماوية – أو بالأحرى ذلك الجزء منها الذى يُحجُ إليه فى وضع الفناء هذا والذى يحيا على أساس الإيمان – لابد أن تستفيد من هذا السلام أيضًا (أى الوفاق المدنى)، وذلك إلى أن تنقضى هذه الحالة الفانية (البشرية) التى يُعد هذا النوع من السلام ضروريًا لها. ولذا فبينما هى تحيا ما يمكن أن نطلق عليه حياة الأسر (العبودية) فى المدينة الأرضية، كما لو كانت فى أرض غريبة (رغم أنها تلقت بالفعل وعدًا بالخلاص من الخطيئة وبمكافأة (نعمة) الروح كنوع من الضمان لها) فإنها لا تتردد فى الامتثال لتلك القوانين فى المدينة الأرضية التى تنتظم بها تلك الأمور التى صُممت للحفاظ على الحياة البشرية. ونظرًا لأن الفناء البشرى قاسم مشترك بين المدينتين، فإن الوفاق بين كلتيهما يمكن المحافظة عليه بهذه الطريقة فى الأمور ذات الصلة بالوضع البشرى الفانى" الترجمة (الإنجليزية) عن (XIX.17، H. Bettenson).

هناك شرط واحد لا غير: ألا تعرقل مثل تلك القوانين الدين الذى يُعلِّم عبادة الرب الواحد الأسمى والحق. وخلاصة الأمر هى أن المدينة الأرضية ليست (كما يرى يوسيبيوس) مُصَممة على غرار نموذج أصلى سماوى، ولا هى (كما يرى أتباع المذهب المانوى الفارسى) مملكة لقوى الشر.

إن النقاش حول الفقرة المقتبسة قبل قليل يزودنا بالخلفية الأساسية لقرار أوغسطين مواصلة الجدل (المناظرة) حول تعريف شيشرون للدولة res publica فى الفصول الختامية لكتاب (أوغسطين) التاسع عشر، ودعوته إلى إحلال (تعريف) أكثر سلاسةً محله[1]. لقد سبق لشيشرون أن اقترح أن الدولة (الشئون العامة res publica) هى شئون الشعب res populi، بمعنى شئون ومصالح الشعب ككل. كما سبق له أن قدَّم تعريفًا إضافيًا للشعب populus على أنه: "عدد كبير قد تجمع معًا، مكوِّنًا مجتمعًا من منطلق الاتفاق على

(1) لقد سبق أن قدم مناقشة شيشرون للتعريف فى II.21، حيث يعد بالعودة إلى هذه القضية لاحقًا.

احترام القانون ius (القانون بمعنى نظام اجتماعى وسياسى عادل) والمنفعة المشتركة" (Rep. I.39). إن هذه الإضافة – كما يشير أوغسطين عن حق (II.21, XIX.21) – هى ما يمنح التعريف الأولى حده القاطع. ويستطيع شيشرون أن يحكم بأنه ما دامت لم تكن هناك عدالة iustitia – وهما الفضيلة التى لابد أن تشكل أساس كل تعامل عادل فى المجتمع – فلا يمكن أن يكون هناك قانون ius؛ وحيثما لا يوجد قانون ius فلن يكون هناك شعب؛ وحيثما لا يوجد شعب فلن تكون هناك مصلحة مشتركة، وما دامت لم تكن هناك مصلحة مشتركة، فلن تكون هناك دولة حقيقية. فى الكتاب الثالث من "عن الجمهورية de Re Publica" يُرفض حكم الطغيان – مثلاً – بصفته صورة غير شرعية من الحكم، تحديدًا لأن الطاغية نموذج لرذيلة "الظلم". ففى ظل حكم الطاغية يستحيل وجود نظام اجتماعى وسياسى عادل، ويصبح وجود المجتمع فى حد ذاته أمرًا منكرًا ومنبوذًا (III.43)[1].

إن التكتيك المناوئ لشيشرون الذى يوظِّفه أوغسطين فى (XIX.21) لا يختلف بنائيًا عن مناورته الرئيسية المناهضة لفارو. إنه يقلب تعريفات شيشرون على شيشرون نفسه. إذ اعتقد شيشرون أنه قد كان هناك فى وقت ما مجتمع استوفى معيار الاتفاق على قانون ius ومنفعة متبادلة مشروط بتعريف الشعب populus: (ومثال على هذا المجتمع) روما تحت زعامة سكبيو. إن مؤلف "مدينة الرب" قد وضع ليثبت خطأ اعتقاده. ففى الكتاب الثانى II.21 اقترح أوغسطين أنه عندما امتدح شيشرون روما فى عهد "رجال الزمن الماضى والأخلاق القديمة" (Rep. V.1)، كان ينبغى عليه التوقف ليفكر فيما إن كانت قد ازدهرت آنذاك عدالة حقيقية، أم أنها محض صورة خيالية لشىء حقيقى. وقد وعد أن يبين أنه فى واقع الأمر لم تكن هناك عدالة فى روما، وعليه لم يكن هناك مجتمع فيما ظن شيشرون أنه مجتمع. وقد احتوت الكتب التالية (من المؤلف) على المادة التى تبرهن على قوله. إذ كان (فيها) بحث وتمحيص لكل تاريخ روما والوضع الغامض الملتبس للـ"فضيلة" فى ذلك التاريخ وثبت من البحث أنها (الفضيلة) أمر غائب مفقود. كما تم كذلك استشراف كامل للمزاعم المضادة حول حقيقة الدين – وقد عوَّل البحث هنا كذلك تعويلاً مباشرًا على

---

(1) See Atkins, in ch. 24 section 5.2 above; also Schofield 1995a.

قضية فضيلة العدالة، لأن أوغسطين سوف يقدم طرحًا مؤداه أنها تعتمد على الطاعة: بمعنى الإذعان لإرادة الرب الحق (XIX.21). وعليه فإنه الآن فى وضع يسمح له بأن يصل إلى قرار برفض وتفنيد شيشرون. إن المقدمة المنطقية الأساسية مقدمة لاهوتية مفادها أن روما كانت تتعبد لآلهة زائفة كاذبة. ولذا لم تكن هناك عدالة فى روما، ولذا - ومن خلال طرح شيشرون ذاته - لم يكن هناك قانون ius ولم يكن هناك مجتمع اتفق بصورة أصيلة ومتسقة على ذلك القانون ius. إن المدينة السماوية وحدها هى ما يمكن أن تُعتمد كتعريف للشعب populus كما أورده شيشرون، ففى المدينة السماوية وحدها نجد تلك الطاعة التى تشكل أساس العدالة (XIX.23).

ولكن أوغسطين لا يريد لرأيه وطرحه أن يركن (فقط) إلى هذه النقطة. إن اقتناع شيشرون الراسخ بأن روما فى زمن سكيبيو وما قبل سكيبيو كانت فى حالة أكثر ازدهارًا وصحةً مما هى عليه فى زمنه هو الأكثر قلقًا واضطرابًا له وجاهته وقبوله بعض الشىء. وفضلاً عن تفسيره لما تنطوى عليه هذه الوجاهة من أسباب، يحتاج أوغسطين بصورة أهم إلى ربط نقده لشيشرون بنظريته هو عن المدينتين. ولاسيما بفكرة أن الشرط المسبق للحياة فى المدينة السماوية فى مرحلتها الآنية الأسيرة هو النظام فى المدينة الأرضية و"التوافق بين الإرادات البشرية" الذى يتوقف عليه ذلك النظام. وعليه فإنه يقترح تعريفًا بديلاً للشعب populus: "إن الشعب هو عدد كبير من الكائنات العاقلة اجتمعوا معًا، وكوَّنوا مجتمعًا بمقتضى المشاركة فى التوافق على ما يحبونه من أشياء" (XIX.24).

إن تعريف أوغسطين يختلف عن تعريف شيشرون فى بُعدين حاسمين: الأول، أنه من منطلق حياده الأخلاقى فإن صياغته شاملة جامعة، بينما لم يكن شيشرون كذلك. فبقدر (بشرط) ما تتحد مدينة أو أمة على أى شىء ترغب فيه وتريده بقدر ما تُعد تجمعًا أو مجتمعًا أصيلاً. إن ما تحبه المدينة الأرضية نادرًا ما يُقارن بالسلام الأبدى المنشود والذى تنعم به المدينة السماوية فى نهاية المطاف - ولكن كلا النوعين من الحب يكتسبان صلاحية

فى ظل صيغته[١]. وهكذا ففى حين يجعل هذا من المدينة السماوية مجتمعًا أفضل، فإن المدينة الأرضية تبقى رغم ذلك مجتمعًا. وعندما نعود إلى حالة روما على وجه التحديد، فإن أوغسطين يسير على درب شيشرون نفسه[٢] حين يعتبر السعى نحو المجد هو العاطفة الكبرى الموحِّدة فى روما (V.13-19). لقد نعمت بحكم أفضل فى عصورها المبكرة عن عصورها اللاحقة (II.21) – ولكن يبدو أوغسطين راغبًا عن الإفصاح بأن الرومان لم يعودوا يكوِّنون شعبًا حتى عندما "مزقوا وأفسدوا" بحروبهم الأهلية الوفاق الذى اعتمد عليه خلاصهم (XIX.24). النقطة الثانية أن تعريف شيشرون يجعل هوية المجتمع تتجه بصورة جوهرية نحو سلوك اجتماعى: فالإجماع الذى يتحدث عنه هو بدرجة كبيرة محل اتفاق فى العمل وفى الاعتقاد (الإيمان). إن تعريف أوغسطين منشغل بالدافع الإنسانى، وبالطريقة التى تتمايز بها المجتمعات من خلال العواطف والرغبات التى تدفع السلوك الذى يتسم به أعضاؤه – رغم أن شيئًا واحدًا هو ما يهيمن – فى التحليل النهائى – على روما وعلى كل المجتمعات البشرية: (هذا الشىء يتمثل فى) حب الذات، بينما المدينة السماوية قد خُلقت بحب الرب (XIV.28). هنا فإن أوغسطين مؤلف "مدينة الرب" هو بشكل صريح وملموس نفس الكاتب والمفكر الذى كتب مؤلَف "الاعترافات" **Confessiones**. وإذا كان مدخل شيشرون إلى فلسفة السياسة أرسطيًا تقريبًا، فإن سحر أوغسطين فى الحديث عن الأمراض المجتمعية يستحضر ويذكِّرنا بأفلاطون فى مؤلف "الجمهورية".

٣ - الخلاصـــة

وضعت هذه الخاتمة لتقدم لمحة عن التفكير السياسى لشخصيتين آسرتين للاهتمام عاشا حياتهما فى نهاية العصور الكلاسيكية القديمة. وليس الهدف من هذه الخاتمة أن نرجح أنهما كانا إما منعزلين أو متطابقين من حيث شهيتهما للجدل المركب

---

(١) للمزيد حول هذا الموضوع انظر Burnaby 1938, O'Donovan 1980, Rist 1994: 148-202.

(٢) فى V.13 يقتبس فقرة لم نشهدها فى مكان آخر، وهى فقرة يطبعها الناشرون على أنها Rep.V.9. ولكن المجد وموضعه فى الإيديولوجية الرومانية كان موضوع مؤلف مفقود بعنوان de Gloria. كما يمثل فكرة رئيسية فى مؤلف "عن الواجبات de Officiis" انظر Long 1995 and Atkins, in ch. 24 section 7.2 above.

المعقد بدرجة أو بأخرى مع الأعمال الكلاسيكية العظيمة فى فلسفة السياسة عند اليونان والرومان[1]. للإفصاح كما لم تُبذل محاولة كبيرة للإفصاح عن دورهم فى التعاطى مع أفكار أفلاطون وأرسطو وشيشرون (ولا ننسى فارو) فى السياق والإطار الثقافى أو التاريخ الدينى والسياسى لعصورهم، ولا لاقتراح كيفية رؤيتهم من منظور فترة العصور الوسطى، وكيف يمكن لكتاباتهم – ناهيك عن ممارساتهم على مسرح الحياة العامة – أن تساعد فى إرشادنا للدخول فيه[2]. لقد كان الهدف من هذه الخاتمة أبسط من ذلك: أن نختم بما يذكرنا بأن العمل العقلى والفكرى المهم (فى حالة أوغسطين فإن عمله يُعد بناءً تذكاريًا شامخًا ذا أبعاد هائلة) يمكن أن يستمر ويتواصل إنتاجه بعد الحدود التأريخية العشوائية التى يفرضها علينا أى تقسيم مرحلى للتاريخ، فى أنماط تحتفظ بأوجه تواصل معترف بها مع التراث اليونانى والرومانى الذى عكفنا على دراسته وتمحيصه، حتى وإن اختلفت هذه الأعمال عن بعضها اختلافًا بيِّنًا وهائلاً كاختلاف جوليان عن أوغسطين. وبالنسبة للبعض على الأقل من الأعداد المتناقصة من الكُتَّاب والمؤلفين من ذوى الدراية بها – سواءً فى الغرب أو فى الشرق أو فى العالم العربى – ستبقى النظرية السياسية فى الكتابات الكلاسيكية اليونانية والرومانية موضوعًا جيدًا للتفكير فيه بالقبول أو بالرفض لبعض الوقت فى المستقبل[3].

(1) انظر Dvornik 1966 حول مسح الحقل الفكرى المعرفى من وجهة النظر هذه

(2) هناك إفادات تقديمية بارعة الإيجاز عن "وضع (الإنسان) فى الحياة Sitz im Leben" فى الفكر السياسى القديم فى الفترة المتأخرة فى The Cambridge History of Medieval Political Thought حيث توجد أيضًا معالجة أوفى لأوغسطين (تغطى أيضًا الكتابات الأخرى له غير مدينة الرب).

(3) عن الغرب انظر The Cambridge History of Medieval Political Thought. عن الشرق Dvornik 1966. وعن التراث العربى انظر مثلا Rosenthal 1958, Walzer 1985.

البيبليوجرافيا

Note: The bibliographies are arranged in three sections: Part I.1: Archaic and Classical Greece – the Beginnings (corresponding to the Introduction and chapters 1–7); Part I.2: Archaic and Classical Greece – Socrates, Plato and Aristotle (corresponding to chapters 8–19); and Part II: The Hellenistic and Roman Worlds (corresponding to chapters 20–31 and the Epilogue). They are intended to give details only of books and articles mentioned in footnotes, mostly according to the author/date convention. In many of the more historically oriented chapters the writers of the *History* have planned their references in such a way that the reader can use them as a select guide to further reading on a topic. Writers of some of the more philosophically focused chapters have preferred to confine their references – besides mention of major editions and accessible general treatments – to items particularly relevant to the argument or interpretation being pursued in the main body of their text.

The bibliographies contain a good deal of information (best first accessed at the appropriate point in the relevant chapter of the *History*) about texts and translations of Greek and Latin authors, particularly the major figures discussed in the volume. Otherwise note the following series:

Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, B.G. Teubner: Leipzig and Stuttgart (critical editions of Greek and Latin texts) [abbreviation: Teubner]

Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis [= Oxford Classical Texts], Clarendon Press: Oxford (critical editions of Greek and Latin texts) [abbreviation: OCT]

Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association de Guillaume Budé, Les Belles Lettres: Paris (Greek or Latin text with facing French translation) [abbreviation: Budé]

The Loeb Classical Library, Harvard University Press and W.Heinemann: Cambridge MA and London (Greek or Latin text with facing English translation) [abbreviation: Loeb]

I. Archaic and Classical Greece

1. The Beginnings (Introduction and chapters 1–7)

Adkins, A. W. H. (1971) 'Homeric values and Homeric society', *Journal of Hellenic Studies* 91: 1–14.

Alty, J. H. M. (1982) 'Dorians and Ionians', *Journal of Hellenic Studies* 102: 1–14.

Ampolo, C. (1981) *La Politica in Grecia* (Rome and Bari).
Anderson, J. K. (1974) *Xenophon* (London).
Andrewes, A. (1938) 'Eunomia', *Classical Quarterly* 32: 89–102.
Andrewes, A. (1982a) 'The growth of the Athenian state', *Cambridge Ancient History* III.3: 360–91 (Cambridge, 2nd edn).
Andrewes, A. (1982b) 'The tyranny of Pisistratus', *Cambridge Ancient History* III.3: 392–416 (Cambridge, 2nd edn).
Apffel, H. (1957) *Die Verfassungsdebatte bei Herodot (3, 80–82)* (diss. Erlangen, repr. New York 1979).
Arendt, H. (1958) *The Human Condition* (Chicago).
Arnheim, M. T. W. (1977) *Aristocracy in Greek Society* (London).
Assmann, J. (1990) *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (Munich).
Assmann, J. (1993) 'Politisierung durch Polarisierung. Zur impliziten Axiomatik altägyptischer Politik', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 13–28.
Athanassakis, A. (1983) *Hesiod, Theogony, Works and Days, Shield: Translation, Introduction, and Notes* (Baltimore).
Avalos, H. (1995) 'Legal and social institutions in Canaan and ancient Israel', in Sasson ed. 1995: 615–32.
Baines, J. (1995) 'Kingship, definition of culture, and legitimation', in O'Connor and Silverman edd. 1995: 3–47.
Bakhtin, M. (1968) *Rabelais and his World*, trans. Iswolsky, H. (Cambridge MA).
Baldry, H. C. (1965) *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge).
Ball, T., Farr, J., and Hanson, R. L. edd. (1989) *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge).
Barish, J. (1981) *The Antitheatrical Prejudice* (Berkeley).
Barker, E. (1918) *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors* (London; repr. 1960).
Barnes, J. (1979) *The Presocratic Philosophers*, vol. I (London).
Baruch, E., and Serrano, L. edd. (1988) *Women Analyze Women* (New York).
Beard, M. (1994) 'Religion', *Cambridge Ancient History* IX:729–68 (Cambridge, 2nd edn).
Beauvoir, S. de (1972) *The Second Sex*, trans. Parshley, H. (Harmondsworth).
Beitz, C. (1991) *Political Equality: an Essay in Democratic Theory* (Princeton).
Berent, M. (1994) 'The Stateless Polis. Towards a Re-evaluation of the Classical Greek Political Community' (unpublished Cambridge Ph.D. dissertation).
Berger, S. (1992) *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy* (Stuttgart).
Berlin, A. ed. (1996) *Religion and Politics in the Ancient Near East* (Potomac MD).
Bernal, M. (1987) *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985* (London and New Brunswick NJ).
Bernal, M. (1991) *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, vol. II: *The Archaeological and Documentary Evidence* (London and New Brunswick NJ).
Bernal, M. (1993) 'Phoenician politics and Egyptian justice in ancient Greece', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 241–61.
Bers, V. (1985) 'Dikastic thorubos', in Cartledge, P., and Harvey, F.D., edd. *Crux: Essays in Greek History Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday* (Exeter and London), 1–15.
Berve, H. (1967) *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 vols. (Munich).

Bichler, R. (1996) 'Wahrnehmung und Vorstellung fremder Kultur. Griechen und Orient in archaischer und frühklassischer Zeit', in Schuster, M., ed. *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart* (Stuttgart), 51–74.

Bleicken, J. (1979) 'Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v.Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)', *Historia* 28: 148–72.

Bleicken, J. (1987) 'Die Einheit der athenischen Demokratie in klassischen Zeit', *Hermes* 115: 257–83.

Bleicken, J. ed. (1993) *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss*. Frankfurter Althistorische Studien 13 (Kallmünz Opf.).

Blythe, J. (1992) *Ideal Government and Mixed Constitution in the Middle Ages* (Princeton).

Boardman, J. *et al.* edd. (1988) *The Cambridge Ancient History* IV: *Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 BC.* (Cambridge, 2nd edn).

Boedeker, D. ed. (1987), *Herodotus and the Invention of History* (Buffalo).

Bonner, R. J., and Smith, G. (1930) *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, vol. 1 (Chicago).

Bordes, J. (1982) *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote* (Paris).

Bosworth, A. B. (1993) 'The humanitarian aspect of the Melian Dialogue', *Journal of Hellenic Studies* 113: 30–44.

Bottero, J. (1992) *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, trans. Bahrani, Z., and van de Mieroop, M. (Chicago).

Bowen, A. J. (1992) *Plutarch: The Malice of Herodotus* (Warminster).

Bowie, A. (1993) 'Religion and politics in Aeschylus' *Oresteia*', *Classical Quarterly* 43: 10–31.

Bowie, E. L. (1986) 'Early Greek elegy, symposium and public festival', *Journal of Hellenic Studies* 106: 1–21.

Bowie, E. L. (1990) 'Miles ludens? The problem of martial exhortation in early Greek elegy', in Murray ed. 1990: 221–9.

Bowra, C. M. (1938) *Early Greek Elegists* (Cambridge MA; repr. Cambridge 1960).

Bowra, C. M. (1964) *Pindar* (Oxford).

Bremmer, J. N. (1994) *Greek Religion*. Greece and Rome New Surveys in the Classics 24 (Oxford).

Briant, P. (1995) 'Social and legal institutions in Achaemenid Iran', in Sasson ed. 1995: 517–28.

Briant, P. (1996) *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus à Alexandre* (Paris).

Brock, R. (1991) 'The emergence of democratic ideology', *Historia* 40: 160–9.

Brown, N. O. (1953) *Hesiod: Theogony* (Indianapolis).

Bruit, L. (1992) 'Pandora's daughters and rituals in Grecian cities', in Schmitt Pantel, P., ed. *A History of Women in the West* 1. *From Ancient Goddesses to Christian Saints* (Cambridge MA), 338–76.

Bruit Zaidman, L., and Schmitt Pantel, P. (1992) *Religion in the Ancient Greek City*, ed. and trans. Cartledge, P. A. (Cambridge).

Brunt, P. A. (1993) *Studies in Greek History and Thought* (Oxford).

Burkert, W. (1962) *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos and Platon* (Nuremberg).

Burkert, W. (1985) *Greek Religion Archaic and Classical*, trans. Raffan, J. (Oxford).

Burkert, W. (1991) 'Homerstudien und Orient', in Latacz ed. 1991: 155–81.
Burkert, W. (1992) *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge MA).
Burnett, A. P. (1983) *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho* (Cambridge MA).
Burns, A. (1976) 'Hippodamus and the planned city', *Historia* 25: 414–28.
Burnyeat, M. (1990) *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis).
Burstein, S. (1996a) 'The debate about *Black Athena*', *Scholia* 5: 3–16.
Burstein, S. (1996b) 'Greek contact with Egypt and the Levant: *c.* 1600–500 BC', *Ancient World* 27: 20–8.
Butler, E. (1935) *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge).
Cairns, D. L. (1993) *AIDOS: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford).
Cairns, D. L. (1996) 'Hybris, dishonour, and thinking big', *Journal of Hellenic Studies* 116: 1–32.
Calhoun, G. M. (1913) *Athenian Clubs in Politics and Litigation* (Austin TX).
Camassa, G. (1988) 'Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce', in Detienne ed. 1988: 130–55.
Camassa, G. (1996) 'Legge orali e legge scritte. I legislatori', in Settis ed. 1996: 561–76.
Carter, L. B. (1986) *The Quiet Athenian* (Oxford).
Cartledge, P. A. (1977) 'Hoplites and heroes. Sparta's contribution to the technique of ancient warfare' *Journal of Hellenic Studies* 97: 11–27, repr. with addenda in Christ ed. 1986: 387–425, 470.
Cartledge, P. A. (1979) *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300–362 BC* (London).
Cartledge, P. A. (1980) 'The peculiar position of Sparta in the development of the Greek city-state', *Proceedings of the Royal Irish Academy* 80: 91–108.
Cartledge, P.A. (1990) 'Fowl play: a curious lawsuit in classical Athens (Antiphon XVI, frr. 57–9 Thalheim)', in Cartledge, Millett and Todd edd. 1990: 41–61.
Cartledge, P. A. (1993a) *The Greeks. A Portrait of Self and Others* (Oxford). Rev. edn 1997.
Cartledge, P. A. (1993b) '"Like a worm i' the bud"? A heterology of Greek slavery', *Greece and Rome* 40: 163–80.
Cartledge, P. A. (1996a) 'Comparatively equal', in Ober and Hedrick edd. 1996: 175–85.
Cartledge, P. A. (1996b) 'La politica', in Settis ed. 1996: 39–72.
Cartledge, P. A. (1996c) 'La nascita degli opliti e l'organizzazione militare', in Settis ed. 1996: 681–714.
Cartledge, P. A. (1998) 'Writing the history of Archaic Greek political thought', in Fisher and van Wees edd. 1998: 379–99.
Cartledge, P. A. (forthcoming) *Political Thought in Ancient Greece: Elite and Mass from Homer to Plutarch* (Cambridge).
Cartledge, P. A., Millett, P. C., and Todd, S. edd. (1990) *NOMOS. Essays in Athenian Law, Politics and Society* (Cambridge).
Cartledge, P. A., Millett, P. C., and von Reden, S. edd. (1998) *KOSMOS. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens* (Cambridge).
Cerri, G. (1975) *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo* (Rome).
Chadwick, J. (1976) *The Mycenaean World* (Cambridge).
Chambers, M. (1990) *Aristoteles, Staat der Athener*, übersetzt und erläutert (Berlin).

Chanter, T. (1995) *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers* (London).

Chrimes, K. (1948) *The Respublica Lacedaemoniorum ascribed to Xenophon: its manuscript tradition and general significance* (Manchester).

Christ, K. ed. (1986) *Sparta*. Wege der Forschung 622 (Darmstadt).

Clarke, G. W. ed. (1989) *Rediscovering Hellenism* (Cambridge).

Classen, C. J. ed. (1976) *Sophistik*. Wege der Forschung 187 (Darmstadt).

Cloché, P. (1963) *Isocrate et son temps* (Paris).

Cohen, D. (1991) *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge).

Cohen, D. (1995) *Law, Violence and Community in Classical Athens* (Cambridge).

Coldstream J. N. (1977) *Geometric Greece* (New York).

Cole, T. (1967) *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland OH).

Cole, T. (1991) *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece* (Baltimore).

Connor, W. R. (1971) *The New Politicians of Fifth-Century Athens* (Princeton).

Connor, W. R. (1984) *Thucydides* (Princeton).

Constant, B. (1819) 'De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes', trans. in Fontana, B., ed. *Constant. Political Writings* (Cambridge 1988), 307–28.

Cornford, F. M. (1907) *Thucydides Mythistoricus* (London).

Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini, Part 1: Autori Noti, vol. 1 (Florence 1989).

Crick, B. (1992) *In Defence of Politics* (London, 4th edn).

Croally, N. (1995) *Euripidean Polemic* (Cambridge).

Csapo, E., and Slater, W. (1995) *The Context of Ancient Drama* (Ann Arbor MI).

Dandamayev, M. A. (1981) 'The neo-Babylonian citizens', *Klio* 63: 45–9.

Daube, D. (1972) *Civic Disobedience in Antiquity* (Edinburgh).

Davies, J. K. (1997) 'The "origins of the Greek polis": where should we be looking?', in Mitchell and Rhodes edd. 1997: 24–38.

Davies, M. (1989) 'Sisyphus and the invention of religion ('Critias' *TrGF* 1 (43) F 19 = B 25 DK)', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36: 16–32.

Davis, R.W. ed. (1995), *The Origins of Freedom in the West* (Stanford and Cambridge).

Deger-Jalkotzy, S. (1991) 'Die Erforschung des Zusammenbruchs der sogenannten mykenischen Kultur und der sogenannten dunklen Jahrhunderte', in Latacz ed. 1991: 127–54.

Desborough, V. R. d'A. (1975) 'The end of the Mycenaean civilization and the Dark Age', *Cambridge Ancient History* III.1: 658–77 (Cambridge, 2nd edn).

Detienne, M. (1981) *L'Invention de la mythologie* (Paris) [= *The Creation of Mythology*, trans. Cook, M. (Chicago 1986)].

Detienne, M. ed. (1988) *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* (Lille).

Dickinson, O. (1994) *The Aegean Bronze Age* (Cambridge).

Dicks, D. R. (1970) *Early Greek Astronomy to Aristotle* (London).

Diels, H., and Kranz, W. (1951–2) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 6th edn).

Dietz, M. (1985) 'Citizenship with a feminine face: the problem with maternal thinking', *Political Theory* 13: 19–37.

Dihle, A. (1994) *Die Griechen und die Fremden* (Munich).

Diller, H. (1962) 'Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege', in Reverdin ed. 1962: 37–68.

Dillery, J. (1995) *Xenophon and the History of his Times* (London).

Dimakis, P. ed. (1983) *Symposion 1979: Beiträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Cologne).
Dodds, E. R. (1960) 'Morals and politics in the *Oresteia*', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 6: 19–31.
Dodds, E. R. (1973) 'The ancient concept of progress', in Dodds, *The Ancient Concept of Progress, and other Essays on Greek Literature and Belief* (Oxford), 1–25.
Donini, G. (1969) *La Posizione di Tucidide verso il Governo dei Cinquemila* (Turin).
Donlan, W. (1973) 'The tradition of anti-aristocratic thought in early Greece', *Historia* 22: 145–54.
Donlan, W. (1980) *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece* (Lawrence KA).
Donlan, W. (1981–2) 'Reciprocities in Homer', *Classical World* 75: 137–75.
Donlan, W. (1985) 'The social groups of Dark Age Greece', *Classical Philology* 80: 293–308.
Donlan, W. (1989) 'The pre-state community in Greece', *Symbolae Osloenses* 64: 5–29.
Dougherty, C., and Kurke, L. edd. (1993) *Cultural Poetics in Archaic Greece* (Cambridge).
Dover, K. J. (1957) 'The political aspect of Aeschylus' *Eumenides*', *Journal of Hellenic Studies* 77: 230–7.
Dover, K. J. (1968) *Aristophanes: Clouds* (Oxford).
Dover, K. J. (1972) *Aristophanic Comedy* (Berkeley and Los Angeles).
Dover, K. J. (1973) *Thucydides*. Greece and Rome New Surveys in the Classics 7 (Oxford).
Dover, K. J. (1978) *Greek Homosexuality* (London).
Dover, K.J. (1988) 'The freedom of the intellectual in Greek society', in Dover, *The Greeks and their Legacy* [= *Collected Papers*, vol. II: *Prose Literature, History, Society, Transmission, Influence*] (Oxford), 135–58.
Drake, B. (1853) *Aeschyli, Eumenides, the Greek Text with English Notes etc.* (Cambridge).
Drews, R. (1979) 'Phoenicians, Carthage and the Spartan Eunomia', *American Journal of Philology* 100: 45–58.
Drews, R. (1993) *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe c. 1200 BC* (Princeton).
DuBois, P. (1984) *Amazons and Centaurs: Women and the Prehistory of the Great Chain of Being* (Ann Arbor MI).
Duchemin, J. (1995) *Mythes grecs et sources orientales* (Paris).
Due, B. (1989) *The Cyropaedia* (Aarhus).
Dunbabin, T. J. (1957) *The Greeks and their Eastern Neighbours: Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the Eighth and Seventh Centuries BC* (London).
Dunn, J. (1993) *Western Political Theory in the Face of the Future* (Cambridge, 2nd edn).
Dunn, J. (1996) *The History of Political Thought* (Cambridge).
Dunn, J. ed. (1992) *Democracy. The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993* (Oxford).
Easterling, P. E., and Muir, J. V. edd. (1985) *Greek Religion and Society* (Cambridge).
Eder, W. (1986) 'The political significance of the codification of law in Archaic societies', in Raaflaub ed. 1986: 262–300.
Eder, W. (1991) 'Who rules? Power and participation in Athens and Rome', in Molho, Raaflaub and Emlen edd. 1991: 169–98.

Eder, W. (1992) 'Polis und Politai. Die Auflösung des Adelsstaates und die Entwicklung des Polisbürgers', in Wehgartner ed. 1992: 24–38.
Eder, W., and Hölkeskamp, K.-J. edd. (1997) *Volk und Verfassung in vorhellenistischen Griechenland* (Stuttgart).
Edwards, M. W. (1991) *The Iliad: A Commentary*, vol. v: *Books 17–20* (Cambridge).
Effenterre, H. van, and Ruzé, F. (1994) *Nomima: Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*. Coll. Ec. Fr. de Rome 188 (Rome).
Ehrenberg, V. (1937) 'When did the polis rise?', *Journal of Hellenic Studies* 57: 147–59, repr. in Ehrenberg 1965: 83–97.
Ehrenberg, V. (1943) 'An early source of polis-constitution', *Classical Quarterly* 37: 14–18, repr. in Ehrenberg 1965: 98–104.
Ehrenberg, V. (1965) *Polis und Imperium: Beiträge zur Alten Geschichte* (Zurich).
Ehrenberg, V. (1969) *The Greek State* (London, 2nd edn).
Else, G. (1986) *Plato and Aristotle on Poetry* (Chapel Hill and London).
Elshtain, J. (1982) 'Antigone's daughters', *Democracy* 2: 46–59.
Emlyn-Jones, C. J. (1980) 'Myth and reason: the Ionian origin of Greek philosophy', in Emlyn-Jones, *The Ionians and Hellenism: A Study of the Cultural Achievement of the Early Greek Inhabitants of Asia Minor* (London), 97–132.
Erler, M. (1987) 'Das Recht (*Dike*) als Segensbringerin für die Polis', *Studi Italiani di Filologia Classica* 3rd ser. 5: 5–36.
Euben, J. P. (1986) 'The battle of Salamis and the origins of political theory', *Political Theory* 14: 359–90.
Euben, J. P. (1990) *The Tragedy of Political Theory* (Princeton).
Euben, J. P. ed. (1986) *Greek Tragedy and Political Theory* (Berkeley).
Euben, J. P., Wallach, J. R., and Ober, J. edd. (1994) *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy* (Princeton).
Eucken, C. (1983) *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen* (Berlin).
Fadinger, V. (1996) 'Solons Eunomia-Lehre und die Gerechtigkeitsidee der altorientalischen Schöpfungsherrschaft', in Gehrke and Möller edd. 1996: 179–218.
Fagles, R. (1990) *Homer, The Iliad, Translated* (New York).
Farrar, C. (1988) *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge).
Fehling, D. (1985) *Die sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie: eine traditionsgeschichtliche Studie* (Bern).
Fehling, D. (1989) *Herodotus and his 'Sources': Citation, Invention and Narrative Art* (Leeds).
Ferrari, G. R. F. (1989) 'Plato and poetry', in Kennedy, G. ed. *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1 (Cambridge), 92–148.
Fetscher, I., and Münkler, H. edd. (1988) *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, vol. 1: *Frühe Hochkulturen und europäische Antike* (Munich).
Figueira, T. J., and Nagy, G. edd. (1985) *Theognis and Megara: Poetry and the Polis* (Baltimore).
Finley, J. (1942) *Thucydides* (Harvard).
Finley, M. I. (1975a) *The Use and Abuse of History* (London).
Finley, M. I. (1975b) 'Myth, memory and history', in Finley 1975a: 11–33.

Finley, M. I. (1975c) 'Sparta', in Finley 1975a: 161–77.
Finley, M. I. (1977) *The World of Odysseus* (Harmondsworth, 2nd edn).
Finley, M. I. (1982a) *Economy and Society in Ancient Greece* (New York).
Finley, M. I. (1982b) *Authority and Legitimacy in the Classical City-State* (Copenhagen).
Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World* (Cambridge).
Finley, M. I. (1985) *Democracy Ancient and Modern* (London, 2nd edn).
Finley, M. I. (1986) *The Use and Abuse of History* (London, 2nd edn).
Fisher, N. (1990) 'The law of hubris in Athens', in Cartledge, Millett and Todd edd. (1990): 123–38.
Fisher, N. (1992) *HYBRIS. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece* (Warminster).
Fisher, N., and van Wees, H. edd. (1998) *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence* (Cardiff and London).
Foley, H. (1996) 'Antigone as moral agent', in Silk, M. S. ed. *Tragedy and the Tragic* (Oxford).
Fornara, C. W. (1971) *Herodotus: An Interpretative Essay* (Oxford).
Fornara, C. W. (1983a) *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley).
Fornara, C. W. (1983b) *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War*. Translated Documents of Greece and Rome, vol. 1 (Cambridge, 2nd edn).
Forrest, W. G. (1957) 'Colonisation and the rise of Delphi', *Historia* 6: 160–75.
Foster, B. R. (1995) 'Social reform in ancient Mesopotamia', in Irani and Silver edd. 1995: 165–78.
Fränkel, H. (1973) *Early Greek Poetry and Philosophy*, trans. Hadas, M., and Willis, J. (New York).
Frankfort, H., Frankfort, H. A., Wilson, J. A., Jacobsen, T., and Irwin, W. A. (1946) *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago).
Freeman, K. (1948) *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge MA).
Fritz, K. von (1940) *Pythagorean Politics in Southern Italy: An Analysis of the Sources* (New York).
Fritz, K. von (1954) *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A critical analysis of Polybius' Political Ideas* (New York).
Fritz, K. von (1967) *Die griechische Geschichtsschreibung, Band I: Von den Anfängen bis Thukydides*, 2 vols. (Berlin).
Fuks, A. (1984) *Social Conflict in Ancient Greece* (Jerusalem and Leiden).
Funke, P. R. (1993) 'Stamm und Polis: Überlegungen zur Entstehung der griechischen Staatenwelt in den "Dunkeln Jahrhunderten"', in Bleicken ed. 1993: 29–48.
Fustel de Coulanges, N. D. (1864) *La Cité antique* (Paris).
Gagarin, M. (1974) 'Hesiod's dispute with Perses', *Transactions of the American Philological Association* 104: 103–11.
Gagarin, M. (1981) *Drakon and Early Athenian Homicide Law* (New Haven).
Gagarin, M. (1986) *Early Greek Law* (Berkeley).
Gagarin, M. ed. (1991) *Symposion 1990: Papers on Greek and Hellenistic Legal History* (Cologne).
Gagarin, M., and Woodruff, P. edd. (1995) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge).
Garlan, Y. (1988) *Slavery in Ancient Greece* (Ithaca NY).

Garland, R. (1992) *Introducing New Gods: the Politics of Athenian Religion* (London).
Gärtner, H. (1975) 'Die Sieben Weisen', in *Der kleine Pauly*, vol. v: 177–8 (Munich).
Gawantka, W. (1985) *Die sogenannte Polis* (Stuttgart).
Gehrke, H.-J. (1985) *Stasis: Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.* Vestigia 35 (Munich).
Gehrke, H.-J. (1993) 'Gesetz und Konflikt. Überlegungen zur frühen Polis', in Bleicken ed. 1993: 49–67.
Gehrke, H.-J., and Möller, A. edd. (1996) *Vergangenheit und Lebenswelt: Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein* (Tubingen).
Gentili, B., and Prato, C. (1988) *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, vol. 1 (Leipzig).
Georges, P. (1994) *Barbarian Asia and the Greek Experience* (Baltimore).
Gera, D. (1993) *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre and Literary Technique* (Oxford).
Gigante, M. (1993) *NOMOS BASILEUS*. Con un' appendice (Naples).
Gill, C. (1995) *Greek Thought*. Greece and Rome New Surveys in the Classics, 25 (Oxford).
Godelier, M. (1986) *The Mental and the Material. Thought Economy and Society* (London).
Goff, B. (1990) *The Noose of Words* (Cambridge).
Goldhill, S. (1986) *Reading Greek Tragedy* (Cambridge).
Goldhill, S. (1990a) 'The Great Dionysia and civic ideology', in Winkler, J., and Zeitlin, F. edd. *Nothing to Do with Dionysus?* (Princeton).
Goldhill, S. (1990b) 'Character and action, representation and reading: Greek tragedy and its critics', in Pelling, C. ed. *Characterization and Individuality in Greek Literature* (Oxford).
Goldhill, S. (1991) *The Poet's Voice* (Cambridge).
Goldhill, S. (1995) 'Representing democracy: women and the Great Dionysia', in Osborne, R., and Hornblower, S. edd. *Ritual, Finance, Politics: Essays Presented to David Lewis* (Oxford).
Goldhill, S. (1995b) *Foucault's Virginity* (Cambridge).
Goldhill, S. (1997) 'The audience of Greek tragedy', in Easterling, P. ed. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (Cambridge).
Gomme, A. W. (1937) 'The speeches in Thucydides', in Gomme, *Essays in Greek History and Literature* (Oxford), 156–89.
Gomme, A. W., Andrewes, A., and Dover, K. J. (1945–81) *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 vols. (Oxford).
Goodin, R. E., and Pettit, P. edd. (1993) *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford).
Görgemanns, H., and Schmidt, E. A. edd. (1976) *Studien zum antiken Epos*. Beiträge zur klassischen Philologie 72 (Meisenheim am Glan).
Gosling, J. C. B., and Taylor, C. C. W. (1982) *The Greeks on Pleasure* (Oxford).
Gould, J. (1989) *Herodotus* (London).
Gould, J. (1991) *Give and Take in Herodotus*. The Fifteenth J. L. Myres Memorial Lecture (Oxford).
Gould, T. (1990) *The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy* (Princeton).
Gouldner, A. W. (1965) *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory* (London).

Gray, V. J. (1986) 'Xenophon's Hiero and the meeting between the wise man and tyrant in Greek literature', *Classical Quarterly* 36: 115–23.
Gray, V. J. (1989) *The Character of Xenophon's Hellenica* (London).
Gray, V. J. (1993) 'The image of Sparta: writer and audience in Isocrates' *Panathenaicus*', in Powell, A., and Hodkinson, S. edd. *The Shadow of Sparta* (London), 223–71.
Gray, V. J. (1994) 'Isocrates' manipulation of myth and the image of Athens, *Panegyricus* 54ff. *Panathenaicus* 168ff.', in Gray ed. *Nile, Ilissos and Tiber. Essays in honour of W.K. Lacey* (Auckland), 83–104.
Greengus, S. (1995) 'Legal and social institutions of ancient Mesopotamia', in Sasson ed. 1995: 469–84.
Greenhalgh, P. A. L. (1972) 'Aristocracy and its advocates in Archaic Greece', *Greece and Rome* 19: 190–207.
Grene, D. (1950) *Man in his Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato* (Chicago) [= *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato* (Chicago, 1965)].
Griffin, M. T. (1996). 'When is thought political?' (critical notice of Laks, A., and Schofield, M. edd. *Justice and Generosity* [Cambridge 1995]), *Apeiron* 29: 269–82.
Griffith, M. (1995) 'Brilliant Dynasts: power and politics in the *Oresteia*', *Classical Antiquity* 14: 62–129.
Grote, G. (1888) *A History of Greece*, vol. VII (London).
Gschnitzer, F. (1976) 'Politische Leidenschaft im homerischen Epos', in Görgemanns and Schmidt edd. 1976: 1–21.
Gschnitzer, F. (1988) 'Die Stellung der Polis in der politischen Entwicklung des Altertums', *Oriens Antiquus* 27: 287–302.
Gschnitzer, F. (1991) 'Zur homerischen Staats- und Gesellschaftsordnung: Grundcharakter und geschichtliche Stellung', in Latacz ed. 1991: 182–204.
Guthrie, W. K. C. (1957) *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man* (London).
Guthrie, W. K. C. (1962) *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge).
Guthrie, W. K. C. (1969) *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment* (Cambridge) [Part I of vol. III = *The Sophists* (Cambridge 1971)].
Haider, P. W. (1988) *Griechenland-Nordafrika: Ihre Beziehungen zwischen 1500 und 600 v. Chr.* (Darmstadt).
Haider, P. W. (1996) 'Griechen im Vorderen Orient und in Ägypten bis ca. 590 v.Chr.', in Ulf ed. 1996: 59–115.
Hall, E. (1989) *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford).
Hall, J. ed. (1986) *States in History* (Oxford).
Halliwell, S. (1986) *Aristotle's Poetics* (London).
Halliwell, S. (1991) 'The uses of laughter in Greek culture', *Classical Quarterly* 41 279–96.
Halpern, B., and Hobson, D. W. edd. (1993) *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World* (Sheffield).
Hammer, D. (1998) 'The politics of the *Iliad*', *Classical Journal* 94: 1–30
Hammer, D. (forthcoming) *The Epics as Political Thought: Politics in Performance* (Norman, Oklahoma).

Hansen, M. H. (1983) *Initiative und Entscheidung. Überlegungen über die Gewaltenteilung im Athen des 4. Jhs* (Konstanz).
Hansen, M. H. (1987) *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes* (Oxford).
Hansen, M. H. (1989) *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought* (Copenhagen).
Hansen, M. H. (1991) *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology* (Oxford).
Hansen, M. H. (1993a) 'The *polis* as a citizen-state', in Hansen ed. 1993: 7–29.
Hansen, M. H. (1998) *Polis and City-State: An Ancient Concept and Its Modern Equivalent* (Copenhagen).
Hansen, M. H. ed. (1993b) *The Ancient Greek City-State* (Copenhagen).
Hanson, V. D. (1995) *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization* (New York).
Harrison, A. R. W. (1968) *The Law of Athens*, vol. 1: The Family and Property (Oxford).
Hartog, F. (1991) *Le Miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre* (Paris, 2nd edn) [= *The Mirror of Herodotus: The Representation of the other in the Writing of History*, trans. Lloyd, J. (Berkeley 1988)].
Harvey, F. D. (1965) 'Two kinds of equality', *Classica et Medievalia* 26: 101–46.
Harvey, F. D. (1985) 'Dona ferentes: some aspects of bribery in Greek politics', in Cartledge, P. A., and Harvey, F. D. edd., *Crux: Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste.Croix on his 75th birthday* (Exeter and London), 76–117.
Harvey, F. D. (1990) 'The sykophant and sykophancy: vexatious redefinition?', in Cartledge, Millett and Todd edd. 1990: 103–21.
Havelock, E. A. (1957) *The Liberal Temper in Greek Politics* (London).
Havelock, E. A. (1972) 'War as a way of life in Classical culture', in Gareau, E. ed. *Classical Values and the Modern World* (Toronto), 19–78.
Havelock, E. A. (1978) *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato* (Cambridge MA).
Headlam, J. W. (1933) *Election by Lot at Athens* (Cambridge, 2nd edn).
Heath, M. (1985) 'Hesiod's didactic poetry', *Classical Quarterly* 35: 245–63.
Heath, M. (1987) *Aristophanes' Political Comedy* (Göttingen).
Hegel, G. W. F. (1948) 'On classical studies', in Knox, T., and Kroner, R. edd. *Early Theological Writings* (Chicago).
Heinimann, F. (1945) *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Basle).
Heinimann, F. (1961) 'Eine vorplatonische Theorie der *technē*', *Museum Helveticum* 18: 105–30.
Henrichs, A. (1984) 'The sophists and Hellenistic religion: Prodicus as the spiritual father of the Isis aretalogies', *Harvard Studies in Classical Philology* 88: 139–58.
Helck, W. (1979) *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägais bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.* (Darmstadt).
Held, D. ed. (1991) *Political Theory Today* (Oxford).
Heller, A. (1991) 'The concept of the political revisited', in Held ed. 1991: 330–43.
Henderson, J. (1980) '*Lysistrate*: the play and its themes', *Yale Classical Studies* 26: 153–218.
Herington, J. (1985) *Poetry into Drama: Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition* (Berkeley).

Herman, G. (1987) *Ritualised Friendship and the Greek City* (Cambridge).
Herman, G. (1993) 'Tribal and civic codes of behaviour in Lysias 1', *Classical Quarterly* 43:406–19.
Herodotus, *The History*, trans. Grene, D. (Chicago 1987).
Herter, H. ed. (1968) *Thukydides*. Wege der Forschung 98 (Darmstadt).
Higgins, W.E. (1977) *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis* (New York).
Hirsch, S. (1985) *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian Empire* (Hanover and London).
Hirschkop, K., and Shepherd, D. edd. (1989) *Bakhtin and Cultural Theory* (Manchester).
Hodkinson, S. (1983) 'Social order and the conflict of values in Classical Sparta', *Chiron* 13: 239–81.
Hodkinson, S. (1997) 'The development of Spartan society and institutions in the Archaic period', in Mitchell and Rhodes edd. 1997: 83–102.
Hölkeskamp, K.-J. (1992a) 'Written law in archaic Greece', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38: 87–117.
Hölkeskamp, K.-J. (1992b [pub. 1995]) 'Arbitrators, lawgivers and the "codification of law" in Archaic Greece', *Metis* 7: 49–81.
Hölkeskamp, K.-J. (1997) 'Agorai bei Homer', in Eder and Hölkeskamp edd. 1997: 1–19.
Hölkeskamp, K.-J. (1999) *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*. Historia Einzelschrift 131 (Stuttgart).
Hornblower, S. (1987) *Thucydides* (London).
Hornblower, S. (1991) *A Commentary on Thucydides*, vol. I: Books 1–3 (Oxford).
Hornblower, S. (1992) 'The religious dimension to the Peloponnesian War, or, what Thucydides does not tell us', *Harvard Studies in Classical Philology* 94: 169–97.
Hornblower, S. (1996) *A Commentary on Thucydides*, vol. II: Books 4–5.24 (Oxford).
How, W.W., and Wells, J. (1912) *A Commentary on Herodotus*, 2 vols. (Oxford).
Humphreys, S. C. (1985) 'Law as discourse', *History and Anthropology* 1:241–64.
Humphreys, S. C. (1991) 'A historical approach to Drakon's law on homicide', in Gagarin ed. 1991: 17–45.
Humphreys, S. C. (1993a) *The Family, Women and Death* (Ann Arbor MI, 2nd edn).
Humphreys, S. C. (1993b) 'Oikos and polis', in Humphreys 1993a: ch. 1.
Humphreys, S. C. (1993c) 'Public and private interests in classical Athens', in Humphreys 1993a: ch. 2.
Humphreys, S. C. (1993d) 'Diffusion, comparison, criticism', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 1–11.
Hunter, V. J. (1994) *Policing Athens. Social Control in the Attic Lawsuits, 420–320 BC* (Princeton).
Hussey, E. (1972) *The Presocratics* (London).
Hussey, E. (1985) 'Thucydidean history and Democritean theory', in Cartledge, P., and Harvey, F. edd. *Crux: Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th birthday* (Exeter and London), 118–38.
Hussey, E. (1995) 'Ionian inquiries: on understanding the Presocratic beginnings of science', in Powell, A. ed. *The Greek World* (London), 530–49.
Huxley, G. L. (1979) *On Aristotle and Greek Society* (Belfast).
Immerwahr, H. R. (1966) *Form and Thought in Herodotus* (Cleveland).

Irani, K. D., and Silver, M. edd. (1995) *Social Justice in the Ancient World* (Westport CT).
Irigaray, L. (1985) *Speculum of the Other Woman*, trans. Gill, G. (London).
Irigaray, L. (1989) *Le Temps de la différence* (Paris).
Irwin, W. A. (1946) 'The Hebrews', in Frankfort *et al.* 1946: 223–360.
Jacobsen, T. (1946) 'Mesopotamia', in Frankfort *et al.* 1946: 125–219.
Jacoby, F. (1913) 'Herodotos', in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplement 2 (Stuttgart) cols.205–520 [= id., *Griechische Historiker* (Stuttgart 1956) 7–164].
Jaeger, W. (1960) *Scripta Minora*, vol. 1 (Rome).
Jaeger, W. (1966) *Five Essays* (Montreal).
Janko, R. (1982) *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction* (Cambridge).
Jenkyns, R. (1980) *The Victorians and Ancient Greece* (London).
Jones, A. H. M. (1957) *Athenian Democracy* (Oxford).
Just, R. (1989) *Women in Athenian Law and Life* (London).
Kahn, C. H. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (Cambridge).
Kahn, C. H. (1981) 'The origins of social contract theory', in Kerferd ed. 1981: 92–108.
Kallet-Marx, L. (1994) 'Institutions, ideology and political consciousness in ancient Greece: some recent books on Athenian democracy', *Journal of the History of Ideas* 55.2:307–35.
Kennedy, G. (1963) *The Art of Persuasion in Greece* (London).
Kennell, N. M. (1995) *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta* (Chapel Hill NC).
Kerferd, G. B. (1981a) *The Sophistic Movement* (Cambridge).
Kerferd, G. B. ed. (1981b) *The Sophists and their Legacy*. Hermes Einzelschriften 44 (Wiesbaden).
Kiechle, F. (1958) 'Zur Humanität in der Kriegführung der griechischen Staaten', *Historia* 7: 129–56.
Kinzl, K. H. ed. (1979) *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen*. Wege der Forschung 510 (Darmstadt).
Kinzl, K. H. ed. (1995) *Demokratia: Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*. Wege der Forschung 657 (Darmstadt).
Kirk, G. S. (1975) 'The Homeric poems as history', *Cambridge Ancient History* II.2: 820–50 (Cambridge, 2nd edn).
Kirk, G. S. (1985) *The Iliad: A Commentary*, vol. 1: *Books 1–4* (Cambridge).
Kirk, G. S., Raven, J. E., and Schofield, M. (1983) *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 2nd edn).
Kitto, H. D. F. (1966) *POIESIS: Structure and Thought* (Berkeley).
Knox, B. (1952) 'The *Hippolytus* of Euripides', *Yale Classical Studies* 13: 3–21.
Knox, B. (1957) *Oedipus at Thebes* (London).
Knox, B. (1964) *The Heroic Temper* (Berkeley).
Koerner, R. (1993) *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis* (Cologne).
Konstan, D. (1995) *Greek Comedy and Ideology* (Oxford).
Konstan, D. (1997) *Friendship in the Classical World* (Cambridge).
Kopcke, G., and Tokumaru, I. edd. (1992) *Greece between East and West: 10th to 8th Centuries BC* (Mainz).

Kraut, R. (1984) *Socrates and the State* (Princeton).
Kurke, L. (1991) *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy* (Ithaca NY).
Lane, W., and Lane, A. (1986) 'The Politics of *Antigone*', in Euben ed. 1986: 162–82.
Lang, M. (1967) 'Kylonian conspiracy', *Classical Philology* 62: 243–9.
Lanza, D. (1977) *Il tiranno e il suo Pubblico* (Turin).
Latacz, J. (1996) *Homer. His Art and His World* (Ann Arbor MI).
Latacz, J. ed. (1991) *Zweihundert Jahre Homer-Forschung: Rückblick und Ausblick* (Stuttgart).
Lattimore, R. (1951) *The Iliad of Homer, Translated with an Introduction* (Chicago).
Lattimore, R. (1960) *Greek Lyrics*, trans. (Chicago).
Lattimore, R. (1965) *The Odyssey of Homer, Translated with an Introduction* (New York).
Lefkowitz, M. R. (1981) *The Lives of the Greek Poets* (Baltimore).
Lefkowitz, M. R. (1996) *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History* (New York).
Lefkowitz, M. R., and Rogers, G. M. edd. (1996) *Black Athena Revisited* (Chapel Hill NC).
Legon, R. P. (1981) *Megara: The Political History of a Greek City-State to 336 BC* (Ithaca NY).
Legrand, Ph.-E. (1954) *Hérodote: Index Analytique* (Paris).
Lesher, J. H. (1992) *Xenophanes of Colophon, Fragments: A Text and Translation with a Commentary* (Toronto).
Leveque, P., and Vidal-Naquet, P. (1964) *Clisthène l'Athénien* (Paris) [augmented English trans. Atlantic Highlands NJ, 1996].
Levine, M. M., and Peradotto, J. edd. (1989) *The Challenge of 'Black Athena'*. *Arethusa*, Special Issue.
Lewis, D. M. (1988) 'The Tyranny of the Pisistratidae' *Cambridge Ancient History* IV: 287–302 (Cambridge, 2nd edn).
Lewis, D. M. (1990) 'The political background of Democritus', in Craik, E. M. ed. *'Owls to Athens': Essays on Classical Subjects for Sir Kenneth Dover* (Oxford), 151–4.
Lewis, D. M. *et al.* edd. (1992) *The Cambridge Ancient History*, vol. V: *The Fifth Century BC* (Cambridge).
Lintott, A. W. (1982) *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 700–330 BC* (London and Sydney).
Lloyd, A. B. (1975) *Herodotus Book II*, vol. I: *Introduction* (Leiden). Repr. 1994.
Lloyd, G. E. R. (1979) *Magic, Reason and Experience* (Cambridge).
Lloyd, G. E. R. (1987) *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science* (Berkeley).
Lloyd, G. E. R. (1990) *Demystifying Mentalities* (Cambridge).
Lloyd, G. E. R. (1991a) *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge).
Lloyd, G. E. R. (1991b) 'The debt of Greek philosophy and science to the Near East', in Lloyd 1991a: 278–98.
Loizou, A., and Lesser, H. edd. (1990) *'Polis' and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy* (Aldershot).
Long, A. A. (1970) 'Morals and values in Homer', *Journal of Hellenic Studies* 90: 121–39.
Loraux, N. (1981) *L'Invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"* (Paris) [= *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, tr. A. Sheridan (Cambridge MA, 1986)].

Loraux, N. (1984/1993a) *Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes* (Princeton).
Loraux, N. (1987) 'Le lien de la division', *Le Cahier du Collège International de Philosophie* 4: 101–24.
Loraux, N. (1991) 'Reflections of the Greek city on unity and division', in Molho, Raaflaub and Emlen edd. 1991: 33–51.
Loraux, N. (1993b) 'Les femmes d'Athènes et le théâtre', in *Aristophane* Entretiens sur l'Antiquité Classique 38, Fondation Hardt (Geneva).
Loraux, N. (1996) 'Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica', in Settis ed. 1996: 1083–110.
Lorton, D. (1995) 'Legal and social institutions of Pharaonic Egypt', in Sasson ed. 1995: 345–62.
Luccioni, J. (1947) *Hiéron* (Paris).
Luccioni, J. (1948) *Les Idées politiques et sociales de Xénophon* (Paris).
Luce, T. J. ed. (1982) *Ancient Writers: Greece and Rome*, vol. 1 (New York).
Luria, S. (1970) *Democritea* (Leningrad).
Luschnat, O. (1970) 'Thukydides der Historiker', in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband 12 (Stuttgart) cols. 1085–354.
MacDowell, D. M. (1982) *Gorgias: Encomium of Helen* (Bristol).
MacDowell, D. M. (1990) *Demosthenes: Against Meidias (Oration 21)* (Oxford).
MacIntyre, A. (1973–4) 'Ancient politics and modern issues', *Arion* n.s. 1: 425–30.
Macleod, C. (1982) 'Politics and the *Oresteia*', *Journal of Hellenic Studies* 102: 124–44.
Macleod, C. (1983a) *Collected Essays* (Oxford).
Macleod, C. (1983b) 'Form and meaning in the Melian Dialogue', in Macleod 1983a: 52–67.
Macleod, C. (1983c) 'Rhetoric and history (Thucydides 6.16–18)', in Macleod 1983a: 68–87.
Macleod, C. (1983d) 'Reason and necessity: Thucydides 3.9–14, 37–48', in Macleod 1983a: 88–102.
Macleod, C. (1983e) 'Thucydides on faction (3.82–3)', in Macleod 1983a: 123–39.
Macleod, C. (1983f) 'Thucydides and tragedy', in Macleod 1983a: 140–58.
Malkin, I. (1987) *Religion and Colonization in Ancient Greece* (Leiden).
Malkin, I. (1989) 'Delphoi and the founding of social order in Archaic Greece', *Metis* 4: 129–53.
Manfredini, M., and Piccirilli, L. (1977) *Plutarco, La vita di Solone* (Florence).
Manville, P. B. (1990) *The Origins of Citizenship in Ancient Athens* (Princeton).
Marg, W. ed. (1965) *Herodot: Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Wege der Forschung 26 (Darmstadt, 2nd edn).
Martin, R. P. (1984) 'Hesiod, Odysseus, and the Instruction of Princes', *Transactions of the American Philological Association* 114: 29–48.
Martin, R. P. (1989) *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad* (Cornell).
Masaracchia, A. (1995) *Isocrate: retorica e politica* (Roma).
Mathieu, G. (1925) *Les Idées politiques et sociales d'Isocrate* (Paris).
Matthäus, H. (1993) 'Zur Rezeption orientalischer Kunst-, Kultur- und Lebensformen in Griechenland', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 165–86.
Mau, J., and Schmidt, E. G. edd. (1964) *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* (Berlin, repr. 1971).

McGlew, J. F. (1993) *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece* (Ithaca NY).
Meier, C. (1970) *Die Entstehung des Begriffs 'Demokratie'* (Frankfurt a.M.).
Meier, C. (1989) 'Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen', in Meier, *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers* (Berlin), 70–100.
Meier, C. (1980/1990) *The Greek Discovery of Politics*, trans. McLintock, D. (Cambridge MA).
Meier, C. (1993) *The Political Art of Greek Tragedy*, trans. Webber, A. (Cambridge).
Meiggs, R. (1972) *The Athenian Empire* (Oxford).
Meiggs, R., and Lewis, D. (1988) *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC* (Oxford, rev. edn).
Merck, M. (1978) 'The city's achievement: the patriotic Amazonomachy and ancient Athens', in Lipshitz, S. ed. *Tearing the Veil* (London).
Millett, P. (1984) 'Hesiod and his world', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 30: 84–115.
Mills, P. (1987) *Women, Nature and Psyche* (New Haven).
Mitchell, L., and Rhodes, P. J. edd. (1997) *The Development of the Polis in Archaic Greece* (London).
Moles, J. (1996) 'Herodotus warns the Athenians', *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 9: 259–84.
Molho, A., Raaflaub, K. A., and Emlen, J. edd. (1991) *Athens and Rome, Florence and Venice: City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy* (Stuttgart).
Molyneux, J. H. ed. (1993) *Literary Responses to Civil Discord* (Nottingham).
Momigliano, A. (1966a) *Studies in Historiography* (London).
Momigliano, A. (1966b) 'Some observations on causes of war in ancient historiography', in Momigliano 1966a: 112–26.
Momigliano, A. (1966c) 'The place of Herodotus in the history of historiography', in Momigliano 1966a: 127–42.
Momigliano, A. (1990) *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley).
Montgomery, H. (1983) *The Way to Chaeronea: Foreign Policy, Decision-making and Political Influence in Demosthenes' Speeches* (Bergen).
Moore, J. M. (1975) *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy* (London).
Morgan, C. (1991) 'Ethnicity and early Greek states: historical and material perspectives', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 37: 131–63.
Morris, I. (1986) 'The use and abuse of Homer', *Classical Antiquity* 5: 81–138.
Morris, I. (1987) *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State* (Cambridge).
Morris, I. (1996) 'The strong principle of equality and the Archaic origins of Greek democracy', in Ober and Hedrick edd. 1996: 19–48.
Morris, I. (1997) 'Homer and the Iron Age', in Morris and Powell edd. 1987: 535–59.
Morris, I. (1998) 'Archaeology and Archaic Greek history', in Fisher and van Wees edd. 1998: 1–91.
Morris, I. (forthcoming) *Archaeology as Cultural History*.
Morris, I., and Raaflaub, K. edd. (1997) *Democracy 2500? Questions and Challenges*. Archaeological Institute of America, Colloquia and Conference Papers 2 (Dubuque, Iowa).
Morris, I., and Powell, B. edd. (1997) *A New Companion to Homer* (Leiden).
Morris, S. P. (1992) *Daidalos and the Origins of Greek Art* (Princeton).

Morschauser, S. N. (1995) 'The ideological basis for social justice/responsibility in ancient Egypt', in Irani and Silver edd. 1995: 101–14.
Mossé, C. (1983) 'Sparte archaïque', *Parola del Passato* 28: 7–20.
Mossé, C. (1994) *Démosthène ou les ambiguïtés de la politique* (Paris).
Moulton, C. (1974) 'Antiphon the Sophist and Democritus', *Museum Helveticum* 31: 129–39.
Muir, J. V. (1985) 'Religion and the new education: the challenge of the Sophists', in Easterling and Muir edd. 1985: 191–218, 228–30.
Müller, R. (1984) 'Die Stellung Demokrits in der antiken Sozialphilosophie', in Benakis, L. ed. *Proceedings of the First International Conference on Democritus*, Xanthi, vol. 1, 423–33.
Müller, R. ed. (1987) *Polis und Res Publica: Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken* (Weimar).
Mulroy, D. (1992) *Early Greek Lyric Poetry, Translated with an Introduction and Commentary* (Ann Arbor MI).
Murray, O. (1990a) 'Cities of reason', in Murray and Price edd. 1990: 1–25.
Murray, O. (1990b) 'The affair of the mysteries: democracy and the drinking group', in Murray 1990c: 149–61.
Murray, O. (1991a) 'History and reason in the ancient city', *Papers of the British School at Rome* 59: 1–13.
Murray, O. (1991b) 'War and the symposium', in Slater ed. 1991: 83–103.
Murray, O. (1993) *Early Greece* (London and Cambridge MA, 2nd edn).
Murray, O. ed. (1990c) *Sympotica: A Symposium on the Symposion* (Oxford).
Murray, O., and Price, S. edd. (1990) *The Greek City. From Homer to Alexander* (Oxford).
Musti, D. (1985) 'Pubblico e privato nella democrazia periclea', *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 20.2 [= 49]: 7–17.
Musti, D. ed. (1991) *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo: Dal palazzo alla città* (Rome).
Nagy, G. (1976) 'Iambos: typologies of invective and praise', *Arethusa* 9: 191–205.
Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore).
Nagy, G. (1982) 'Hesiod', in Luce ed. 1982: 43–73; rewritten as part of Nagy 1990a: ch. 3.
Nagy, G. (1985) 'Theognis and Megara: a poet's vision of his city', in Figueira and Nagy edd. 1985: 22–81.
Nagy, G. (1990a) *Greek Mythology and Poetics* (Ithaca NY).
Nagy, G. (1990b) *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past* (Baltimore).
Nagy, G. (1996) 'Aristocrazia: caratteri e stili di vita', in Settis ed. 1996: 577–98.
Narcy, M. (1989) 'Antiphon d'Athènes', in Goulet, R. ed., *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. 1 (Paris), 225–44.
Nehamas, A. (1982) 'Plato on imitation and poetry', in Moravscik, J., and Temko, P. edd. *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts* (Totowa NJ).
Nenci, G. (1979) *La Grecia nell'età di Pericle* (Milan).
Nestle, W. (1942) *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* (Stuttgart, 2nd edn).
Neugebauer, O. (1957) *The Exact Sciences in Antiquity* (Providence RI, 2nd edn).

Nickel, R. (1979) *Xenophon* (Darmstadt).

Nicolai, W. (1993) 'Gefolgschaftsverweigerung als politisches Druckmittel in der Ilias', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 317–41.

Nicolet, C. ed. (1975) *Demokratia et Aristokratia. A Propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines* (Paris).

Nietzsche, F. (1872) *Die Geburt der Tragödie* (Leipzig).

Nill, M. (1985) *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus* (Leiden).

Nippel, W. (1980) *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit* (Stuttgart).

Nippel, W. (1988) 'Bürgerideal und Oligarchie. "Klassischer Republikanismus" aus althistorischer Sicht', in Koenigsberger ed. 1988: 1–18.

Nippel, W. (1993) 'Macht, Machtkontrolle und Machtentgrenzung. Zu einigen Konzeptionen und ihrer Rezeption in der frühen Neuzeit', in Gebhardt, J., and Münkler, H. edd. *Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken* (Baden-Baden), 58–78.

Nippel, W. (1994) 'Ancient and modern republicanism', in Fontana, B. ed. *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge), 6–26.

Nippel, W. (1995) *Public Order in Ancient Rome* (Cambridge).

Nixon, L., and Price, S. (1990) 'The size and resources of Greek cities', in Murray and Price edd. (1990): 137–70.

North, H. (1966) *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (Ithaca).

Nouhaud, Michel (1982) *L'Utilisation de l'histoire par les orateurs attiques* (Paris).

Nussbaum, M. C. (1986) *The Fragility of Goodness* (Cambridge).

O'Brien, M. (1985) 'Xenophanes, Aeschylus, and the doctrine of primeval brutishness', *Classical Quarterly* 35: 264–77.

O'Connor, D., and Silverman, D. P. edd. (1995) *Ancient Egyptian Kingship* (Leiden).

Oakley, J. H., and Sinos, R. (1993) *The Wedding in Ancient Athens* (Madison).

Ober, J. (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People* (Princeton).

Ober, J. (1993) 'The Athenian revolution of 508/7 B.C.E.: violence, authority, and the origins of democracy', in Dougherty and Kurke edd. 1993: 215–32.

Ober, J. (1996) *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton).

Ober, J. (1998) *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton).

Ober, J., and Hedrick, C. edd. (1996) *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (Princeton).

Okin, S. M. (1991) 'Gender, the public and the private', in Held ed. 1991: 67–90.

Oliva, P. (1971) *Sparta and her Social Problems* (Prague).

Ollier, Fr. (1934) *La République des Lacédémoniens* (Lyons).

Oost, S. (1973) 'The Megara of Theagenes and Theognis', *Classical Philology* 68: 188–96.

Osborne, R. (1990) 'Vexatious litigation in classical Athens: sykophancy and the sykophant', in Cartledge, Millett and Todd edd. 1990: 83–102.

Ostwald, M. (1969) *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford).

Ostwald, M. (1986) *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens* (Berkeley).
Ostwald, M. (1988) 'The reform of the Athenian state by Cleisthenes', *Cambridge Ancient History* IV: 303–46 (Cambridge, 2nd edn).
Page, D. L. (1962) *Poetae Melici Graeci* (Oxford).
Paolucci, A., and Paolucci, H. edd. (1962) *Hegel on Tragedy* (New York).
Parker, R. (1996) *Athenian Religion: A History* (Oxford).
Parry, A. M. (1989a) *The Language of Achilles and Other Papers* (Oxford).
Parry, A. M. (1989b) 'The language of Thucydides' description of the plague', in Parry 1989a: 156–76.
Parry, A. M. (1989c) 'Thucydides' historical perspective', in Parry 1989a: 286–300.
Patterson, O. (1982) *Slavery and Social Death* (Cambridge MA).
Patterson, O. (1991) *Freedom in the Making of Western Culture* (Cambridge MA).
Patzek, B. (1992) *Homer und Mykene* (Munich).
Pembroke, S. (1967) 'Women in charge: the function of alternatives in early Greek tradition and the ancient idea of matriarchy', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 30: 1–35.
Penglase, C. (1994) *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod* (London).
Pichot, A. (1991) *La naissance de la science* (Paris).
Pickard-Cambridge, A. (1968) *The Dramatic Festivals of Athens*, revised Gould, J., and Lewis, D. (Oxford). Repr. with corr. and add. 1988.
Pilz, W. (1934) *Der Rhetor im Attischen Staat* (Leipzig).
Pleket, H. W. (1969) 'The Archaic tyrannis', *Talanta* 1: 19–61.
Pleket, H. W. (1972) 'Isonomia and Cleisthenes: a note', *Talanta* 4: 63–81.
Podlecki, A. J. (1966) *The Political Background of Aeschylean Tragedy* (Michigan).
Podlecki, A. J. (1984) *The Early Greek Poets and Their Times* (Vancouver).
Polignac, F. de (1995) *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, trans. Lloyd, J. (Chicago).
Pomeroy, S. B. (1994) *Xenophon Oeconomicus. A social and historical commentary* (Oxford).
Pritchard, A. (1992) 'Antigone's mirrors: reflections on moral madness', *Hypatia* 7:77–93.
Pritchett, W. K. (1993) *The Liar School of Herodotus* (Amsterdam).
Procope, J. (1989 and 1990) 'Democritus on politics and the care of the soul', *Classical Quarterly* 39: 307–31 and 40: 21–45.
Pye, L. (1993) 'Political culture', in Krieger, J. ed. *The Oxford Companion to Politics of the World* (Oxford).
Qviller, B. (1981) 'The dynamics of the Homeric society', *Symbolae Osloenses* 56: 109–55.
Raaflaub, K. A. (1983) 'Democracy, oligarchy, and the concept of the "free citizen" in late fifth-century Athens', *Political Theory* 11.4: 517–44.
Raaflaub, K. A. (1984) 'Freiheit in Athen und Rom: Ein Beispiel divergierender politischer Begriffsentwicklung in der Antike', *Historische Zeitschrift* 238: 529–67.
Raaflaub, K. A. (1985) *Die Entdeckung der Freiheit*. Vestigia 37 (Munich).
Raaflaub, K. A. (1988) 'Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen', in Fetscher and Münkler edd. 1988: 189–271.

Raaflaub, K. A. (1989) 'Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen', *Historische Zeitschrift* 248: 1–32.

Raaflaub, K. A. (1990–1) 'I Greci scoprono la libertà', *OPUS* 9–10: 7–28.

Raaflaub, K. A. (1991) 'Homer und die Geschichte des 8. Jh.s v.Chr.', in Latacz ed. 1991: 205–56.

Raaflaub, K. A. (1992) *Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr.* (Munich).

Raaflaub, K. A. (1993) 'Homer to Solon: the rise of the polis (the written evidence)', in Hansen ed. 1993b: 41–105.

Raaflaub, K. A. (1995) 'Kleisthenes, Ephialtes und die Begründung der Demokratie', in Kinzl ed. 1995: 1–84.

Raaflaub, K. A. (1996a) 'Equalities and inequalities in Athenian democracy', in Ober and Hedrick edd. 1996: 139–74.

Raaflaub, K. A. (1996b) 'Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica', in Settis ed. 1996: 1035–81.

Raaflaub, K. A. (1997a) 'Citizens, soldiers, and the evolution of the early Greek polis', in Mitchell and Rhodes edd. 1997: 49–59.

Raaflaub, K. A. (1997b) 'Homeric society', in Morris and Powell edd. 1997: 624–48.

Raaflaub, K. A. (1997c) 'Politics and interstate relations in the world of early Greek poleis: Homer and beyond', *Antichthon* 31: 1–27.

Raaflaub, K. A. (1998) 'A historian's headache: how to read "Homeric society"?', in Fisher and van Wees edd. 1998: 169–93.

Raaflaub, K. A. ed. (1986) *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders* (Berkeley).

Raaflaub, K. A., and Müller-Luckner, E. edd. (1993) *Die Anfänge politischen Denkens in der Antike: Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen* (Munich).

Rahe, P. A. (1992) *Republics Ancient and Modern* (Chapel Hill NC).

Rankin, H. D. (1977) *Archilochus of Paros* (Park Ridge NJ).

Rawls, J. (1992) *Political Liberalism* (New York).

Rawson, E. (1969) *The Spartan Tradition in European Thought* (Oxford).

Rawson, E. (1970) 'Family and fatherland in Euripides' *Phoenissae*', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 11: 109–27.

Rechenauer, G. (1991) *Thukydides und die hippokratische Medizin* (Hildesheim).

Reckford, K. (1987) *Aristophanes' Old-and-New Comedy* (Chapel Hill).

Redfield, J. M. (1975) *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (Chicago).

Redfield, J. M. (1985) 'Herodotus the tourist', *Classical Philology* 80: 97–118.

Reverdin, O. ed. (1962) *Grecs et Barbares*. Entretiens sur l'antiquité classique 8 (Vandoeuvres-Geneva).

Reverdin, O., and Grange, B. edd. (1990) *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens sur l'antiquité classique 35 (Vandoeuvres-Geneva).

Rhodes, P. J. (1981) *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford).

Rhodes, P. J. (1995) 'The "acephalous" polis?', *Historia* 44: 153–67.

Richardson, N. J. (1975) 'Homeric professors in the age of the Sophists', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 21: 65–81.

Richter, M. ed. (1980) *Political Theory and Political Education* (Guildford).

Robinson, E. W. (1997) *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*. Historia Einzelschrift 107 (Stuttgart).
Robinson, T. M. (1984) *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi* (Salem NH).
Rollinger, R. (1996) 'Altorientalische Motivik in der frühgriechischen Literatur am Beispiel der homerischen Epen', in Ulf ed. 1996: 156–210.
Romilly, J. de (1951) *Thucydide et l'impérialisme athénien* (Paris, 2nd edn.) [= *Thucydides and Athenian Imperialism*, trans. Thody, P. (London 1963)].
Romilly, J. de (1956) *Histoire et Raison chez Thucydide* (Paris).
Romilly, J. de (1958) 'Eunoia in Isocrates, or the political importance of winning goodwill', *Journal of Hellenic Studies* 78: 92–101.
Romilly, J. de (1976) 'Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux: politique et médecine', *Wiener Studien* Neue Folge 10: 93–105.
Romilly, J. de (1988) *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès* (Paris) [= *The Great Sophists in Periclean Athens*, trans. Lloyd, J. (Oxford 1992)].
Romm, J. S. (1992) *The Edges of the Earth in Ancient Thought* (Princeton).
Rorty, A. ed. (1992) *Essays on Aristotle's Poetics* (Princeton).
Rose, P. W. (1988) 'Thersites and the plural voices of Homer', *Arethusa* 21: 5–25.
Rose, P. W. (1992) *Sons of the Gods, Children of Earth* (Ithaca).
Rösler, W. (1980) *Dichter und Gruppe: Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios* (Munich).
Rubinstein, L. (1998) 'The Athenian political perception of the *idiotes*', in Cartledge, Millett and von Reden edd. 1998: 125–43.
Runciman, W. G. (1982) 'The origins of states: the case of Archaic Greece', *Comparative Studies in Society and History* 24: 351–77.
Runciman, W. G. (1990) 'Doomed to extinction: the *polis* as an evolutionary dead-end', in Murray and Price edd. 1990: 347–67.
Ruschenbusch, E. (1960) 'Phonos: Zum Recht Drakons und seiner Bedeutung für das Werden des athenischen Staates', *Historia* 9: 129–54.
Ruschenbusch, E. (1966) *Solonos Nomoi: Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Historia Einzelschrift 9 (Wiesbaden).
Ruschenbusch, E. (1983) 'Die Polis und das Recht', in Dimakis ed. 1983: 305–26.
Ruzé, F. (1991) 'Le conseil et l'assemblée dans la Grande Rhetra de Sparte', *Revue des Études Grecques* 104: 15–30.
Ruzé, F. (1997) *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate* (Paris).
Ryffel, H. (1949) *ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ: Der Wandel der Staatsverfassungen* (Berne).
Saggs, H. W. F. (1989) *Civilization before Greece and Rome* (New Haven CT).
Ste. Croix, G. E. M. de (1972) *The Origins of the Peloponnesian War* (London).
Ste. Croix, G. E. M. de (1981) *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London and Ithaca NY).
Sakellariou, M. B. (1989) *The Polis-State: Definition and Origin* (Athens and Paris).
Salem, J. (1996) *Démocrite: grains de poussière dans un rayon de soleil* (Paris).
Sartori, F. (1957) *Le eterie nella vita politica Ateniese del VI e V secolo a.C.* (Rome).
Sasson, J. M. ed. (1995) *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 1 (New York).
Saunders, T. J. (1991) *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology* (Oxford).
Saxonhouse, A. (1992) *Fear of Diversity* (Chicago).

Schäfer, C. (1996) *Xenophanes von Kolophon: Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie* (Stuttgart).
Scharr, E. (1919) *Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit* (Halle).
Schein, S. (1984) *The Mortal Hero* (Berkeley).
Schiappa, E. (1991) *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (Columbia SC).
Schmitt Pantel, P. (1992) *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (Rome).
Schmitt Pantel, P. (1990) 'Collective activities and the political in the Greek city', in Murray and Price, edd. 1990: 199–213.
Schneider, C. (1974) *Information und Absicht bei Thukydides: Untersuchung zur Motivation des Handelns* (Göttingen).
Schofield, M. (1995–6) 'Sharing in the constitution', *Review of Metaphysics* 49: 831–58.
Schwabl, H. (1962) 'Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen', in Reverdin ed. 1962: 1–23.
Schwertfeger, T. (1982) 'Der Schild des Archilochos', *Chiron* 12: 253–80.
Scott, J. W. (1986) 'Gender: a useful category of historical analysis', *American Historical Review* 91: 1053–75.
Scott, J. W. (1991) 'Women's history', in Burke, P. ed. *New Perspectives on Historical Writing* (Cambridge), 42–66.
Scully, S. (1981) 'The polis in Homer: a definition and interpretation', *Ramus* 10: 1–34.
Scully, S. (1990) *Homer and the Sacred City* (Ithaca NY).
Seaford, R. (1995) *Reciprocity and Ritual* (Oxford).
Sealey, R. (1994) *The Justice of the Greeks* (Ann Arbor MI).
Segal, C. (1972) 'Curse and oath in Euripides' *Hippolytus*', *Ramus* 1: 165–80.
Segal, C. (1981) *Tragedy and Civilization* (Cambridge MA).
Settis, S. ed. (1996) *I Greci*, vol. 1 (Turin).
Seybold, K., and Ungern-Sternberg, J. (1993) 'Amos und Hesiod. Aspekte eines Vergleichs', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 215–40.
Shklar, J. (1971) 'Hegel's *Phenomenology*: an elegy for Hellas', in Pelczynski, Z. ed. *Hegel's Political Thought* (Cambridge).
Sidgwick, A. (1887) *Aeschylus. Eumenides* (Oxford).
Silk, M., and Stern, J. (1981) *Nietzsche on Tragedy* (Cambridge).
Silver, M. (1983) *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel* (Norwell MA).
Silver, M. (1995) 'Prophets and markets revisited', in Irani and Silver edd. 1995: 179–98.
Skinner, Q. R. D. (1969) 'Meaning and understanding in the history of ideas', *History and Theory* 8: 3–53.
Skinner, Q. R. D. (1989) 'The State' in Ball, Farr and Hanson edd. 1989: 90–131.
Slater, W. J. ed. (1991) *Dining in a Classical Context* (Ann Arbor MI).
Smart, J. D. (1988) 'Herodotus', in Cannon, J. ed. *The Blackwell Dictionary of Historians* (Oxford), 185–7.
Snell, B. (1938) *Leben und Meinungen der Sieben Weisen* (Munich).
Snodgrass, A. M. (1971) *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the 11th to the 8th Centuries BC* (Edinburgh).

Snodgrass, A. M. (1974) 'An historical Homeric society?', *Journal of Hellenic Studies* 94: 114–25.
Snodgrass, A. M. (1980) *Archaic Greece: The Age of Experiment* (Berkeley).
Snodgrass, A. M. (1987) *An Archaeology of Greece: The Present State and Future Scope of a Discipline* (Berkeley).
Snodgrass, A. M. (1993a) 'The rise of the *polis*: the archaeological evidence', in Hansen ed. 1993: 30–40.
Snodgrass, A. M. (1993b) 'The "hoplite reform" revisited', *Dialogues d'Histoire Ancienne* 19: 47–61.
Solmsen, F. (1949) *Hesiod and Aeschylus* (New York).
Sommerstein, A. H. (1982) *Aristophanes: The Clouds* (Warminster).
Sommerstein, A. H. (1989) *Aeschylus. Eumenides* (Cambridge).
Sourvinou-Inwood, C. (1989) 'Assumptions and the creation of meaning: reading Sophocles' *Antigone*', *Journal of Hellenic Studies* 109: 134–48.
Sourvinou-Inwood, C. (1995) 'Male and female, public and private, ancient and modern', in Reeder, E. ed. *Pandora. Women in Classical Greece* (Baltimore), 111–20.
Spahn, P. (1980) 'Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos', *Historische Zeitschrift* 231: 529–64.
Spahn, P. (1993) 'Individualisierung und politisches Bewusstsein im archaischen Griechenland', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 343–63.
Sprague, R. K. (1972) *The Older Sophists* (Columbia SC).
Springborg, P. (1990) 'The primacy of the political: Rahe and the myth of the *Polis*', *Political Studies* 38: 83–104.
Stadter, P. A. ed. (1973) *The Speeches in Thucydides: A Collection of Original Papers with a Bibliography* (Chapel Hill).
Stahl, H.-P. (1966) *Thukydides: Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozess* (Munich).
Stahl, M. (1987) *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen* (Stuttgart).
Stahl, M. (1992) 'Solon F 3D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens', *Gymnasium* 99: 385–408.
Stallybrass, P., and White, A. (1986) *The Politics and Poetics of Transgression* (London).
Starr, C. G. (1977) *The Economic and Social Growth of Early Greece 800–500 BC* (New York).
Starr, C. G. (1986) *Individual and Community: The Rise of the Polis, 800–500 BC* (New York).
Stein-Hölkeskamp, E. (1989) *Adelskultur und Polisgesellschaft* (Stuttgart).
Stein-Hölkeskamp, E. (1996) 'Tirannidi e ricerca dell'eunomia', in Settis ed. 1996: 653–79.
Steiner, G. (1984) *Antigones* (Oxford).
Steinmetz, P. ed. (1969) *Politeia und Res Publica* (Wiesbaden).
Strasburger, H. (1954) 'Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen', *Historische Zeitschrift* 177: 227–48, repr. in Gschnitzer, F. ed. *Griechische Staatskunde* (Darmstadt, 1976), 97–122.
Strasburger, H. (1982a) *Studien zur Alten Geschichte*, vol. II (Hildesheim).
Strasburger, H. (1982b) 'Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides', in Strasburger 1982a: 528–91 [= Herter 1968: 412–76].

Strasburger, H. (1982c) 'Herodot und das Perikleische Athen', in Strasburger 1982a: 592–626 [= Marg 1965: 574–608].
Strauss, L. (1963) *On Tyranny* (New York).
Striker, G. (1996) 'Methods of sophistry', in Striker, *Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge), 3–21.
Stroud, R. S. (1968) *Drakon's Law of Homicide* (Berkeley).
Swanson, J. A. (1992) *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy* (Ithaca NY and London).
Szegedy-Maszak, A. (1978) 'Legends of the Greek lawgivers', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19: 199–209.
Tatum, J. (1989) *Xenophon's Imperial Fiction: on 'The Education of Cyrus'* (Princeton).
Thom, M. (1995) *Republics, Nations and Tribes* (London and New York).
Thomas, R. (1989) *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge).
Thomas, R. (1992) *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge).
Thommen, L. (1996) *Lakedaimonion politeia: Die Entstehung der spartanischen Verfassung*, Historia Einzelschrift 103 (Stuttgart).
Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. Warner, R. [Penguin Classics] (Harmondsworth 1972).
Tigerstedt, E. N. (1965–78) *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, 3 vols. (Stockholm).
Todd, S. C. *The Shape of Athenian Law* (Oxford).
Too, Y.-L. (1995) *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, power, pedagogy* (Cambridge).
Triebel-Schubert, C. (1984) 'Der Begriff der Isonomie bei Alkmaion', *Klio* 66: 40–50.
Tully, J. ed. (1988) *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics* (Cambridge).
Tuplin, C. J. (1993) *The Failings of Empire: a reading of Xenophon Hellenica* (Stuttgart).
Turner, F. M. (1981) *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven).
Tyrrell, W. B. (1984) *Amazons: A Study in Athenian Mythmaking* (Baltimore).
Ulf, C. (1990) *Die homerische Gesellschaft*, Vestigia 43 (Munich).
Ulf, C. ed. (1996) *Wege zur Genese griechischer Identität: Die Bedeutung der früharchaischen Zeit* (Berlin).
Vermeule, E. (1964) *Greece in the Bronze Age* (Chicago).
Vernant, J.-P. (1965) *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. 1 (Paris).
Vernant, J.-P. (1974–80) *Myth and Society in Ancient Greece* (London).
Vernant, J.-P. (1982) *The Origins of Greek Thought* (Ithaca NY).
Vernant, J.-P. (1985) 'Espace et organisation politique en Grèce ancienne', in *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 3rd edn), 238–60.
Vernant, J.-P., ed. (1968) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (Paris).
Vernant, J.-P., and Vidal-Naquet, P. (1981) *Tragedy and Myth in Ancient Greece*, trans. Lloyd, J. (Brighton).
Vidal-Naquet, P. (1990) *La Démocratie Grecque vue d'ailleurs* (Paris).
Vlastos, G. (1946) 'Solonian justice', *Classical Philology* 41: 65–83, repr. in Vlastos 1995: 32–56.
Vlastos, G. (1947) 'Equality and justice in early Greek cosmologies', *Classical Philology* 42: 156–78, repr. in Vlastos 1995: 57–88.
Vlastos, G. (1953) '*Isonomia*', *American Journal of Philology* 74: 337–66, repr. in Vlastos 1995: 89–111.

Vlastos, G. (1964) '*Isonomia politike*', in Mau and Schmidt edd. 1964: 1–35, repr. in Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton 1981, 2nd edn), 164–203.
Vlastos, G. (1994) 'The historical Socrates and Athenian democracy', in Vlastos, *Socratic Studies* (Cambridge), 87–108.
Vlastos, G. (1995) *Studies in Greek Philosophy*, vol. 1: *The Presocratics* (Princeton).
Voegelin, E. (1956) *Order and History*, vol. 1: *Israel and Revelation* (Baton Rouge LA).
Voegelin, E. (1957) *Order and History*, vol. 11: *The World of the Polis* (Baton Rouge LA).
Walbank, F. W. (1985) 'Speeches in Greek historians', in Walbank, *Selected Papers: Studies in Greek and Roman history and historiography* (Cambridge), 242–61.
Walcot, P. (1966) *Hesiod and the Near East* (Cardiff).
Walcot, P. (1978) *Envy and the Greeks* (Warminster).
Waldron, J. (1989) 'Political philosophy', in Urmson, J., and Ree, J. edd. *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers* (London).
Wallace, R. W. (1989) *The Areopagus Council to 307 BC* (Baltimore).
Wallace, R. W. (1997) 'Solonian democracy', in Morris and Raaflaub edd. 1997: 11–29.
Walser, G. (1984) *Hellas und Iran* (Darmstadt).
Walter, U. (1993) *An der Polis teilhaben: Burgerstaat und Zugehörigkeit im Archaischen Griechenland*. Historia Einzelschrift 82 (Stuttgart).
Ward, W. A., and Joukowsky, M. S. edd. (1992) *The Crisis Years: The 12th Century BC from beyond the Danube to the Tigris* (Dubuque IA).
Weber-Schafer P. (1976) *Einführung in die antike politische Theorie*, vol. 1: *Die Frühzeit* (Darmstadt).
Wees, H. van (1992) *Status Warriors: War, Violence, and Society in Homer and History* (Amsterdam).
Wees, H. van (1994) 'The Homeric way of war: the *Iliad* and the hoplite phalanx', *Greece and Rome* 41: 1–18, 131–55.
Wees, H. van (1999) 'Tyrtaeus' Eunomia: nothing to do with the Great Rhetra', in Powell, A. and Hodkinson, S. edd. *Sparta: new perspectives* (London): 1–41.
Wehgartner, I. ed. (1992) *Euphronios und seine Zeit* (Berlin).
Weiler, I. (1996) 'Soziogenese und soziale Mobilitat im archaischen Griechenland. Gedanken zur Begegnung mit den Volkern des Alten Orients', in Ulf ed. 1996: 211–39.
Welwei, K.-W. (1992) *Athen: vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis* (Darmstadt).
West, M. L. (1966) *Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford).
West, M. L. (1974) *Studies in Greek Elegy and Iambus* (Berlin).
West, M. L. (1978) *Hesiod, Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford).
West, M. L. (1989–92) *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, 2 vols. (Oxford, 2nd edn).
West, M. L. (1995) 'The date of the *Iliad*', *Museum Helveticum* 52: 203–19.
West, M. L. (1997) *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford).
Westbrook, R. (1988) 'The nature and origin of the XII Tables', *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, rom. Abt.* 105: 74–121.
Westbrook, R. (1989) 'Cuneiform law codes and the origins of legislation', *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 79: 201–22.

Westbrook, R. (1992) 'The trial scene in the *Iliad*', *Harvard Studies in Classical Philology* 94: 53–76.

Westbrook, R. (1995) 'Social justice in the ancient Near East', in Irani and Silver edd. 1995: 149–63.

Westlake, H. D. (1968) *Individuals in Thucydides* (Cambridge).

Westlake, H. D. (1989) 'The subjectivity of Thucydides: his treatment of the Four Hundred at Athens', in Westlake, *Studies in Thucydides and Greek History* (Bristol), 181–200.

Whitley, J. M. (1991) *Style and Society in Dark Age Greece: the changing face of a pre-literate society 1100–700 BC* (Cambridge).

Whitlock-Blundell, M. (1989) *Helping Friends and Harming Enemies* (Cambridge).

Wiedemann, T. E. J. (1996) '"ἐλάχιστον . . . ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος": Thucydides, women, and the limits of rational analysis', in McAuslan, I., and Walcot, P. edd., *Women in Antiquity*. Greece and Rome Studies 3 (Oxford), 83–90.

Wilcke, C. (1993) 'Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien', in Raaflaub and Müller-Luckner edd. 1993: 29–75.

Williams, B. (1993) *Shame and Necessity* (Berkeley).

Wilms, H. (1995) *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates* (Stuttgart and Leipzig).

Wilson, J. A. (1946) 'Egypt', in Frankfort *et al.* 1946: 31–122.

Wilson, P. (1992) 'Demosthenes 21 (*Against Meidias*): democratic abuse', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 37: 164–95.

Wilson, P. (forthcoming) *The Athenian Institution of the Khoregia* (Cambridge).

Winnington-Ingram, R. (1980) *Sophocles: an Interpretation* (Cambridge).

Winton, R., and Garnsey, P. (1981) 'Political theory', in Finley, M. I. ed. *The Legacy of Greece* (Oxford).

Wolff, E. (1964) 'Das Weib des Masistes', *Hermes* 92: 51–8 [= Marg 1965: 668–78].

Wolin, S. (1960) *Politics and Vision* (Boston).

Woozley, A. D. (1979) *Law and Obedience: the Arguments of Plato's Crito* (London).

Worthington, I. (1991) 'Greek oratory, revision of speeches and the problem of historical reliability,' *Classica et Mediaevalia* 42: 55–74.

Worthington, I. ed. (1994) *Persuasion: Greek Rhetoric in Action* (London).

Yamauchi, E. M. (1980) 'Two reformers compared: Solon of Athens and Nehemiah of Jerusalem', in *The Bible World: Essays in Honor of C. H. Gordon*, 269–92 (New York).

Yunis, H. (1996) *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (Cornell).

Zeitlin, F. (1965) 'The motif of the corrupted sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*', *Transactions of the American Philological Association* 96: 463–505.

Zeitlin, F. (1978) 'Dynamics of misogyny in the *Oresteia*', *Arethusa* 11: 149–84.

Zeitlin, F. (1989) 'Mysteries of identity and designs of the self in Euripides' *Ion*', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 35: 144–97.

Zerilli, L. (1991) 'Machiavelli's sisters: women and the "conversation" of political theory', *Political Theory* 19: 252–75.

Zhmud, L. (1997) *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus* (Berlin).

Zuntz, G. (1955) *The Political Plays of Euripides* (Manchester).

AA.VV. (1983) *SUZETESIS: Studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante* (Naples).

Aalders, G. J. D. (1968) *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum* (Amsterdam).

Aalders, G. J. D. (1972) 'Political thought and political programs in the Platonic *Epistles*', in *Pseudepigrapha* 1, *Entretiens sur l'Antiquité classique* 18, Fondation Hardt (Geneva), 145–87.

Aalders, G. J. D. (1975) *Political Thought in Hellenistic Times* (Amsterdam).

Adam, J. (1963) *The Republic of Plato*: 2 vols., edited with critical notes, commentary and appendices, by Rees, D. A. (Cambridge, 2nd edn).

Algra, K. A. (1996) 'Observations on Plato's Thrasymachus: the case for *pleonexia*', in Algra, K. A., Van der Horst, P. W., and Runia, D. T. edd. *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy* (Leiden), 41–60.

Annas, J. (1978) 'Plato and common morality', *Classical Quarterly* 28: 437–51.

Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford).

Annas, J. (1993) *The Morality of Happiness* (New York).

Annas, J. (1995) 'Aristotelian political theory in the Hellenistic period', in Laks, A., and Schofield, M. edd. *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy* (Cambridge), 74–94.

Annas, J. (1996) 'Aristotle on human nature and political virtue', *The Review of Metaphysics* 49: 731–53.

Annas, J., and Waterfield, R. (1995) *Plato: Statesman*, translation with introduction (Cambridge).

Arnhart, L. (1994) 'The Darwinian biology of Aristotle's political animals', *American Journal of Political Science* 38: 464–85.

Aubenque, P. (1963) *La Prudence chez Aristote* (Paris).

Bambrough, R. ed. (1967) *Plato, Popper and Politics* (Cambridge).

Barker, A. (1977) 'Why did Socrates refuse to escape?', *Phronesis* 22: 13–28.

Barker, E. (1918) *Greek Political Theory* (London).

Barker, E. (1946) *The Politics of Aristotle*, translation with introduction, notes and appendices (Oxford): revised with new introduction and notes by Stalley, R. F. (Oxford 1995).

Barnes, J. (1982) *Aristotle* (Oxford).

Barnes, J. (1990) 'Aristotle and political liberty', in Patzig ed. 1990: 250–63.

Barnes, J. (1991) 'The Hellenistic Platos', *Apeiron* 23: 115–28.

Barnes, J. ed. (1984) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 vols. (Princeton).

Barnes, J. ed. (1995) *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge).

Barnes, J., Schofield, M., and Sorabji, R. edd. (1977) *Articles on Aristotle*, vol. II: *Ethics and Politics* (London).

Beiner, R. (1983) *Political Judgement* (Chicago).

Berlin, I. (1958) *Two Concepts of Liberty* (Oxford); reprinted in his *Four Essays on Liberty* (Oxford 1969).

Beversluis, J. (1993) 'Vlastos' quest for the historical Socrates', *Ancient Philosophy* 13: 293–312.

Bloom, A. (1968) *The Republic of Plato* translated with notes and interpretive essay (New York).

Bloom, A. (1977) 'Response to Hall', *Political Theory* 5: 315–30.

Bluestone, N. H. (1987) *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender* (Oxford/Hamburg/New York).

Bobonich, C. (1991) 'Persuasion, freedom and compulsion in Plato's *Laws*', *Classical Quarterly* 41: 365–88.

Bobonich, C. (1994) 'Akrasia and agency in Plato's *Laws* and *Republic*', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76: 3–36.

Bobonich, C. (1995) 'The virtues of ordinary people in Plato's *Statesman*', in Rowe ed. 1995b: 313–29.

Bodéüs, R. (1982) *Le Philosophe et la cité* (Paris).

Bodéüs, R. (1991a) *Philosophie et politique chez Aristote* (Namur).

Bodéüs, R. (1991b) 'Law and the regime in Aristotle', in Lord and O'Connor edd. 1991: 234–48.

Bodéüs, R. (1993) *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics* (New York).

Brandwood, L. (1969) 'Plato's seventh letter', *Revue de l'Organisation Internationale pour l'Étude des Langues anciennes par Ordinateur* 4: 1–25.

Brandwood, L. (1990) *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge).

Brisson, L. (1987) *Platon: Lettres*. Traduction inédite, introduction, notices et notes (Paris).

Brisson, L. (1994) *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* (Sankt Augustin, 2nd edn).

Brisson, L. (1995) 'Interprétation du mythe du *Politique*', in Rowe 1995b: 349–63.

Brown, L. (1998) 'How totalitarian is Plato's *Republic*?', in Ostenfeld, E. ed. *Essays on Plato's Republic* (Aarhus).

Brunschwig, J. (1986) 'Platon: La République', in Châtelet, F., Duhamel, O. and Pisier, E. edd. *Dictionnaire des œuvres politiques* (Paris), 638–52.

Brunt, P. A. (1993) *Studies in Greek History and Thought* (Oxford).

Burnet, J. (1900) *The Ethics of Aristotle* (London).

Burnyeat, M. (1990) *The Theaetetus of Plato*, with translation by Levett, M. J. (Indianapolis and Cambridge).

Burnyeat, M. F. (1992) 'Utopia and fantasy: the practicability of Plato's ideally just city', in Hopkins, J., and Savile, A. edd. *Psychoanalysis, Mind and Art: Perspectives on Richard Wollheim* (Oxford), 175–87.

Chappell, T. D. J. (1993) 'The virtues of Thrasymachus', *Phronesis* 38: 1–17.

Charles, D. (1990) 'Comments on M. Nussbaum', in Patzig ed. 1990: 187–201.

Cherniss, H. F. (1945) *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley CA).

Cherniss, H. F. (1957) 'The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues', *American Journal of Philology* 78: 225–66 (repr. in Allen, R.E. ed. *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, 339–78).

Chroust, A. H. (1973) *Aristotle: New Light on his Life and some of his Lost Works*, 2 vols. (London).

Clay, D. (1988) 'Reading the *Republic*', in Griswold, C. L. ed. *Platonic Writings, Platonic Readings* (London/New York), 19–33.

Cohen, D. (1991) *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge).

Cohen, D. (1993) 'Law, autonomy, and political community in Plato's *Laws*', *Classical Philology* 88: 301–18.

Cohen, D. (1995) *Law, Violence and Community in Classical Athens* (Cambridge).
Cohen, S. M. (1973) Commentary on J. M. E. Moravcsik, 'Plato's method of division', in Moravcsik ed., *Patterns in Plato's Thought* (Dordrecht), 181–91.
Cole, T. (1967) *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland, OH).
Cooper, J. M. (1977) 'The psychology of justice in Plato', *American Philosophical Quarterly* 14: 151–7.
Cooper, J. M. (1990) 'Political animals and civic friendship', in Patzig ed. 1990: 220–41.
Cornford, F. M. (1932) *Before and After Socrates* (Cambridge).
Cornford, F. M. (1941) *The Republic of Plato*: translated with introduction and notes (Oxford).
Cornford, F. M. (1950 [1935]) 'Plato's commonwealth', in his *The Unwritten Philosophy* (Cambridge), 46–67.
Cudworth, R. (1996 [1731]) *Eternal and Immutable Morality*, ed. Hutton, S. (London).
De Strycker, E., and Slings, S. (1994) *Plato's Apology of Socrates* (Leiden).
Deane, P. (1973) 'Stylometrics do not exclude the seventh letter', *Mind* 82: 113–17.
Denyer, N. C. (1983) 'The origins of justice', in AA.VV. 1983: 133–52.
Depew, D. J. (1995) 'Humans and other political animals in Aristotle's *History of Animals*', *Phronesis* 40: 156–81.
Diès, A. (1935) *Platon. Oeuvres complètes*, 9.1: *Le politique*, translation with introduction (Paris).
Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists* (London).
Dillon, J. (1995) 'The Neoplatonic exegesis of the *Statesman* myth', in Rowe 1995b, 364–74.
Dixsaut, M. (1995) 'Une politique vraiment conforme à la nature', in Rowe 1995b: 253–73.
Dodds, E. R. (1959) *Plato Gorgias*: a revised text with introduction and commentary (Oxford).
Dreizehnter, A. (1970) *Aristoteles Politik*: critical edition with introduction and indices (Munich).
During, I. (1957) *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Gothenburg).
During, I. (1961) *Aristotle's Protrepticus* (Gothenburg).
Düring, I. (1966) *Aristoteles* (Heidelberg).
Dusanić, S. (1978) 'The ὅρκιον τῶν οἰκιστήρων and fourth-century Cyrene', *Chiron* 8: 55–76.
Dusanić, S. (1990) 'The *Theages* and the liberation of Thebes in 379 BC', in Schachter, A. ed., *Essays in the Topography, History and Culture of Boeotia* (*Teiresias* Supplement 3: Montreal), 65–70.
Edelstein, L. (1966) *Plato's Seventh Letter* (Leiden).
Ehrenberg, V. (1938) *Alexander and the Greeks* (Oxford).
England, E. B. (1921) *The Laws of Plato*, text edited with introduction and notes, 2 vols. (Manchester).
Everson, S. (1996) *Aristotle: The Politics and The Constitution of Athens*, translation by Jowett, B., rev. Barnes, J. (1984): edited with an introduction (Cambridge, 2nd edn).
Everson, S. (1998) 'The incoherence of Thrasymachus', in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16: 99–131.

Ferrari, G. R. F. (1989) 'Plato and poetry', in Kennedy, G. A. ed. *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. I: *Classical Criticism* (Cambridge), 92–148.

Finley, M. I. (1977) 'Aristotle and economic analysis', in Barnes, Schofield, and Sorabji edd. 1977: 140–58.

Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World* (Cambridge).

Fondation Hardt (1965) *La Politique d'Aristote*. Entretiens sur l'antiquite classique 11 (Vandoeuvres-Geneva).

Fortenbaugh, W. W. (1977) 'Aristotle on slaves and women', in Barnes, Schofield, and Sorabji edd. 1977: 135–9.

Fortenbaugh, W. W. (1991) 'Aristotle on prior and posterior, correct and mistaken constitutions', in Keyt and Miller edd. 1991: 226–37.

Fortenbaugh, W. W. (1993) 'Theophrastus on law, virtue, and the particular situation', in Rosen, R. M., and Farrell, J. edd., *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald* (Ann Arbor MI), 447–55.

Fortenbaugh, W. W., *et al.* edd. (1992) *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, Part II (Leiden/New York).

Fritz, K. von, and Kapp, E. (1950) *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts* (New York).

Gadamer, H.-G. (1975) *Truth and Method* (New York).

Garnsey, P. (1996) *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge).

Gauthier, R. A., and Jolif, J. Y. (1970) *Aristote: l'Ethique à Nicomaque* (Louvain).

Gill, C. (1979) 'Plato and politics: the *Critias* and the *Politicus*', *Phronesis* 24: 148–67.

Gotthelf, A. (1997) 'Understanding Aristotle's teleology', in Hassing, R. F. ed. *Final Causality in Nature and Human Affairs* (Washington DC).

Grote, G. (1865) *Plato and Other Companions of Socrates*, 3 vols. (London).

Grube, G. M. A. (1935). *Plato's Thought* (London).

Grube, G. M. A. (1992) *Plato: Republic*, translation revised by Reeve, C. D. C. (Indianapolis).

Gruen, E. S. (1993) 'The polis in the Hellenistic world', in Rosen, R. M., and Farrell, J. edd. *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald* (Ann Arbor MI), 339–54.

Gulley, N. (1972) 'The authenticity of the Platonic *Epistles*', in *Pseudepigrapha* I, *Entretiens sur l'Antiquite classique* 18, Fondation Hardt (Geneva), 103–43.

Guthrie, W. K. C. (1969) *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment* (Cambridge).

Guthrie, W. K. C. (1975) *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period* (Cambridge).

Guthrie, W. K. C. (1978) *A History of Greek Philosophy*, vol. V: *The Later Plato and the Academy* (Cambridge).

Guthrie, W. K. C. (1981). *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: *Aristotle, An Encounter* (Cambridge).

Halliwell, S. (1993) *Plato: Republic* 5: with a translation and commentary (Warminster).

Hardie, W. F. R. (1980) *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, 2nd edn).

Harvey, F. D. (1965) 'Two kinds of equality', *Classica et Mediaevalia* 26: 101–46.

Hentschke, A. B. (1971) *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der 'Nomoi' im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles* (Frankfurt).

Heylbut, G. ed. (1889) *Heliodorus: In Ethica Nicomachea Paraphrasis* (Berlin).
Holmes, S. T. (1979) 'Aristippus in and out of Athens', *American Political Science Review* 73: 113–28.
Hutchinson, D. S. (1988) 'Doctrines of the mean and the debate concerning skills in fourth century medicine, rhetoric and ethics', *Apeiron* 21: 17–52.
Hyland, D. A. (1995) *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues* (Albany NY).
Irwin, T. H. (1973) *Plato's Moral Theory* (Oxford).
Irwin, T. H. (1979) *Plato Gorgias:* translated with notes (Oxford).
Irwin, T. H. (1985) 'Moral science and political theory in Aristotle', in Cartledge, P. A., and Harvey, F. D. edd. *Crux: Essays Presented to G. E. M. de Ste Croix on his 75th birthday* (Exeter and London) [= *History of Political Thought* 6], 150–68.
Irwin, T. H. (1988) *Aristotle's First Principles* (Oxford).
Irwin, T. H. (1995) *Plato's Ethics* (Oxford).
Isnardi Parente, M. (1988) 'L'Accademia antica e la politica del primo Ellenismo', in Casertano, G. ed. *I filosofi e il potere nella societa e nella cultura antiche* (Naples), 89–117.
Jackson, H. (1879) *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle* (Cambridge).
Jaeger, W. (1948) *Aristotle: Fundamentals of his Development*, trans. Robinson, R. (Oxford, 2nd edn).
Jouanna, J. (1978) 'Le médecin modele du legislateur dans les Lois de Platon', *Ktema* 3: 77–91.
Kahn, C. H. (1981) 'Did Plato write Socratic dialogues?', *Classical Quarterly* 31: 305–20 (repr. in Benson, H. H. ed. *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York and Oxford 1992, 35–52).
Kahn, C. H. (1983) 'Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 75–121.
Kahn, C. H. (1988) 'On the relative date of the *Gorgias* and the *Protagoras*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 69–102.
Kahn, C. H. (1990) 'The normative structure of Aristotle's "Politics"', in Patzig ed. 1990: 369–84.
Kahn, C. H. (1995) 'The place of the *Statesman* in Plato's later work', in Rowe 1995b: 49–60.
Kelsen, H. (1937) 'The philosophy of Aristotle and the Hellenic Macedonian policy', *Ethics* 48, 1–64; reprinted (in part) in Barnes, Schofield and Sorabji edd. (1977): 170–94.
Kennedy, G. A. (1994) *A New History of Classical Rhetoric* (Princeton).
Kerferd, G. B. (1981) *The Sophistic Movement* (Cambridge).
Keyt, D. (1988) 'Injustice and pleonexia in Aristotle: a reply to Charles Young', *The Southern Journal of Philosophy* 27, supp.: 251–7.
Keyt, D. (1991a) 'Aristotle's theory of distributive justice', in Keyt and Miller edd. 1991: 238–78.
Keyt, D. (1991b) Three basic theorems in Aristotle's *Politics*', in Keyt and Miller edd. (1991): 118–41 [revised version of 'Three fundamental theorems in Aristotle's *Politics*', *Phronesis* 32 (1987): 54–79].
Keyt, D. (1993) 'Aristotle and anarchism', *Reason Papers* 18: 133–52.
Keyt, D. (1999) *Aristotle: Politics, Books v and vi:* translated with a commentary (Oxford).

Keyt, D., and Miller, F. D. edd. (1991) *A Companion to Aristotle's Politics* (Oxford).
Kraut, R. (1973) 'Egoism, love and political office in Plato', *Philosophical Review* 82: 330–44.
Kraut, R. (1984) *Socrates and the State* (Princeton).
Kraut, R. (1989) *Aristotle on the Human Good* (Princeton).
Kraut, R. (1992) 'The defense of justice in Plato's *Republic*', in Kraut, R. ed. *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge), 311–37.
Kraut, R. (1997) *Aristotle: Politics, Books VII and VIII*: translated with a commentary (Oxford).
Kullman, W. (1991) 'Man as a political animal in Aristotle', in Keyt and Miller edd. 1991: 94–117.
Laks, A. (1990) 'Legislation and demiurgy: on the relationship between Plato's *Republic* and *Laws*', *Classical Antiquity* 9: 209–29.
Laks, A. (1991) 'L'utopie législative de Platon', *Revue philosophique*, 417–28.
Lane, M. S. (1995) 'A new angle on Utopia: the political theory of the *Statesman*', in Rowe 1995b: 276–91.
Lane, M. S. (1998) *Method and Politics in Plato's Statesman* (Cambridge).
Lear, J. (1992) 'Inside and outside the *Republic*', *Phronesis* 37: 184–215.
Ledger, G. R. (1989) *Re-counting Plato* (Oxford).
Leszl, W. (1989) 'La politica è una "techne"? E richiede un' "episteme"? Uno studio sull'epistemologia della "Politica" di Aristotele', in Berti, E., and Napolitano, M. edd. *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna.* (L'Aquila), 75–134.
Lévy, E. (1993) '*Politeia* et *politeuma* chez Aristote', in Piérart, M. ed. *Aristote et Athènes* (Paris), 65–90.
Leyden, W. von (1985) *Aristotle on Equality and Justice: his Political Argument* (London).
Lindsay, A. D. (1935) *Plato: The Republic*, trans. (London); new edn by Irwin, T. (1993).
Litzinger, C. I. (1964). *Thomas Aquinas: Commentary on the Nicomachean Ethics*, 2 vols., trans. (Chicago).
Lloyd, G. E. R. (1968) *Aristotle, the Growth and Structure of his Thought* (Cambridge).
Lloyd, G. E. R. (1990) 'Plato and Archytas in the Seventh Letter', *Phronesis* 35: 159–74.
Loraux, N. (1986) *The Invention of Athens: the Funeral Oration in the Classical City* (Cambridge MA).
Lord, C., and O'Connor, D. K. edd. (1991) *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science* (Berkeley/Los Angeles/Oxford).
Lovejoy, A. O., and Boas, G. (1935) *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore).
Lovibond, S. (1994) 'An ancient theory of gender: Plato and the Pythagorean table', in Archer, L. J., Fischler, S., and Wyke, M. edd. *Women in Ancient Societies* (London), 88–101.
MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* (London).
McCabe, M. M. (1994) *Plato's Individuals* (Princeton).
McKenzie, M. M. (1981) *Plato on Punishment* (London).
McKim, R. (1988) 'Shame and truth in Plato's *Gorgias*', in Griswold, C. L. ed. *Platonic Writings, Platonic Readings* (London and New York), 34–48.
Meier, C. (1990) *The Greek Discovery of Politics* (Cambridge MA).
Meikle, S. (1995) *Aristotle's Economic Thought* (Oxford).

Mill, J. S. (1972), *Collected Works*, vol. XVI: *The Later Letters of J. S. Mill, 1849–1873*, vol. III (Toronto and London).
Mill, J. S. (1978), *Collected Works*, vol. XI: *Essays on Philosophy and the Classics*, intr. by F. Sparshott (Toronto and London).
Miller, F. D., Jr (1991) 'Aristotle on natural law and justice', in Keyt and Miller edd. 1991: 279–306.
Miller, F. D., Jr (1995) *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (Oxford).
Miller, M. H., Jr (1980) *The Philosopher in Plato's Statesman* (The Hague).
Moraux, P. (1957) *A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue 'Sur la justice'* (Louvain).
Moraux, P. (1973) *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. 1 (Berlin and New York).
Moreau, J. (1962) *Aristote et son école* (Paris).
Morrow, G. R. (1960) *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws* (Princeton; 2nd edn 1993).
Morrow, G. R. (1962) *Plato's Epistles* (Indianapolis).
Mulgan, R. G. (1977) *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory* (Oxford).
Müller, G. (1951) *Studien zu den platonischen Nomoi* (Munich).
Mulvany, C. M. (1926) 'Notes on the legend of Aristotle', *Classical Quarterly* 20: 155–67.
Nettleship, R. L. (1914) *Lectures on the Republic of Plato* (London).
Newell, W. R. (1991) 'Superlative virtue: the problem of monarchy in Aristotle's *Politics*', in Lord and O'Connor edd. 1991: 191–211.
Newman, W. L. (1887–1902) *The Politics of Aristotle*: with an introduction, two prefatory essays, and notes critical and explanatory, 4 vols. (Oxford).
Nichols, M. P. (1992) *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (Lanham MD).
North, H. (1966) *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (Ithaca NY).
Nussbaum, M. C. (1990) 'Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution', in Patzig ed. 1990: 152–86.
O'Brien, M. J. (1967) *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind* (Chapel Hill NC).
Ober, J. (1991) 'Aristotle's political sociology: class, status, and order in the *Politics*', in Lord and O'Connor edd. 1991: 112–35.
Ober, J. (1993) 'Thucydides' criticism of democratic knowledge', in Rosen, R. M. and Farrell, J. edd. *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald* (Ann Arbor MI), 81–98.
Ober, J. (1998) *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton).
Okin, S. M. (1979) *Women in Western Political Thought* (Princeton).
Owen, G. E. L. (1953a) 'The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues', *Classical Quarterly* 3: 79–95 (repr. in Allen, R. E., ed. *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, 313–38).
Owen, G. E. L. (1953b) Review of Skemp 1952, *Mind* 62: 271–3.
Owen, G. E. L. (1965) 'The Platonism of Aristotle', *Proceedings of the British Academy* 50: 125–50; reprinted in Owen, *Logic, Science and Dialectic* (London 1986), 200–20.
Owen, G. E. L. (1973) 'Plato on the undepictable', in Lee, E. N. *et al.* edd. *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, *Phronesis* Suppl. Vol. 1: Assen, 349–61; reprinted in Owen, *Logic, Science and Dialectic* (London 1986), 138–47.

Owen, G. E. L. (1983) 'Philosophical invective', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 1–25; reprinted in Owen, *Logic, Science and Dialectic* (London 1986), 347–64.
Pangle, T. L. (1987) *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues* (Ithaca NY).
Parry, R. D. (1996) *Plato's Craft of Justice* (Albany NY).
Patzig, G. ed. (1990) *Aristoteles' 'Politik': Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (Göttingen).
Pellegrin, P. (1993) *Aristote: Les Politiques*: traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index (Paris).
Penner, T. (1973) 'Socrates on virtue and motivation', in Lee, E. N. *et al.* edd. *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, *Phronesis* Suppl. Vol. 1: 133–51.
Penner, T. (1988) 'Socrates on the impossibility of belief-relative sciences', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. III (Lanham MD), 263-325.
Penner, T. (1990) 'Plato and Davidson: parts of the soul and weakness of will', in Copp, D. ed. *Canadian Philosophers*, Suppl. Vol. XVI, *Canadian Journal of Philosophy*, 35–74.
Penner, T. (1991) 'Desire and power in Socrates: the argument of *Gorgias* 466a–468e that orators and tyrants have no power in the city', *Apeiron* 24: 147–202.
Penner, T. (1992) 'Socrates and the early dialogues', in Kraut, R. ed. *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge), 121–69.
Penner, T. (1996) 'Knowledge vs true belief in the Socratic psychology of action', *Apeiron* 29: 199–230.
Penner, T. (1997a) 'Socrates on the strength of knowledge: *Protagoras* 351B–357E', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79: 117–49.
Penner, T. (1997b) 'Two Notes on the *Crito*: the impotence of the many, and "Persuade or obey"', *Classical Quarterly*, 47: 133–46.
Penner, T., and Rowe, C. J. (1994) 'The desire for good: is the *Meno* consistent with the *Gorgias*?', *Phronesis* 39: 1–25.
Podlecki, A. J. (1985) 'Theophrastus on history and politics', in Fortenbaugh, W.W. ed. *Theophrastus of Eresus: On his Life and Work*, vol. II (New Brunswick and Oxford), 231–49.
Polansky, R. (1991) 'Aristotle on political change', in Keyt and Miller edd. 1991: 323–45.
Popper, K. R. (1962) *The Open Society and its Enemies*, 2 vols. (London, 4th rev. edn).
Price, A. W. (1995) *Mental Conflict* (London).
Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice* (Cambridge MA).
Reeve, C. D. C. (1988) *Philosopher-Kings* (Princeton).
Renehan, R. F. (1970) 'The Platonism of Lycurgus', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 11: 219–31.
Rhodes, P. J. (1981) *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford).
Riginos, A. S. (1976) *Platonica: the Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato* (Leiden).
Ritchie, D. G. (1894) 'Aristotle's subdivisions of "particular justice"', *Classical Review* 8: 185–92.
Roberts, J. (1989) 'Political animals in the *Nicomachean Ethics*', *Phronesis* 32: 185–204.

Robinson, R. (1962) *Aristotle: Politics, Books III and IV*: translated with introduction and comments, with supplementary essay (1995) by Keyt, D. (Oxford).
Robinson, T. M. (1995) *Plato's Psychology* (Toronto, 2nd edn).
Rorty, A. O. ed. (1980) *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley).
Ross, W. D. (1931) *The Right and the Good* (Oxford).
Ross, W. D. (1957a) *Aristotelis Politica*: critical edition, Oxford Classical Texts series (Oxford).
Ross, W. D. (1957b) 'The development of Aristotle's thought', *Proceedings of the British Academy* 43: 63–78.
Ross, W. D. (1995 [1923]) *Aristotle*, with introduction and new material by J. L. Ackrill (London, 6th edn).
Rowe, C. J. (1977 [1991]) 'Aims and methods in Aristotle's Politics', *Classical Quarterly* 27 (1977): 159–72; reprinted in slightly revised form in Keyt and Miller edd. 1991: 57–74.
Rowe, C. J. (1984) *Plato* (Brighton).
Rowe, C. J. (1989) 'Reality and utopia', *Elenchos* 10: 317–36.
Rowe, C. J. (1990) 'The good for man in Aristotle's *Ethics* and *Politics*', in Alberti, A. ed. *Studi sull'etica di Aristotele* (Rome), 193–225.
Rowe, C. J. (1995a) *Plato: Statesman* (Warminster).
Rowe, C. J. ed. (1995b) *Reading the Statesman: Proceedings of the Third Symposium Platonicum* (Sankt Augustin).
Rowe, C. J. (1996) 'The *Politicus*: structure and form', in Gill, C., and McCabe, M. M. edd. *Form and Argument in Late Plato* (Oxford), 153–78.
Sachs, D. (1963) 'A fallacy in Plato's *Republic*', *Philosophical Review* 72: 141–58.
Ste. Croix, G. E. M. de (1981) *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London).
Sandbach, F. H. (1985) *Aristotle and the Stoics* (Cambridge Philological Society Supplementary Volume 10).
Santas, G. (1979) *Socrates* (London).
Saunders, T. J. (1968) 'The Socratic paradoxes in Plato's *Laws*: a commentary on 859c–864b', *Hermes* 96: 421–34.
Saunders, T. J. (1970) *Plato, the Laws*, Penguin translation (Harmondsworth).
Saunders, T. J. (1986) '"The RAND Corporation of antiquity?" Plato's Academy and Greek politics', in Betts, J. H., Hooker, J. T., and Green, J. R. edd. *Studies in Honour of T.B.L.Webster*, Vol. 1 (Bristol), 200–10.
Saunders, T. J. (1991) *Plato's Penal Code* (Oxford).
Saunders, T. J. (1995a) 'Plato on women in the *Laws*', in Powell, A. ed. *The Greek World* (London).
Saunders, T. J. (1995b) *Aristotle: Politics, Books I and II*: translated with a commentary (Oxford).
Saxonhouse, A. (1982) 'Family, polity, and unity: Aristotle on Socrates' community of wives', *Polity* 15: 202–19.
Schaerer, R. (1930) *Epistēmē et technē: études sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon* (Macon).
Schofield, M. (1991) *The Stoic Idea of the City* (Cambridge; repr. Chicago 1999).
Schofield, M. (1993) 'Plato on the economy', in Hansen, M. H. ed. *The Ancient Greek City-State* (Copenhagen), 183–96.

Schofield, M. (1999) *Saving the City* (London).

Schöpsdau, K. (1986) 'Tapferkeit, Aidos und Sophrosune im ersten Buch der platonischen Nomoi', *Rheinisches Museum* 129: 97–123.

Schöpsdau, K. (1994) *Platon. Nomoi (Gesetze)*, Buch I–III (Göttingen).

Schuhl, P.-M. (1946) 'Platon et l'activité politique de l'Académie', *Revue des études grecques* 59: 46–53.

Schütrumpf, E. (1991, 1996) *Aristoteles: Politik*: Buch I (Teil 1, 1991); Bücher II und III (Teil 2, 1991); Bücher IV–VI (Teil 3, 1996), trans. and commentary (Darmstadt).

Shorey, P. (1930) *Plato Republic*: with an English Translation, 2 vols. (London and Cambridge MA).

Sinclair, T. A. (1981 [1962]) *Aristotle: The Politics*. Translation revised by Saunders, T. J. (Harmondsworth).

Skemp, J. B. (1952) *Plato: The Statesman*, translation with introduction (London).

Skemp, J. B. (1980) 'How political is Plato's *Republic*?', *History of Political Thought* 1: 1–7.

Skinner, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge).

Slings, S. R. (1981) *A Commentary on the Platonic Clitophon* (Amsterdam).

Smith, N. D. (1983) 'Plato and Aristotle on the nature of women', *Journal of the History of Philosophy* 21: 467–78.

Smith, N. D. (1991) 'Aristotle's theory of natural slavery', in Keyt and Miller edd. 1991: 142–55.

Solmsen, F. (1969) Review of Edelstein 1966, *Gnomon* 41: 29–34.

Solmsen, F. (1981) 'The Academic and the Alexandrian editions of Plato's works', *Illinois Classical Studies* 61: 102–11.

Sorabji, R. (1990) 'Comments on J. Barnes: state power: Aristotle and fourth century philosophy', in Patzig ed. 1990: 265–76.

Spiazzi, R. M. ed. (1951) *Sancti Thomae Aquinatis: In octo libros Politicorum Expositio* (Turin).

Spiazzi, R. M. ed. (1964) *Sancti Thomae Aquinatis: In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio* (Turin, 3rd edn).

Stalley, R. F. (1983) *An Introduction to Plato's Laws* (Oxford).

Stalley, R. F. (1994) 'Persuasion in Plato's *Laws*', *History of Political Thought* 15: 157–77.

Stern, S. M. (1968) *Aristotle on the World-State* (Oxford).

Strauss, B. S. (1991) 'On Aristotle's critique of Athenian democracy', in Lord and O'Connor edd. 1991: 212–33.

Strauss, L. (1964) *The City and Man* (Chicago and London).

Striker, G. (1987) 'Origins of the concept of natural law', in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. II, ed. Cleary, J. J. (Lanham MD), 79–94.

Susemihl, F., and Hicks, R. D. (1894) *The Politics of Aristotle* (London).

Szegedy-Maszak, A. (1981) *The Nomoi of Theophrastus* (New York).

Taifacos, I. G. (1979) 'Il De republica di Cicerone e il modello Dicaearcheo della costituzione mista', *Platon* 31: 128–34.

Tarán, L. (1975) *Academica: Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic Epinomis* (Philadelphia).

Tarrant, H. (1983) 'Middle Platonism and the *Seventh Epistle*', *Phronesis* 28: 75–103.

Tarrant, H. (1993) *Thrasyllan Platonism* (Ithaca NY).

Taylor, C. C. W. (1986) 'Plato's totalitarianism', *Polis* 5.2: 4–29.

Taylor, C. C. W. (1995) 'Politics', in Barnes ed. 1995: 233–58.

Tod, M. N. (1948) *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, vol. II: *from 403–323 BC* (Oxford).

Turner, F. M. (1981) *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven and London).

Vander Waerdt, P. (1985) 'Kingship and philosophy in Aristotle's best regime', *Phronesis* 30: 249–73.

Vegetti, M. (1994) *La Repubblica Libro I*: Traduzione e commento a cura di M.V. (Pavia).

Vegetti, M. (1995) *La Repubblica: Libri II-III*: Traduzione e commento a cura di M.V. (Pavia).

Vickers, B. (1988) *In Defence of Rhetoric* (Oxford).

Vlastos, G. (1954) 'The Third Man argument in the *Parmenides*', *Philosophical Review* 63: 319–49 (repr. in Allen, R. E., ed. *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, 231–64).

Vlastos, G. (1958) 'The paradox of Socrates', *Queen's Quarterly*:46: 496–516; reprinted in Vlastos 1971b: 1–21.

Vlastos, G. (1964) '*Isonomia politikē*', in Mau, J., and Schmidt, E. G. edd. *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* (Berlin), 1–35; reprinted in Vlastos 1973: 164–203.

Vlastos, G. (1971a) 'Justice and happiness in the *Republic*', in Vlastos, G. ed. *Plato* vol. II (Garden City NJ), 66–95; reprinted in Vlastos 1973: 111–39.

Vlastos, G. (1973) *Platonic Studies* (Princeton).

Vlastos, G. (1973–4) 'Socrates on political obedience and disobedience', *The Yale Review* 63: 517–34.

Vlastos, G. (1977) 'The theory of social justice in the *Polis* in Plato's *Republic*', in North, H. ed. *Interpretations of Plato* (Leiden), 1–40; reprinted in Vlastos 1995: II.69–103.

Vlastos, G. (1978) 'The rights of persons in Plato's conception of the foundation of justice', in Englehardt, H. T., and Callahan, D. edd. *Morals, Science and Society* (Hastings-on-Hudson), 172–201; reprinted in Vlastos 1995: II.104–25.

Vlastos, G. (1988) 'Socrates', *Proceedings of the British Academy* 74: 89–111.

Vlastos, G. (1989) 'Was Plato a feminist?', *Times Literary Supplement*, 17 March 1989: 276, 288–9; reprinted in Vlastos 1995: II.133–43.

Vlastos, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge).

Vlastos, G. (1994) *Socratic Studies*, ed. M. Burnyeat (Cambridge).

Vlastos, G. (1995) *Studies in Greek Philosophy*, 2 vols., ed. Graham, D.W. (Princeton).

Vlastos, G. ed. (1971b) *Socrates* (New York).

Vlastos, G. ed. (1971c) *Plato: a collection of critical essays*, I: *Metaphysics and Epistemology* (Garden City NY).

Wardy, R. B. B. (1996) *The Birth of Rhetoric* (London).

Wheeler, M. (1951) 'Aristotle's analysis of the nature of political struggle', *American Journal of Philology* 72: 145–61; reprinted in Barnes, Schofield, and Sorabji edd. 1977: 159–69.

White, N. P. (1979) *A Companion to Plato's Republic* (Indianapolis).

White, N. P. (1986) 'The rulers' choice', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68: 22–46.

Wiggins, D. R. P. (1980) 'Deliberation and practical reason', in Rorty ed. 1980: 221–40.

Williams, B. (1980) 'Justice as a virtue', in Rorty ed. 1980: 189–99.

Wish, H. (1949) 'Aristotle, Plato, and the Mason-Dixon Line', *Journal of the History of Ideas* 10: 254–66.
Wood, E. M., and Wood, N. (1978) *Class Ideology and Ancient Political Theory* (Oxford).
Woozley, A. (1971) 'Socrates on disobeying the law', in Vlastos ed. 1971b: 299–318.
Wormell, D. E. W. (1935) 'The literary tradition concerning Hermias of Atarneus', *Yale Classical Studies* 5: 57–92.
Young, C. (1988) 'Aristotle on justice', *The Southern Journal of Philosophy* 27, supp.: 233–49.
Young, G. (1973) 'Socrates and obedience', *Phronesis* 18: 1–29.
Yunis, H. (1996) *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (Ithaca NY).

II. The Hellenistic and Roman Worlds

(Chapters 20–31 and Epilogue)

AA.VV. (1983) *SUZETESIS: Studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante* (Naples).
Aalders, G. J. D. (1968) *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum* (Amsterdam).
Aalders, G. J. D. (1975) *Political thought in Hellenistic Times* (Amsterdam).
Aalders, G. J. D. (1977) 'Political thought in Plutarch's "Convivium Septem Sapientium"', *Mnemosyne* 30: 28–39.
Aalders, G. J. D. (1982a) *Plutarch's Political Thought* (Amsterdam, Oxford and New York).
Aalders, G. J. D. (1982b) 'Plutarch or pseudo-Plutarch? The authorship of *De unius in re publica dominatione*', *Mnemosyne* 35: 72–83.
Aalders, G. J. D. (1992) 'Plutarch und die politische Philosophie der Griechen', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 36.5 (Berlin and New York), 3384–404.
Adam, T. (1970) *Clementia Principis* (Stuttgart).
Alberti, A. (1995) 'The Epicurean theory of law and justice', in Laks and Schofield edd. 1995: 161–90.
Amir, Y. (1985–8) '*Theokratia* as a concept of political philosophy: Josephus' presentation of Moses' *Politeia*', *Scripta Classica Israelica* 8–9: 83–105.
Annas, J. E. (1989) 'Cicero on Stoic moral philosophy and private property', in Griffin and Barnes edd. 1989: 151–73.
Annas, J. E. (1993) *The Morality of Happiness* (New York and Oxford).
Annas, J. E. (1995) 'Aristotelian political theory', in Laks and Schofield edd. 1995: 74–94.
Arico Anselmo, G. (1983) '*Ius publicum – ius privatum* in Ulpiano, Gaio e Cicerone', *Annali Palermo* 37: 445–787.
Armstrong, A.H. ed. (1967) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge).
Arnim, H. von (1898) *Dio von Prusa* (Berlin).
Arquillière, H. X. (1934) *L'Augustinisme politique* (Paris).
Arrighetti. G. (1973) *Epicuro: Opere*. Biblioteca di cultura filosofica 41 (Turin, 2nd edn).
Asmis, E. (1989) 'The Stoicism of Marcus Aurelius', *Aufsteig und Neidergang der römischen Welt*, Band 36.3 (Berlin and New York), 2228–52.
Astin, A. E. (1967) *Scipio Aemilianus* (Oxford).

Athanassiadi-Fowden, P. (1981) *Julian and Hellenism* (Oxford); repr. 1992 as *Julian: An Intellectual Biography* (London).
Atkins, E. M. (1989) 'The virtues of Cicero's *De Officiis*' (unpublished Cambridge Ph.D. thesis).
Atkins, E. M. (1990) '"Domina et regina virtutum": justice and *societas* in *De Officiis*', *Phronesis* 35: 258–89.
Atkins, E. M., and Griffin M. T. (1991) *Cicero: On Duties* (Cambridge).
Attridge, H. W. (1976) *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (Missoula, Montana).
Badian, E. (1958) 'Alexander the Great and the unity of mankind', *Historia* 7: 425–44.
Bailey, C. (1947) *T. Lucreti Cari De Rerum Natura: Libri Sex*, edition with translation and commentary, 3 vols. (Oxford).
Baldry, H. C. (1959) 'Zeno's ideal state', *Journal of Hellenic Studies* 79: 3–15.
Baldry, H. C. (1965) *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge).
Balsdon, J. P. V. D. (1960) '*Auctoritas, dignitas, otium*', *Classical Quarterly* 10: 43–50.
Barigazzi, A. (1981) 'Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco', *Prometheus* 7: 193–214.
Barigazzi, A. (1982) 'Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco II', *Prometheus* 8: 61–79.
Barigazzi, A. (1983) 'Sul concetto epicureo della sicurezza esterna', in AA.VV. (1983): 73–92.
Barigazzi, A. (1984) 'Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco III–IV', *Prometheus* 10: 37–64; 161–85.
Barnes, J. (1986) 'Cicéron et la guerre juste', *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 80: 37–80.
Barnes, T. D. (1981) *Constantine and Eusebius* (Cambridge MA and London).
Barraclough, R. (1984) 'Philo's Politics. Roman rule and Hellenistic judaism', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 21.1 (Berlin and New York), 417–553.
Barrow, R. H. (1950) *Introduction to St Augustine: the City of God* (London).
Barton, T. (1994) 'The *inventio* of Nero: Suetonius', in Elsner, J., and Masters, J. edd. *Reflections of Nero* (London).
Bauckham, R. (1990) *Jude and the Relatives of Jesus* (Edinburgh).
Bauckham, R.(1993a) *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh).
Bauckham, R. (1993b) *The Theology of Revelation* (Cambridge).
Baynes, N. H. (1934) 'Eusebius and the Christian Empire', in *Mélanges Bidez. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 2 (Brussels), 13–18; reprinted in his *Byzantine Studies* (London 1955), 168–172.
Baynes, N. H. (1962) *The Political Ideas of St Augustine* (London).
Behrends, O. (1977) 'Les 'veteres' et la nouvelle jurisprudence à la fin de la République', *Revue historique de droit français et étranger* 55: 7–33.
Bettenson, H. (1984) *Augustine: Concerning the City of God against the Pagans*, (Harmondsworth, 2nd edn).
Bickerman, E. J. (1988) *The Jews in the Greek Age* (Cambridge MA and London).
Billerbeck, M. (1978) *Epiktet: Vom Kynismus* (Leiden).
Billerbeck, M. (1979) *Der Kyniker Demetrius* (Leiden).

Billerbeck, M. ed. (1991) *Die Kyniker in der modernen Forschung* (Amsterdam).

Billows, R. A. (1990) *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*. Hellenistic Culture and Society 4 (Berkeley).

Birley, A. (1987) *Marcus Aurelius: A Biography* (London, 2nd edn).

Blundell, M. W. (1990) 'Parental nature and Stoic *oikeiōsis*', *Ancient Philosophy* 10: 221–42.

Bobzien, S. (1997) 'Stoic conceptions of freedom and their relation to ethics', in Sorabji, R. ed. *Aristotle and After*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 68 (London), 71–89.

Bollack, J. (1969) 'Les maximes de l'amitié', *Association Guillaume Budé*, Actes du VIIIe Congrès (Paris), 221–36.

Bonhöffer, A. (1890) *Epiktet und die Stoa* (Stuttgart, repr. 1968).

Bonhöffer, A. (1894) *Die Ethik des Stoikers Epiktet* (Stuttgart, repr. 1968).

Bosworth, B. (1996) *Alexander and the East: The Tragedy of Triumph* (Oxford).

Bouffartigue, J. (1992) *L'Empereur Julien et la culture de son temps* (Paris).

Bowersock, G. W. (1969) *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford).

Bowersock, G. W. (1978) *Julian the Apostate* (London).

Boyancé, P. (1936) 'Les méthodes de l'histoire littéraire, Cicéron et son oeuvre philosophique', *Revue des Etudes Latines* 14: 288–309.

Bradbury, S. A. (1987) 'The date of Julian's *Letter to Themistius*', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 28: 235–51.

Bradley, K. R. (1986) 'Seneca and slavery', *Classica et Mediaevalia* 37: 161–72.

Bradley, K. R. (1994) *Slavery and Society at Rome* (Cambridge).

Brandon, S. G. F. (1967) *Jesus and the Zealots* (Manchester).

Brandon, S. G. F. (1968) *The Trial of Jesus of Nazareth* (London).

Branham, R. B. (1993) 'Diogenes' rhetoric and the invention of Cynicism', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.

Branham, R. B., and Goulet-Cazé, M.-O. edd. (1996) *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy for Europe* (Berkeley).

Brauch, T. (1993) 'Themistius and the Emperor Julian', *Byzantion* 63: 79–115.

Breguet, E. (1980) *Cicéron: la république*, 2 vols. (Paris).

Bringmann, K. (1971) *Untersuchungen zum späten Cicero* (Göttingen).

Brink, C. O., and Walbank, F. W. (1954) 'The construction of the sixth book of Polybius', *Classical Quarterly* 4: 97–122.

Brown, P. (1967) *Augustine of Hippo* (London).

Browning, R. (1975) *The Emperor Julian* (London).

Brunt, P. A. (1965) '"Amicitia" in the late Roman republic', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 11: 1–20; revised as chapter 7 of Brunt 1988.

Brunt, P. A. (1971) *Italian Manpower 225 BC–AD 14* (Oxford).

Brunt, P. A. (1973) 'Aspects of the social thought of Dio Chrysostom and of the Stoics', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 19: 9–34.

Brunt, P. A. (1974) 'Marcus Aurelius in his *Meditations*', *Journal of Roman Studies* 64: 1–20.

Brunt, P. A. (1975) 'Stoicism and the Principate', *Papers of the British School at Rome* 43: 7–35.

Brunt, P. A. (1977a) 'Josephus on social conflicts in Roman Judaea', *Klio* 59: 149–53.

Brunt, P. A. (1977b) 'Lex de imperio Vespasiani', *Journal of Roman Studies* 67: 95–116.

Brunt, P. A. (1986) 'Cicero's *officium* in the civil war', *Journal of Roman Studies* 76: 12–32.
Brunt, P. A. (1988) *The Fall of the Roman Republic and Related Essays* (Oxford).
Brunt, P. A., and Moore, J. M. edd. (1967) *Res Gestae divi Augusti: the Achievements of the Divine Augustus* (London).
Büchner, K. (1984). *M. Tullius Cicero, De re publica* (Heidelberg).
Buckland, W. W. (1908) *The Roman Law of Slavery* (Cambridge).
Bulman, P. (1992) *Phthonos in Pindar* (Berkeley).
Burkert, W. (1961) 'Hellenistische pseudopythagorica', *Philologus* 105: 16–43; 226–46.
Burkert, W. (1965) 'Cicero als Platoniker und Skeptiker', *Gymnasium* 72: 175–200.
Burkert, W. (1971) 'Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica', in *Pseudepigrapha I, Pseudopythagorica-Lettres de Platon-Littératur pseudépigraphique juive*. Entretiens Fondation Hardt (Vandoeuvres-Geneva), 25–55.
Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge MA).
Burnaby, J. (1938) *Amor Dei: A Study of the Religion of St Augustine* (London).
Cairns, F. (1989) *Virgil's Augustan Epic* (Cambridge).
Cameron, A. (1991) *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse* (Berkeley).
Cameron, A. (1993) *The Later Roman Empire: AD 284–430* (London).
Cancik, H. (1987) 'Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus contra Apionem 2. 157–98', in Taubes, J. ed. *Theokratie. Religionstheorie und politische Theologie* 2: 65–77.
Carras, G. P. (1993) 'Dependence or common tradition in Philo *Hypothetica* 8.6.10–7.20 and Josephus *Contra Apionem* 2.190–219', *Studia Philonica Annual* 5: 24–57.
Centrone, B. (1990) *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*. Introduzione, edizione, traduzione e commento (Naples).
Chadwick, H. (1965) *Origen: Contra Celsum* (Cambridge).
Chaumartin, F.-R. (1985) *Le De Beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et morale* (Paris).
Chesnut, G. F. (1978) 'The ruler and the logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and late Stoic political philosophy', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 16.2 (Berlin and New York), 1310–31.
Clay, D. (1983) 'Individual and community in the first generation of the Epicurean school', in AA.VV. 1983: 255–79.
Cochrane, C. N. (1940) *Christianity and Classical Culture* (Oxford).
Cohen, S. J. D. (1979) *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*. Columbia Studies in the Classical Tradition 8 (Leiden).
Cohn, N. (1957) *The Pursuit of the Millennium* (London).
Cole, T. (1964) 'The sources and composition of Polybius VI', *Historia* 13: 440–86.
Cole, T. (1967) *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland).
Cooper, J. M., and Procopé, J. F. (1995) *Seneca, Moral and Political Essays* (Cambridge).
Cornell, T. J. (1995) *The Beginnings of Rome* (London).
Cotton, H. (1984) 'The concept of *indulgentia* under Trajan', *Chiron* 14: 245–66.
Crawford, M. (1992) *The Roman Republic* (London, 2nd edn).
Crook, J. A., Lintott, A., and Rawson, E. edd. (1994) *Cambridge Ancient History*, vol. IX (Cambridge, 2nd edn).

Crossan, J. D. (1991) *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh).
Cunningham, A. (1982) *The Early Church and the State*. Sources of Early Christian Thought (Philadelphia).
Dagron, G. (1968) 'L'empire romain d'Orient au IVème siècle et les institutions politiques de l'hellénisme: le témoinage de Thémistios', *Travaux et Mémoirs*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines 3: 1–242.
Dahlmann, H. (1935) 'Marcus Terentius Varro', *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. 6 (Stuttgart), cols. 1172–1277.
Daley, B. E. (1991) *The Hope of the Early Church* (Cambridge).
Daly, L. (1980) '"In a borderland": Themistius' ambivalence toward Julian', *Byzanteinische Zeitschrift* 73: 1–11.
Dawson, D. (1992) *Cities of the Gods* (New York and Oxford).
De Plinval, G. (1959) *Cicéron traité des lois* (Paris).
Delatte, A. (1922) *Essai sur la politique pythagoricienne* (Liège and Paris).
Delatte, L. (1942) *Les Traités de la Royaute d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Liège).
Dell'Oro, A. (1960) *I libri de officio nella giurisprudenza romana* (Milan).
Denyer, N. C. (1983) 'The origins of justice', in AA.VV. 1983: 133–52.
Desideri, P. (1978) *Dione de Prusa: un' intellettuale greco nell' impero romano* (Messina).
Desideri, P. (1986) 'La vita politica cittadina dell'Impero: lettura dei Praecepta gerendae reipublicae e dell' An seni res publica gerenda sit', *Athenaeum* 64: 371–81.
Dillon, J. M. (1977) *The Middle Platonists* (London).
Dillon, J. (1993) *Alcinous: The Handbook of Platonism* (Oxford).
Döring, K. (1995) 'Diogenes und Antisthenes', in Giannantoni, G., *et al.* edd. *La tradizione Socratica* (Naples), 125–50.
Dombart, B., and Kalb, A. (1955) *S.Aurelii Augustini De Civitate Dei*, 2 vols. Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum 47 and 48 (Turnholt).
Dorandi, T. (1982a) *Filodemo: il buon re secondo Omero* (Naples).
Dorandi, T. (1982b) 'Filodemo, Gli Stoici (PHerc 155 e 339)', *CronErc* 12: 91–133.
Dorey, T. A. ed. (1966) *Latin Historians* (London).
Dorey, T. A. ed. (1969) *Tacitus* (London).
Dorey, T. A. ed. (1971) *Livy* (London).
Douglas, A. E. (1965) 'Cicero the philosopher', in Dorey, T. A. ed. *Cicero* (London).
Douglas, A. E. (1968) *Cicero. Greece and Rome*, New Surveys in the Classics no. 2 (Oxford, repr. with addenda 1978).
Downey, G. (1957) 'Themistius and the defence of Hellenism', *Harvard Theological Review* 50: 259–74.
Downey, G., and Norman, A. F. edd. (1965–74) *Themistii Orationes*, 3 vols. Bibliotheca Teubneriana (Leipzig).
Downing, F. G. (1992) *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh).
Downing, F. G. (1993) 'Cynics and early Christianity', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.
Drake, H. A. (1976) *In Praise of Constantine: a Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations* (Berkeley, Los Angeles and London).
Drummond, A. (1995) *Law, Politics and Power. Sallust and the Execution of the Catilinarian Conspirators* (Stuttgart).
Ducos, M. (1984) *Les Romains et la loi* (Paris).

Dudley, D. R. (1937) *A History of Cynicism* (London, repr. Hildesheim 1967).
Duff, P. W. (1938) *Personality in Roman Private Law* (Cambridge).
Dvornik, F. (1955) 'The Emperor Julian's "reactionary" ideas on kingship', in Weitzmann, K. ed. *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend* (Princeton), 71–81.
Dvornik, F. (1966) *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origin and Background*, 2 vols. (Washington).
Earl, D. C. (1961) *The Political Thought of Sallust* (Cambridge).
Earl, D. C. (1967) *The Moral and Political Tradition of Rome* (London).
Eckstein, A. M. (1995) *Moral Vision in the Histories of Polybius* (Berkeley and Los Angeles).
Edelstein, L. (1966) *The Meaning of Stoicism* (Cambridge MA).
Edwards, C. (1993) *The Politics of Immorality in Ancient Rome* (Cambridge).
Eisen, K. F. (1966) *Polybiosinterpretationen: Beobachtungen zu Prinzipien griechischer und römische Historiographie bei Polybios* (Heidelberg).
Eisenberger, H. (1982) 'Die Natur und die römische Politeia im 6. Buche des Polybios', *Philologus* 126: 44–58.
Elliot, J. K. (1993) *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford).
Engberg-Pedersen, T. (1990) *The Stoic Theory of Oikeiosis* (Aarhus).
Errington, R. M. (1990) *A History of Macedonia* (Berkeley).
Erskine, A. W. (1990) *The Hellenistic Stoa* (London).
Evans, E. (1948) *Tertullian's Treatise against Praxeas* (London)
Eyben, E. (1993) *Restless Youth in Ancient Rome* (London).
Falls, T. B. (1948) *Writings of Saint Justin Martyr*. Fathers of the Church series, vol.6 (Washington).
Farquharson, A. S. L. (1944) *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, ed. with trans. and comm., 2 vols. (Oxford); trans. reissued with introduction and notes by Rutherford, R. B. (Oxford 1989).
Fedeli, P. (1989) 'Il panegirico di Plinio nella critica moderna', *Aufsteig und Niedergang der römischen Welt*, Band 33.1: 387ff.
Feldman, L. H. (1992) 'Josephus' portrait of Moses (part 1)', *Jewish Quarterly Review* 82: 285–328.
Feldman, L. H. (1993a) 'Josephus' portrait of Jeroboam', *Andrews University Seminary Studies* 31: 29–51 (also in Feldman 1998b: 424–35).
Feldman, L. H. (1993b) 'Josephus' portrait of Josiah', *Louvain Studies* 18: 110–30 (also in Feldman 1998b: 424–35).
Feldman, L. H. (1993c) 'Josephus' portrait of Moses (part 2)', *Jewish Quarterly Review* 83: 7–50.
Feldman, L. H. (1993d) 'Josephus' Portrait of Moses (part 3)', *Jewish Quarterly Review* 83: 301–30.
Feldman, L. H. (1998a) *Josephus' Interpretation of the Bible* (Berkeley, Los Angeles, London).
Feldman, L. H. (1998b) *Studies in Josephus' Rewritten Bible*. Supplements for the Study of Judaism (Leiden, Boston, Cologne).
Feldman, L. H., and Hata, G. edd. (1987) *Josephus, Judaism and Christianity* (Detroit).
Feldman, L. H. and Hata, G. edd. (1989) *Josephus, the Bible and History* (Detroit).

Ferrary, J.-L. (1988) *Philhellénisme et impérialisme* (Rome).
Ferrary, J.-L. (1995) 'The statesman and the law in the political philosophy of Cicero', in Laks and Schofield edd. 1995: 48–73.
Festugière, A.-J. (1955) *Epicurus and his Gods* (Oxford).
Figgis, J. N. (1921) *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'* (London).
Filoramo, G. (1990) *A History of Gnosticism* (Oxford).
Finley, M. I. (1980) *Ancient Slavery and Modern Ideology* (London).
Finley, M. I. (1981) *Economy and Society in Ancient Greece*, edited by Shaw, B. D., and Saller, R. P. (London).
Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World* (Cambridge).
Forster, E. S. (1924) *[Aristotle]: Rhetorica ad Alexandrum*, translated in Ross, W. D. ed. *The Works of Aristotle translated into English*, vol IX (Oxford).
Foucault, M. (1988) *The History of Sexuality. Vol. 3: The Care of the Self*, trans. Hurley, R. (London).
Fowler, D. P. (1989) 'Lucretius and Politics', in Griffin and Barnes edd. 1989: 120–50.
Fraisse, J.-C. (1974) *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique* (Paris).
Fraser, P. M. (1972) *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. (Oxford).
Frezza, P. (1969) 'La cultura di Ulpiano', *Studia et documenta historiae et iuris* 34: 363–75.
Frier, B. W. (1979) *Libri annales pontificum maximorum: the Origins of the Annalistic Tradition* (Rome).
Fries, J. (1985) *Der Zweikampf in Titus Livius* (Meisenheim am Glan).
Frischer, B. (1982) *The Sculpted Word* (Berkeley, Los Angeles and London).
Fritz, K. von (1940) *Pythagorean Politics in Southern Italy: An Analysis of the Sources* (New York).
Fritz, K. von (1954) *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: a Critical Analysis of Polybius' Political Ideas* (New York).
Fuhrmann, M. (1966) *Anaximenis Ars Rhetorica* (Leipzig).
Furley, D. J. (1978) 'Lucretius the Epicurean: on the history of man', in *Lucrèce. Fondation Hardt* 24 (Vandoeuvres-Geneva), 1–37.
Gabba, E. (1991) *Dionysius and the History of Archaic Rome* (Berkeley and Oxford).
Gafni, I. M. (1989) 'Josephus and I Maccabees', in Feldman and Hata edd. 1989: 116–31.
Gaith, J. (1953) *La Conception de la liberté chez Gregoire de Nysse* (Paris).
García Moreno, L. A. (1992) 'Paradoxography and political ideals in Plutarch's *Life of Sertorius*', in Stadter, P. A. ed. *Plutarch and the Historical Tradition* (London).
Garnsey, P. (1996) *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge).
Garzetti, A. (1974) *From Tiberius to the Antonines* (London).
Gaudemet, J. (1967) *Institutions de l'antiquité* (Paris).
Geytenbeek, A. C. van (1963) *Musonius Rufus and Greek Diatribe* (Assen).
Giannantoni, G. (1990) *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols. (Naples).
Giannantoni, G. (1993) 'Antistene fondatore della scuola cinica?', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.
Gibbs, J. H., and Feldman, L. H. (1986) 'Josephus' vocabulary for slavery', *Jewish Quarterly Review* 76: 281–310.
Gigante, M. (1993) 'Cinismo e Epicureismo', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.
Gigante, M. (1995) *Philodemus in Italy: the Books from Herculaneum* (Ann Arbor MI).

Gill, C. (1988) 'Personhood and personality: the four-*personae* theory in Cicero, *De Officiis* I', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 169–99.
Gill, C. (1995) *Epictetus: The Discourses, Handbook, Fragments*. Trans. Hard, R., ed. Gill, C. (London).
Gill, C. (1998) 'Reciprocity or altruism in Greek ethical philosophy?', in Gill, C., Postlethwaite, N., and Seaford, R. edd. *Reciprocity in Ancient Greece* (Oxford).
Girardet, K. M. (1983) *Die Ordnung der Welt* (Wiesbaden).
Glover, T. R. (1931) *Tertullian: Apology and De Spectaculis* (with *Minucius Felix: Octavius*, trans. G. H. Rendall). Loeb Classical Library (Cambridge MA and London).
Glucker, J. (1988) 'Cicero's philosophical affiliations', in Dillon, J. M., and Long, A. A. edd. *The Question of 'Eclecticism'* (Berkeley, Los Angeles and London).
Goettling, C. W. (1851) 'Diogenes der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats', *Gesammelte Abhandlungen aus dem classichen Alterthum* 1: 251–77.
Goldschmidt, V. (1977) *La Doctrine d'Epicure et le droit* (Paris).
Görler, W. (1995) 'Silencing the troublemaker: *De Legibus* 1.39 and the continuity of Cicero's scepticism', in Powell ed. 1995.
Goodblatt, D. (1994) *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 38 (Tübingen).
Goodenough, E. R. (1928) 'The political philosophy of Hellenistic kingship', *Yale Classical Studies* 1: 55–102.
Goodenough, E. R. (1938) *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory* (New Haven, repr. Hildesheim 1967).
Goodman, M. (1994) 'Josephus as Roman citizen', in Parente and Sievers edd. 1994: 329–38.
Gould, J. (1989) *Herodotus* (London).
Goulet, R. ed. (1994) *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II (Paris).
Goulet-Cazé, M.-O. (1982) 'Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le cynique à propos de Diogène Laërce VI 72', *Rheinisches Museum* 125 (1982): 214–45.
Goulet-Cazé, M.-O. (1986) *L'Ascèse cynique* (Paris).
Goulet-Cazé, M.-O. (1992) 'Le livre VI de Diogène Laerce: analyse de sa structure et reflexions methodologiques', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 36.6 (Berlin and New York).
Goulet-Cazé, M.-O. (1994) 'Diogène de Sinope', in Goulet (1994).
Goulet-Cazé, M.-O. (1996) 'Religion and the early Cynics', in Branham and Goulet-Cazé edd. 1996: 47–80.
Goulet-Cazé, M.-O., and Goulet, R. edd. (1993) *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements* (Paris).
Greenslade, S. L. (1954) *Church and State from Constantine to Theodosius* (London).
Griffin, M. T. (1976) *Seneca, a Philosopher in Politics* (Oxford, reissued with a postscript 1992).
Griffin, M. T. (1986) 'Philosophy, Cato and Roman suicide', *Greece and Rome* 33: 64–77, 192–202.
Griffin, M. T. (1989) 'Philosophy, politics, and politicians at Rome', in Griffin and Barnes edd. 1989: 1–37.
Griffin, M. T. (1993) 'Le mouvement cynique et les Romains: attraction et répulsion', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.

Griffin, M. T. (1995) 'Philosophical badinage in Cicero's letters to his friends', in Powell ed. 1995: 325–46.
Griffin, M. T. (1996) 'Cynicism and the Romans: attraction and repulsion', in Branham and Goulet-Cazé edd. 1996: 190–204.
Griffin, M. T. (1997) 'The Senate's version', *Journal of Roman Studies* 87: 249–63.
Griffin, M. T., and Barnes, J. edd. (1989) *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society* (Oxford).
Grziwotz, H. (1986) *Der moderne Verfassungsbegriff und die römische Verfassung in der deutschen Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts* (Frankfurt).
Hadas, M. (1951) *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)* (New York).
Hadot, I. (1969) *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin).
Hadot, I. (1984) *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Paris).
Hadot, P. (1972) 'Fürstenspiegel', *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol VIII (Stuttgart), 555–632.
Hadot, P. (1998) *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius* (Cambridge MA).
Hagendahl, H. (1967) *Augustine and the Latin Classics*, 2 vols. (Gothenburg).
Hahm, D. E. (1992) 'A neglected Stoic argument for human responsibility', *Illinois Classical Studies* 17: 23–48.
Hahm, D. E. (1995) 'Polybius' applied political theory', in Laks and Schofield edd. 1995: 7–47.
Hammond, N. G. L. (1993) *Sources for Alexander the Great* (Cambridge).
Harnack, A. (1908) *The Mission and Expansion of Christianity*, trans. by Moffat, J. (London).
Harris, W. V. (1979) *War and Imperialism in Republican Rome 327–70 BC* (Oxford).
Heine, R. E. (1989) *The Montanist Oracles and Testimonia*. Patristic Monograph Series 14 (Macon GA).
Heinze, R. (1924) 'Ciceros "Staat" als politische Tendenzschrift', *Hermes* 59: 73–94, reprinted in Heinze, *Vom Geist des Römertums* (Stuttgart, 3rd edn 1960).
Hellegouarc'h, J. (1963) *Le Vocabulaire latin des relations des partis politiques sous la république* (Paris).
Hengel, M. (1989/1961) *The Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 AD*, trans. Smith, D. (Edinburgh).
Hense, O. (1905) *C. Musonii Rufi Reliquiae* (Leipzig).
Hett, W. S., and Rackham, H. (1937) *Aristotle: Problems II: Books XXII–XXXVIII* and *Rhetorica ad Alexandrum* (Cambridge MA and London).
Hijmans, B. L., Jr. (1959) *Askesis: Notes on Epictetus' Educational System* (Assen).
Höistad, R. (1948) *Cynic Hero and Cynic King* (Uppsala).
Holden, H. (1854) *M. Tullii Ciceronis De Officiis Libri Tres* (Cambridge).
Hölkeskamp, K.-J. (1987) *Die Entstehung der Nobilität* (Stuttgart).
Honoré, T. (1982) *Ulpian* (Oxford).
Hopkins, K. (1978) *Conquerors and Slaves* (Cambridge).
Hopkins, K. (1983) *Death and Renewal* (Cambridge).
How, W. W. (1930) 'Cicero's ideal in his *De re publica*', *Journal of Roman Studies* 20: 24–42.
Innes, D., Hine, H. M., and Pelling, C. B. R. edd. (1995) *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell* (Oxford).

Inwood, B. (1995) 'Politics and paradox in Seneca's *De beneficiis*', in Laks and Schofield edd. 1995: 241–65.
Inwood, B. (1996) '*L'oikeiôsis* sociale chez Epictète', in Algra, K., van der Horst, P., and Runia, D. edd. *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy* (Leiden), 243–64.
Ioppolo, A. M. (1980) *Aristone di Chio e lo stoicismo antico* (Naples).
Isichei, E. A. (1964) *Political Thinking and Social Experience. Some Christian Interpretations of the Roman Empire from Tertullian to Salvian* (Christchurch, New Zealand).
Isnardi Parente, M. (1979) *Città e regimi politici nel pensiero greco* (Turin).
Jagu, A. (1979) *Musonius Rufus: entretiens et fragments. Introduction, traduction et commentaire* (Hildesheim).
Jellicoe, S. (1966) 'The occasion and purpose of the Letter of Aristeas: a reexamination', *New Testament Studies* 12: 144–50.
Jocelyn, H. D. (1976–7) 'The ruling class of the Roman republic and Greek philosophers', *Bulletin of the John Rylands Library* 59: 323–66.
Johnston, D. (1989) 'Justinian's Digest: the interpretation of interpolation', *Oxford Journal of Legal Studies* 9: 149–66.
Jolowicz, H. F., and Nicholas, B. (1972) *Historical Introduction to the Study of Roman Law* (Cambridge, 3rd edn).
Joly, R. (1956) *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité* (Brussels).
Jones, C. P. (1971) *Plutarch and Rome* (Oxford).
Jones, C. P. (1978) *The Roman World of Dio Chrysostom* (Cambridge MA).
Kantorowicz, E. H. (1952a) 'Deus per naturam, Deus per gratiam. A note on mediaeval political theology', *Harvard Theological Review* 45: 253–77 (also in Kantorowicz 1965: 121–37).
Kantorowicz, E. H. (1952b) 'Kaiser Friedrich II und das Königbild des Hellenismus', in *Varia Variorum. Festgabe K. Reinhardt* (Münster-Köln), 169–93 (also in Kantorowicz 1965: 264–83).
Kantorowicz, E. H. (1957) *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton).
Kantorowicz, E. H. (1965) *Selected Studies* (Locust Valley NY).
Kaser, M. (1971) *Das römische Privatrecht* 1 (Munich, 2nd edn).
Kaser, M. (1986) 'Ius publicum und ius privatum', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)* 103: 1–101.
Kaser, M. (1994) *Ius gentium* (Cologne, Weimar and Vienna).
Kenter, L. P. (1972) *Cicero De Legibus: a commentary on book I* (Amsterdam).
Keyes, C. W. (1921) 'Original elements in Cicero's ideal constitution', *American Journal of Philology* 13: 309–23.
Keyes, C. W. (1928) *Cicero: De Re Publica; De Legibus* (Cambridge MA and London).
Kidd, I. G. (1971) 'Stoic intermediates and the end for man', in Long ed. 1971: 150–72.
Kilb, G. (1971) 'Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero', in Büchner, K. ed. *Das neue Cicerobild* (Darmstadt).
Kindstrand, J. F. (1976) *Bion of Borysthenes* (Uppsala).
Knoche, U. (1934) 'Der römische Ruhmesgedanke', *Philologus* 89: 102–24.
Krarup, P. (1956) *Rector rei publicae* (Copenhagen).
Kraus, C. S. (1999) "Jugurthine disorder', in Kraus, C. S. ed. *The Limits of Historiography* (Leiden, Boston and Cologne).

Kraus Reggiani, C. (1984) 'I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la 'Legatio ad Gaium' di Filone Alessandrino', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band 21.1 (Berlin and New York), 554–86.

Kumaniecki, K. F. (1969) *M. Tulli Ciceronis De Oratore* (Leipzig).

Kummel, W. G. (1975) *Introduction to the New Testament* (London, rev. edn).

Ladouceur, D. J. (1987) 'Josephus and Masada', in Feldman and Hata edd. 1987: 95–114.

Laks, A., and Schofield, M. edd. (1995) *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy* (Cambridge).

Lauria, M. (1930) 'Iurisdictio', *Studi Bonfante*, vol. II (Milan), 481–538.

Lebram, J. C. H. (1974) 'Der Idealstaat der Juden', in Betz, O., Haacker, K., and Hengel, M. edd. *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und den neuen Testament, Otto Michel zum 70 Geburtstag gewidmet* (Göttingen), 233–53.

Lenel, O. (1927) *Das Edictum perpetuum* (Leipzig, 3rd edn).

Lepore, E. (1954) *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica* (Naples).

Levy, E. (1949) 'Natural law in Roman thought', *Studia et documenta historiae et iuris* 15: 1–23 (repr. in Levy, E. *Gesammelte Schriften*, Cologne and Graz 1963, I: 1–19).

Lewis, C. S. (1964) *The Discarded Image* (Cambridge).

Liebs, D. (1982) 'Ulpiani regulae: zwei Pseudepigrafa', in Wirth, G. ed., *Romanitas-Christianitas* (Berlin), 282–92.

Lightfoot, J. B. (1885) *The Apostolic Fathers* (London).

Linder, H. (1972) *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentum und des Urchristentums 12 (Leiden).

Lintott, A. (1997) 'The theory of the mixed constitution at Rome', in Barnes, J., and Griffin, M.T. edd. *Philosophia Togata* II (Oxford).

Long, A. A. (1982) 'Epictetus and Marcus Aurelius', in Luce, J. ed. *Ancient Writers: Greece and Rome* (New York), 985–1002.

Long, A. A. (1983) 'Greek ethics after MacIntyre and the Stoic community of reason', *Ancient Philosophy* 3: 184–99.

Long, A. A. (1986a) *Hellenistic Philosophy* (Berkeley, Los Angeles and London, 2nd edn).

Long, A. A. (1986b) 'Pleasure and social utility: the virtues of being Epicurean', in *Aspects de la philosophie Hellénistique*, Fondation Hardt 32 (Vandoeuvres-Geneva), 283–324.

Long, A. A. (1995) 'Cicero's politics in *De Officiis*', in Laks and Schofield edd. 1995: 213–40.

Long, A. A. (1996) *Stoic Studies* (Cambridge).

Long, A. A. ed. (1971) *Problems in Stoicism* (London).

Long, A. A., and Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge).

Longo Auricchio, F. (1988) *Ermarco: Frammenti*, La scuola di Epicuro 6 (Naples).

Lopez Cruces, J. L. (1995) *Les Méliambes de Cercidas de Mégalopolis* (Amsterdam).

Lord, C. (1991) 'Aristotle's anthropology', in Lord, C., and O'Connor, D. K. edd. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science* (Berkeley, Los Angeles and Oxford), 49–73.

Lovejoy, A. O., and Boas, G. (1935) *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, repr. New York 1973).

Luce, T. J., and Woodman, A. J. edd. (1993) *Tacitus and the Tacitean Tradition* (Princeton).
Luderitz, G. (1994) 'What is the Politeuma?', in van Henten, J. W., and van der Horst, P. W. edd. *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 21 (Leiden), 183–225.
Lutz, C. E. (1947) 'Musonius Rufus: "The Roman Socrates"', *Yale Classical Studies* 10: 3–147.
McDonald, M. F. (1964) *Lactantius: The Divine Institutes*. Fathers of the Church series vol. 49 (Washington).
McGushin, P. (1992 and 1994) *Sallust, The Histories*. Text, translation and commentary, 2 vols (Oxford).
MacMullen, R. (1986) 'Personal power in the Roman Empire', *American Journal of Philology* 107: 512–24.
Manuwald, B. (1980) *Der Aufbau der Lukrezischen Kulturentstehungslehre* (Mainz and Wiesbaden).
Markus, R. A. (1988a) *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine* (Cambridge, 2nd edn).
Markus, R. A. (1988b) 'The Latin Fathers', in *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, 92–122.
Marrou, H. I. (1958) *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 4th edn).
Mason, S. (1991) *Flavius Josephus on the Pharisees* (Leiden).
Mason, S. (1994) 'Josephus, Daniel and the Flavian house', in Parente and Sievers edd. 1994: 161–91.
Matthews, J. (1989) *The Roman Empire of Ammianus Marcellinus* (London).
Meissner, B. (1986) 'ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ: Polybios über den Zweck pragmatischer Geschichtsschreibung', *Saeculum* 37: 313–51.
Mellor, R. (1993) *Tacitus* (London).
Mendels, D. (1992) *The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine* (New York).
Michel, A. (1960) *Rhétorique et philosophie chez Cicéron* (Paris).
Miles, G. B. (1995). *Livy: Reconstructing Early Rome* (Ithaca NY and London).
Millar, F. G. B. (1964) *A Study of Cassius Dio* (Oxford).
Millar, F. G. B. (1965) 'Epictetus and the Imperial Court', *Journal of Roman Studies* 55: 141–8.
Millar, F. G. B. (1984) 'The political character of the classical Roman republic', *Journal of Roman Studies* 74: 1–19.
Millar, F. G. B. (1986) 'Politics, persuasion and the People before the Social War', *Journal of Roman Studies* 76: 1–11.
Miller, W. (1913) *Cicero De Officiis* (Cambridge MA and London).
Mitchell, R. (1990) *Patricians and Plebeians. The Origin of the Roman State* (Ithaca NY and London).
Mitchell, T. N. (1979) *Cicero, the Ascending Years* (New Haven and London).
Mitchell, T. N. (1991) *Cicero, the Senior Statesman* (New Haven and London).
Mitsis, P. (1988) *Epicurus' Ethical Theory* (Ithaca NY and London).
Mitteis, L. (1908) *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians* (Leipzig).
Moles, J. L. (1978) 'The career and conversion of Dio Chrysostom', *Journal of Hellenic Studies* 98: 79–100.

Moles, J. L. (1983a) '"Honestius quam ambitiosius?": an exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow men', *Journal of Hellenic Studies* 103: 103–23.

Moles, J. L. (1983b) 'The date and purpose of the fourth kingship oration of Dio Chrysostom', *Classical Antiquity* 2: 251–78.

Moles, J. L. (1988) *Plutarch: Life of Cicero* (Warminster).

Moles, J. L. (1990) 'The kingship orations of Dio Chrysostom', *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 6: 297–375.

Moles, J. L. (1993) 'Le cosmopolitisme cynique', in Goulet-Cazé and Goulet edd. 1993.

Moles, J. L. (1995a) 'The Cynics and politics', in Laks and Schofield edd. 1995: 129–58.

Moles, J. L. (1995b) 'Dio Chrysostom, Greece, and Rome', in Innes, Hine and Pelling edd. 1995: 177–92.

Momigliano, A. (1941) 'Epicureans in revolt', *Journal of Roman Studies* 31: 151–7.

Momigliano, A. (1950a) 'Ancient history and the antiquarian', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13: 285–315.

Momigliano, A. (1969 [1950b]) 'Seneca', *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Rome), 239–56.

Momigliano, A. (1971) *The Development of Greek Biography* (Cambridge MA and London).

Mommsen, Th. (1887–8) *Römisches Staatsrecht*, 3 vols. (Leipzig).

Moore, T. J. (1989) *Artistry and Ideology. Livy's Vocabulary of Virtue* (Frankfurt).

Moraux, P. (1973) *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I. Band: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.* (Berlin).

Moraux, P. (1984) *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II. Band: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.* (Berlin).

Morgan, T. (1998) 'A good man skilled in politics: Quintilian on power and pedagogy', in Too, Y. L., and Livingstone, N. edd. *Pedagogy and Power* (Cambridge).

Müller, R. (1972) *Die epikureische Gesellschaftstheorie* (Berlin).

Müller, R. (1987) 'Rhetorik und Politik in Philodems "Rhetorica"', in Müller, *Polis und Res publica* (Weimar).

Murray, O. (1965) 'Philodemus on the good king according to Homer', *Journal of Roman Studies* 55: 161–82.

Murray, O. (1967) 'Aristeas and Ptolemaic kingship', *Journal of Theological Studies* 18: 337–71.

Murray, O. (1970) 'Hecataeus of Abdera and Pharaonic kingship', *Journal of Egyptian Archaeology* 56: 141–71.

Murray, O. (1987) 'The letter of Aristeas', *Studi Ellenistici II* (Pisa), 15–29 (revised English version of 'Aristeasbrief', *Reallexikon für Antike und Christentum*, Suppl. 4 [Stuttgart, 1986], 573–87).

Nikiprowetsky, V. (1977) *Le Commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie* (Leiden).

Nippel, W. (1980) *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Geschichte und Gesellschaft 21 (Stuttgart).

Norman, A. F. (1969) *Libanius: Selected Works*, vol. I. Loeb Classical Library (Cambridge MA & London).

Nörr, D. (1974) *Rechtskritik in der römischen Antike* (Munich).

North, J. (1990) 'Democratic politics in Republican Rome', *Past and Present* 126: 3–21.

Noyen, P. (1955) 'Marcus Aurelius, the greatest practician of Stoicism', *L'Antiquité classique* 24: 372–83.
Nussbaum, M. C. (1994) *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton).
O'Donovan, O. (1980) *The Problem of Self-Love in Augustine* (New Haven and London).
O'Meara, D. J. (1989) *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (Oxford).
O'Meara, D. J. (1993) 'Aspects of political philosophy in Iamblichus', in Blumenthal, H. J., and Clark, E. G. edd. *The Divine Iamblichus* (Bristol), 65–73.
O'Neil, J. L. (1995) *The Origins and Development of Ancient Greek Democracy* (Lanham MD and London).
Oakley, S. (1985) 'Single combat in the Roman Republic', *Classical Quarterly* 35: 392–410.
Obbink, D. (1988) 'Hermarchus, Against Empedocles', *Classical Quarterly* 38: 428–35.
Olivecrona, K. (1949) *Three Essays in Roman law* (Lund).
Paquet, L. ed. (1988) *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages* (Ottawa, 2nd edn).
Parente, F., and Sievers, J. edd. (1994) *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith.* Studia Post-Biblica 41 (Leiden).
Parker, R. (1988) 'The values of Pliny', *Omnibus* 15: 6–8.
Pédech, P. (1964) *La Méthode historique de Polybe* (Paris).
Pelletier, A. (1962) *La Lettre d'Aristée à Philocrate*, Sources Chrétiennes 89 (Paris).
Pelling, C. B. R. (1995) 'The Moralism of Plutarch's *Lives*', in Innes, Hine and Pelling edd. 1995.
Pembroke, S. (1971) 'Oikeiōsis', in Long ed. 1971: 114–49.
Pétrement, S. (1991) *A Separate God?* (London).
Petzold, K.-E. (1977) 'Kyklos und Telos im Geschichtsdenken des Polybios', *Saeculum* 28: 253–90.
Philippson, R. (1910) 'Die Rechtsphilosophie der Epikureer', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23: 289–337 and 433–46.
Podes, S. (1991a) 'Polybios' Anakyklosis-Lehre, diskrete Zustandssysteme und das Problem der Mischverfassung,' *Klio* 73: 382–90.
Podes, S. (1991b) 'Polybius and his theory of anacyclosis: problems of not just ancient political theory', *History of Political Thought* 12: 577–87.
Pohlenz, M. (1934) *Antikes Führertum* (Leipzig).
Powell, J. G. F. (1990) *Cicero: On Friendship and The Dream of Scipio* (Warminster).
Powell, J. G. F. (1994) 'The *rector rei publicae* of Cicero's *De Republica*', in *Scripta Classica Israelica* 13: 19–29.
Powell, J. G. F. ed. (1995) *Cicero the Philosopher: Twelve Papers* (Oxford).
Powell, J. G. F. (forthcoming) *Cicero De Republica* (Oxford).
Rackham, H., and Sutton, E. W. (1942) *Cicero, De Oratore*, 2 vols. (Cambridge MA and London).
Radice, B. (1968) 'Pliny and the *Panegyricus*', *Greece and Rome* 15: 166–72.
Rajak, T. (1983) *Josephus. The Historian and his Society* (London).
Rajak, T. (1991) 'Friends, Romans, subjects: Agrippa II's speech in Josephus' *Jewish War*', in Alexander, L. ed. *Images of Empire*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 12 (Sheffield), 122–34.
Rajak, T. (1996) 'Hasmonean kingship and the invention of tradition', in Bilde, P. *et al.*

edd. *Aspects of Hellenistic Kingship*, Studies in Hellenistic Civilization 7 (Aarhus), 99–115.
Rajak, T. (1997) 'The martyr's portrait in Greek-Jewish literature', in Edwards, M., and Swain, S. edd. *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire* (Oxford), 39–67.
Rawson, E. D. (1973) 'The interpretation of Cicero's *De Legibus*', in *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt* Band 1.4: 334–56.
Rawson, E. D. (1975) *Cicero: a Portrait* (London).
Rawson, E. D. (1985) *Intellectual Life in the Late Roman Republic* (London).
Reinhold, M. (1988) *From Republic to Principate: an historical commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 49–52 (36 – 29 BC)* (Atlanta).
Reitzenstein, R. (1917) 'Die Idee des Principats bei Cicero und Augustus', in *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Klasse 1917: 399–436.
Rich, J. W. (1976) *Declaring War in the Roman Republic* (Brussels).
Rich, J. W. (1989) 'Dio on Augustus', in Cameron, A. ed. *History as Text. The Writing of Ancient History* (London), 86–110.
Rich, J. W., and Shipley, G. edd. (1993) *War and Society in the Roman World* (London).
Richter, W. (1983) 'Charakterzeichnung und Regie bei Livius', in Lefèvre, E., and Olshausen, E. edd. *Livius, Werk und Rezeption: Festschrift für Erich Burck*, (Munich), 60–80.
Rist, J. M. (1982) 'Are you a Stoic? The case of Marcus Aurelius', in Meyer, B. F., and Sanders, E. P. edd. *Jewish and Christian Self-Definition* (Philadelphia), 23–45, 190–2.
Rist, J. M. (1994) *Augustine* (Cambridge).
Robinson, J. ed. (1977) *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden).
Rosenthal, E. I. J. (1958) *Political Thought in Mediaeval Islam: an Introductory Outline* (Cambridge).
Rousseau, P. (1985) *Pachomius: The Making of a Community in Fourth Century Egypt* (Berkeley).
Rowland, C. (1982) *The Open Heaven: a Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London).
Rowland, C. (1988) *Radical Christianity* (Cambridge).
Rudd, N. (1998) *Cicero, the Republic and the Laws*, trans. Rudd, N., with notes by Powell, J. (Oxford).
Rudolph, K. (1983) *Gnosis*. (Edinburgh).
Runia, D. T. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden).
Runia, D. T. (1990) *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria* (Aldershot).
Runia, D. T. (1993) *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Assen and Minneapolis).
Russell, D. A. (1972) *Plutarch* (London).
Russell, D. A. (1981) *Menander Rhetor* (Oxford).
Russell, D. A. (1992) *Dio Chrysostom: Orations VII, XII, XXXVI* (Cambridge).
Russell, D. S. (1964) *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC–AD 100* (London).
Russell, F. H. (1975) *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge).
Rutherford, R. B. (1989) *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study* (Oxford).
Rytell, H. (1949) ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ: *Der Wandel der Staatsverfassungen*, Noctes Romanae 2 (Bern; repr. New York 1973).

s, K. S. (1990) *Diodorus Siculus and the First Century* (Princeton).
r, R. P. (1982) *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge).
ion, T. F. (1980) *The Influence of Thucydides on Sallust* (Heidelberg).
idlin, B. (1970) *Die römische Rechtsregeln* (Cologne and Vienna).
idt, W. (1986) *Untersuchungen zur Falschung historischer Dokumente bei Pseudo-Aristaios*, Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Klassische Philologie 37 (Bonn).
edel, W. R. (1972) *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione*, Oxford Early Christian Texts (Oxford).
field, M. (1991) *The Stoic Idea of the City* (Cambridge; repr. Chicago 1999).
field, M. (1995a) 'Cicero's definition of *res publica*', in Powell ed. 1995: 63–83.
field, M. (1995b) 'Two Stoic approaches to justice', in Laks and Schofield edd. 1995: 191–212.
field, M. (1996) 'Le Sage et la politique à l'epoque Hellénistique', in Brunschwig, J., and Lloyd, G. E. R. edd. *Le Savoir Grec* (Paris), 218–26.
field, M. (1999a) *Saving the City* (London).
field, M. (1999b) 'The disappearing philosopher king', in Schofield 1999a.
field, M. (1999c) 'Morality and the law: the case of Diogenes of Babylon', in Schofield 1999a.
field, M. (1999d) 'Social and political thought', in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge).
jvers, P. H. (1996) 'Lucretius on the origin and development of political life', in Algra, K. A., van der Horst, P. W., and Runia, D. T. edd. *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy* (Leiden), 220–30.
oder, B. (1996) *Die "vaterlichen Gesetze": Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griecher und Römer* (Tübingen).
bart, W. (1937a) 'Das hellenistische Konigsideal nach Inschriften und Papyri', *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 12: 1–26.
bart, W. (1937b) 'Das Königsbild des Hellenismus', *Die Antike* 13: 272–88.
lz, F. (1946) *History of Roman Legal Science* (Oxford).
lz, F. (1951) *Classical Roman Law* (Oxford).
artz, D. R. (1983/4) 'Josephus on the Jewish Constitution and Community', *Scripta Classica Israelica* 7: 30–52.
artz, S. (1990) *Josephus and Judaean Politics*. Columbia Studies in the Classical Tradition 18 (Leiden).
, K. (1929) 'Plutarch and the ruler cult', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 60: 117–35.
er, R. (1972) 'Cicero and the word *popularis*', *Classical Quarterly* 22: 328–38.
y, D. N. (1982) 'The Stoic criterion of identity', *Phronesis* 27: 255–75.
y, D. N. (1997) 'The ethics of Brutus and Cassius', *Journal of Roman Studies* 87: 41–53.
n, K. M. (1941) *The Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (New York and London).
kleton Bailey, D. R. (1971) *Cicero* (London).
kleton Bailey, D. R. (1965–1970) *Cicero: Letters to Atticus*, 7 vols. (Cambridge).

Shackleton Bailey, D. R. (1977) *Cicero: Epistulae ad Familiares*, 2 vols. (Cambridge).

Shackleton Bailey, D. R. (1980) *Cicero: Epistulae ad Quintum fratrem et M. Brutum* (Cambridge).

Sharples, R. W. (1996) *Stoics, Epicureans and Sceptics* (London).

Shotter, D. (1991) *Augustus Caesar* (London).

Sinclair, T. A. (1951) *A History of Greek Political Thought* (London).

Smith, M. F. (1993) *Diogenes of Oenoanda: The Epicurean Inscription* (Naples).

Smith, R. (1995) *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate* (London).

Sordi, M. (1988) *The Christians and the Roman Empire* (London).

Squilloni, A. (1991) *Il concetto di 'regno' nel pensiero dello pseudo Ecfanto. Le fonti e i trattati peri basileias* (Florence).

Stadter, P. A. (1980) *Arrian of Nicomedia* (Chapel Hill NC).

Staniforth, M. (1987) *Early Christian Writings*, translation revised with introd. and notes by Louth, A. (Harmondsworth).

Stanton, G.R. (1968) 'The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius', *Phronesis* 13: 183–95.

Stanton, G. R. (1969) 'Marcus Aurelius, emperor and philosopher', *Historia* 18: 570–87.

Stein, P. (1966) *Regulae Iuris* (Edinburgh).

Stein, P. (1978) 'The place of Servius Sulpicius Rufus in the development of Roman legal science', in Behrends, O. *et al.* edd. *Festschrift für Franz Wieacker* (Göttingen), 175–84.

Stevenson, J. (1961) 'Aspects of the relations between Lactantius and the Classics', *Studia Patristica* 4: 497–503.

Stern, M. (1987) 'Josephus and the Roman Empire as reflected in the *Jewish War*', in Feldman and Hata edd. 1987: 71–80.

Stockton, D. L. (1971) *Cicero, a Political Biography* (Oxford).

Strasburger, H. (1956) *Concordia Ordinum* (Amsterdam).

Strasburger, H. (1965) 'Posidonius and problems of empire', *Journal of Roman Studies* 55: 40–53.

Strasburger, H. (1966) 'Der Scipionenkreis', *Hermes* 94: 60–72.

Striker, G. (1987) 'Origins of the concept of natural law', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2: 79–102.

Striker, G. (1991) 'Following nature', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10: 1–73.

Sullivan, F. A. (1941) 'Cicero and gloria', *Transactions of the American Philological Association* 72: 382–91.

Swain, S. (1996) *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50–250* (Oxford).

Syme, R. (1939) *The Roman Revolution* (Oxford).

Syme, R. (1958) *Tacitus* (Oxford).

Syme, R. (1960) 'Pliny's less successful friends', *Historia* 9: 362–79 (repr. in Badian, E. ed. *Ronald Syme: Roman Papers* II [Oxford 1979], 477–95).

Syme, R. (1971) *Emperors and Biography* (Oxford).

Tarn, W. W. (1933) 'Alexander and the unity of mankind', *Proceedings of the British Academy* 19: 123–66.

Vermes, G. (1982) 'A summary of the Law by Flavius Josephus', *Novum Testamentum* 24.4: 289–303.
Veyne, P. (1976) *Le Pain et le cirque* (Paris); abridged and translated into English as *Bread and Circuses* (London 1990).
Villalba I Varneda, P. (1986) *The Historical Method of Flavius Josephus* (Leiden).
Vocabularium iurisprudentiae romanae (1894–1985), 5 vols (Berlin).
Wagner, H. (1978) *Studien zur allgemeinen Rechtslehre des Gaius* (Zutphen).
Walbank, F. W. (1940) *Philip V of Macedon* (Cambridge; repr. Hamden CT, 1967).
Walbank, F. W. (1957–79) *A Historical Commentary on Polybius*, 3 vols. (Oxford).
Walbank, F. W. (1972) *Polybius* (Berkeley and Los Angeles).
Walbank, F. W. (1981) *The Hellenistic World* (London).
Walbank, F. W. (1984) 'Monarchies and monarchic ideas', *Cambridge Ancient History*, vol. VII.1: 62–100 (Cambridge, 2nd edn).
Waldstein, W. (1994) 'Ius naturale im nachklassischen römischen Recht und bei Justinian', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)* 111: 1–65.
Wallace-Hadrill, A. (1982). 'Civilis Princeps: between citizen and king', *Journal of Roman Studies* 72: 32–48.
Wallace-Hadrill, A. W. (1983) *Suetonius. The Scholar and his Caesars* (London).
Wallace-Hadrill, D. S. (1960) *Eusebius of Caesarea* (London).
Wallis, R. T. (1972) *Neoplatonism* (London).
Walsh, P. G. (1974) *Livy* (Oxford).
Walzer, R. (1985) *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford).
Wardman, A. E. (1974) *Plutarch's Lives* (London).
Watson, A. (1993) *International Law in Archaic Rome* (Baltimore and London).
Wehrli, F. (1944) *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*, vol 1: *Dikaiarchos* (Basle).
Weil, R., and Nicolet, C. (1977) *Polybe: Histoire, livre VI* (Paris).
Wells, C. (1992) *The Roman Empire* (London, 2nd edn).
Wendland, P. (1900) *Aristeae ad Philocratem epistula* (Leipzig).
Wendland, P. (1904) 'Die Schriftstellerie des Anaximenes von Lampsakos: III. Anaximenes' Rhetorik', *Hermes* 39: 499–542.
Wengst, K. (1987) *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (London).
White, N. (1990) 'Stoic values', *Monist* 73: 42–58.
Whittaker, J. (1990) *Alcinoos: Enseignement des Doctrines de Platon* (Paris).
Wieacker, F. (1988) *Römische Rechtsgeschichte* 1 (Munich).
Wiedemann, T. E. J. (1986) 'The *Fetiales*: a reconsideration', *Classical Quarterly* 36: 478–90.
Wiedemann, T. E. J. (1993) 'Sallust's *Jugurtha*: concord, discord, and the digressions', *Greece and Rome* 40: 48–56.
Wiedemann, T. E. J. (1996) 'Single combat and being Roman', *Ancient Society* 27: 91–103.
Wilkins, A. S. (1879–92) *M. Tulli Ciceronis De Oratore Libri Tres*, 3 vols. (Oxford, reprinted Amsterdam, 1962).
Williamson, G. A. (1989) *Eusebius: The History of the Church*, revised with introd. and notes by Louth, A. (Harmondsworth).

Winkel, L. (1988) 'Die stoische oikeiōsis-Lehre und Ulpians Definition der Gerechtigkeit', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)* 105: 669–79.

Winkel, L. (1993a) 'Einige Bemerkungen über ius naturale und ius gentium', in Schermaier, M. J., and Vegh, Z. edd. *Ars boni et aequi* (Stuttgart), 443–9.

Winkel, L. (1993b) 'Mandatum im römischen öffentlichen Recht?', in Nörr, D., and Nishimura, S. edd. *Mandatum und Verwandtes* (Berlin and Heidelberg), 53–66.

Winterbottom, M. (1994) *Cicero De Officiis* (Oxford).

Wirszubski, C. (1950) *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate* (Cambridge).

Wirszubski, C. (1954) 'Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration', *Journal of Roman Studies* 44: 1–13.

Wiseman, T. P. (1971) *New Men in the Roman Senate, 139 BC–AD 14* (Oxford).

Wolfson, H. A. (1947) *Philo*, 2 vols. (Cambridge MA).

Wood, N. (1988) *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley and London).

Woodman, A. J. (1975) 'Velleius Paterculus', in Dorey, T.A. ed. *Empire and Aftermath* (London), 1–25.

Woodman, A. J. (1988) *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies* (London).

Wright, M. R. (1995) 'Cicero on self-love and love of humanity in *De Finibus* 3', in Powell ed. 1995: 171–95.

Wright, W. C. (1913–23) *The Works of the Emperor Julian*, 3 vols., Loeb Classical Library (Cambridge MA and London).

Yavetz, Z. (1975) 'Reflections on Titus and Josephus', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 16: 411–32.

Young, F. M. (1983) *From Nicaea to Chalcedon* (London).

Young, F. M. (1994) *The Theology of the Pastoral Letters* (Cambridge).

Zetzel, J. E. G. (1995) *Cicero, De Re Publica: selections* (Cambridge).

Zetzel, J. E. G. (1999) *Cicero: On the Commonwealth and On the Laws* (Cambridge).

Zeyl, D. J. (1997) *The Encyclopedia of Classical Philosophy* (London and Chicago).

Ziegler, K. (1952) 'Polybios', in Paully-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 21, 2 (Stuttgart) cols. 1440–578.

Ziegler, K. (1955) *Cicero: De Re Publica* (Leipzig and Berlin, 3rd edn).

Zuntz, G. (1959) 'Aristeas 1: "The seven banquets"', *Journal of Semitic Studies* 4: 21–36.

المحررون فى سطور:

كريستوفر روى "Christopher Rowe"

أستاذ الدراسات اليونانية ورئيس قسم الدراسات الكلاسيكية والتاريخ القديم فى جامعة درم (٢٠٠٤ - ٢٠٠٨) له العديد من المؤلفات، منها: "الأخلاق الأوديمية والأخلاق النيقوماخية: دراسة فى تطور الفكر الأرسطى" (١٩٧١)، و"أفلاطون" (١٩٨٤)

وكتب شروحًا على هيسيودوس (بريستول ١٩٧٨)، كما كتب شروحا على عدة محاورات لأفلاطون أهمها: "فيدروس" (١٩٨٦)، و"فيدون" (١٩٩٣)، و"رجل الدولة" (١٩٩٥)، و"المأدبة" (١٩٩٨)

مالكوم سكوفيلد "Malcolm Scofield"

أستاذ الفلسفة القديمة وزميل فى جامعة القديس يوحنا فى جامعة كمبريدج. له مؤلفات عديدة، أشهرها: "أفلاطون: فلسفة السياسة" (أكسفورد ٢٠٠٦) و"تاريخ الفلسفة الهللينستية" (كمبريدج ١٩٩٩) و"المثال الرواقى للمدينة" (كمبريدج ١٩٩١) و"فلاسفة ما قبل سقراط" (كمبريدج ١٩٨٣)

سيمون هاريسون "Simon Harrison"

زميل كلية القديس يوحنا فى جامعة كمبريدج. من أشهر مؤلفاته: "طريق القديس أوغسطين نحو الإرادة (الدلالة اللاهوتية والفلسفية لكتاب De Libero arbitrio (الاختيار الحر.

ميليسا لين "Melissa Lane"

محاضر فى قسم التاريخ جامعة كمبريدج. وأستاذ السياسة فى جامعة برنستون، ومؤلفة كتاب "المنهج والسياسة" فى محاورة رجل الدين لأفلاطون (كمبريدج ١٩٩٨).

المترجمان فى سطور :

١ - الأستاذ الدكتور/ محمد السيد محمد عبد الغنى

- أستاذ التاريخ والحضارة اليونانية والرومانية فى كلية الآداب - جامعة الإسكندرية .

- رئيس قسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية من ٢٠٠٢ إلى ٢٠٠٥ ، ومن ٢٠٠٧ - ٢٠١٠ م .

- أستاذ محكم فى لجنة ترقيات التاريخ (تخصص التاريخ اليونانى والرومانى)، وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقيات الأساتذة والأساتذة المساعدين .

- أعير للعمل فى جامعة الكويت أستاذًا للتاريخ القديم فى الفترة من ١٩٩٢ إلى ١٩٩٨.

- عضو فى العديد من الجمعيات العلمية فى التخصص على المستوى المحلى والدولى مثل :

- جمعية الآثار فى الإسكندرية .

- اتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة .

- اتحاد الآثاريين العرب بالقاهرة .

- الجمعيات الدولية للدراسات البردية - بروكسل - بلجيكا .

- عضو اللجان الاستشارية العلمية فى مكتبة الإسكندرية (لجنة التاريخ والجغرافيا والآثار) من ٢٠٠٤ إلى ٢٠٠٨

- عضو لجنة الآثار فى المجلس الأعلى للثقافة (٢٠٠٧ - ٢٠١١) .

- أشرف على وشارك فى مناقشة ما يزيد عن خمسين رسالة ماجستير ودكتوراه فى الجامعات المصرية فى تخصص التاريخ والحضارة اليونانية والرومانية .

– أنتج ما يزيد عن خمسة وستين بحثًا فى مجالات التخصص المختلفة، وشارك فى عشرات المؤتمرات المحلية والإقليمية والدولية ، ونشر نشرًا علميًا فى أعمال تلك المؤتمرات وفى مجلات علمية محلية ودولية .

– أنتج عشرة كتب تقريبًا فى مجالات متنوعة من التاريخ والحضارة اليونانية والرومانية.

– قام بترجمة العديد من المقالات فى التخصص فى إصدارات أكاديمية مرموقة، مثل مجلة الثقافة العلمية من الإنجليزية والفرنسية إلى العربية، كما ساهم فى ترجمة ومراجعة أربعة كتب فى التخصص من إصدارات مكتبة الإسكندرية من ٢٠٠٤ حتى ٢٠١٢.

٢ - مجدى السيد أحمد كيلانى

– أستاذ ورئيس قسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية فى كلية الآداب – جامعة الإسكندرية.

– للمترجم أبحاث عديدة فى مجال الفكر السياسى اليونانى والرومانى، وله مؤلفات فى هذا المجال أيضًا أشهرها: "الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (دراسة مصدرية)"، و"أرسطو"، و"المدارس الفلسفية فى العصر الهيللنستى"، و"التاريخ والأسطورة فى محاورات أفلاطون"، و"فيلون السكندرى اليهودى".

– أشرف على عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه، كما ناقش الكثير من الرسائل العلمية فى الجامعات المصرية فى حقل التخصص.

– شارك فى عدد كبير من المؤتمرات فى مصر والخارج ببحوث متنوعة فى مجال الفكر الفلسفى اليونانى والرومانى.

– أُعير للتدريس فى المملكة العربية السعودية فى الفترة من ١٩٩٦ إلى ٢٠٠٢.

المراجع فى سطور :

أ. د / وسام عبد العزيز فرج على الدين

- أستاذ تاريخ العصور الوسطى المتفرغ فى كلية الآداب، جامعة المنصورة.

- حاصل على درجة الدكتوراه فى التاريخ جامعة بيرمنجهام – بريطانيا .

- خريج مؤسسة ألكسندر فون همبولدت الألمانية Alexander von Humboldt Stiftung.

- رئيس قسم التاريخ . كلية الآداب . جامعة المنصورة (سابقًا) .

- عميد كلية الآداب . جامعة المنصورة (سابقًا) .

- مدرب معتمد ومنسق برامج تنمية قدرات أعضاء هيئة التدريس فى جامعة المنصورة.

- عمل أستاذا زائرا فى جامعات : برلين ، وبون فى ألمانيا الاتحادية، وجامعة فليكو تورنوفو Veliko Turnovo فى بلغاريا .

- جرت إعارته للعمل فى جامعة الكويت (١٩٨٥ – ١٩٩١م) وجامعة الإمارات العربية المتحدة (١٩٩٨ – ٢٠٠١م) .

- شارك ببحوث فى عشرات المؤتمرات المحلية والعربية والدولية. كما نشر العديد من الأبحاث فى الدوريات العلمية العالمية.

له عدة مؤلفات فى تاريخ الدولة البيزنطية والحروب الصليبية والعلاقات بين الشرق والغرب فى العصور الوسطى وحوار الثقافات، منها :

- بيزنطة : قراءة فى التاريخ الاقتصادى والاجتماعى (القاهرة : دار عين للنشر ، ٢٠٠٣م) .

- بيزنطة : قراءة فى التاريخ السياسى والإدارى (القاهرة : دار عين للنشر ، ٢٠٠٤م) .

- تاريخ الإمبراطورية البيزنطية : ٣٢٤ – ١٤٥٣م (المنصـورة ، ٢٠٠٥م) .

- حوار الثقافات: أسسه ومهاراته (المنصورة: مركز تطوير الأداء الجامعى، ٢٠١١م) .

حاصل على :

- جائزة الجامعة التشجيعية . جامعة المنصورة، عام ١٩٩٤م .

- جائزة الجامعة التقديرية . جامعة المنصورة، عام ٢٠٠٩م .

التصحيح اللغوى : **كريمان البدرى**
الإشراف الفنى : **حسن كامل**



يُعد هذا الكتاب دراسة نقدية جديدة للفكر السياسي اليوناني والروماني منذ بداياته المبكرة حتى منتصف القرن الرابع الميلادي تقريبًا. وهو معنيٌّ "بالفكر السياسي" بدرجة أكبر وأوسع وأشمل من عنايته "بالنظرية السياسية"، ولذا فإن المجلد يطرح على صفحاته إنتاجًا أدبيًا متنوعًا من كل لون، وإن كان يربط بين كل هذه الألوان الفكر السياسي. ويبرز في هذا المجلد تفاعل ثري وخلاق بين المعالجات التاريخية والفلسفية. وقد أخذ المجلد في الاعتبار الثقافات الأخرى -كاليهودية والمسيحية- بقدر تداخلها وتفاعلها مع ثقافة وحضارة الإغريق والرومان في سياق فكري عالمي. كما يغطي هذا الكتاب الضخم الشامل جميع أنماط الفكر الفلسفي السياسي في الحضارتين اليونانية والرومانية دون التركيز فحسب على سقراط وأفلاطون وأرسطو والمدارس الهللينستية الكبرى ولاسيما الرواقية والإبيقورية، بل إنه يبحث أيضًا عن الفكر السياسي في كل موضع فلسفي لا يتوقعه القارئ كما هو الحال عند ديموقريطوس مؤسس المذهب الذرى، وديوجينيس السينوبى أشهر الكلبيين. كما يلتزم هذا المجلد بتتبع الفكر السياسي عند اليونان والرومان مراعيًا الترتيب الزمني للأحداث والأفكار، فيعرض بمداخل علمية متنوعة ومركبة ودقيقة للفكر السياسى عند اليونان والرومان.

تصميم الغلاف: أيمن أمين